श्रीविद्यारण्यमुनिप्रणीतः

# विवरणप्रमेयसङ्ग्रहः

## भाषानुवादसहितः


[illegible]तेः प्रो. अशोककुमारकालियामहोदयस्य
प्रस्तावनया विभूषितः

सम्पादकः
प्रो० पारसनाथद्विवेदी

सह-सम्पादकः
डॉ. दीपक-उपाध्यायः



सम्पूर्णानन्द-संस्कृत-विश्वविद्यालयः
वाराणसी



CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

श्री काशी पण्डितमण्डलमण्डनानां [illegible]
श्री मुखीकानां [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
श्रीवशिष्ठ त्रिपाठिनां मद्वैत तत्त्वविदां
वेदान्तादि शास्त्रनिष्णात मतीनां चरणावि
न्देषु ग्रन्थरत्नमिदं समर्पयामि ।
अहं पारस नाथद्विवेदी

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

GAṄGĀNĀTHA JHĀ-GRANTHAMĀLĀ

[VOL.25]

# VIVARAṆA PRAMEYA SAṄGRAHA

*OF*

ŚRĪ VIDYĀRAṆYA MUNI

With Hindi Commentary

*By*

ŚRĪ LALITĀ PRASĀDA ḌABARĀLA

*FOREWORD BY*

**PROF. ASHOK KUMAR KALIA**

VICE-CHANCELLOR

*EDITED BY*

**PROF. PĀRASANĀTHA DWIVEDĪ**

Professor, Vedanta Department

*ASSISTED BY*

**DR. DADAN UPADHYAY**

Assistent Editor, Publication Institute

Sampurnanand Sanskrit University, Varanasi

**VARANASI**

**2005**

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

*Research Publication Supervisor*—
**Director, Research Institute**
Sampurnanand Sanskrit University
Varanasi.

ISBN: 81-7270-161-6

*Published by*—
**Dr. Harish Chandra Mani Tripathi**
***Director, Publication Institute***
Sampurnanand Sanskrit University
Varanasi-221002

*Available at* —
**Sales Department,**
Sampurnanand Sanskrit University
Varanasi-221002

**First Edition,** 500 Copies
**Price :** Rs. 1000.00

*Printed by* —
**Ratna Offsets Limited**
Kamachha, Varanasi-221010

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

गङ्गानाथझा-ग्रन्थमाला

[ २५ ]

श्रीविद्यारण्यमुनिप्रणीतः

# विवरणप्रमेयसङ्ग्रहः

श्रीललिताप्रसादडबरालविरचित-भाषानुवादसहितः

कुलपतेः प्रो. अशोककुमारकालियामहोदयस्य प्रस्तावनया विभूषितः

*सम्पादकः*

**प्रो. पारसनाथद्विवेदी**

आचार्यः, वेदान्तविभागस्य

*सह-सम्पादकः*

**डॉ. ददन-उपाध्यायः**

सहायकसम्पादकः, प्रकाशनसंस्थानस्य

सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालये, वाराणसी

**वाराणस्याम्**

२०६२ तमे वैक्रमाब्दे १९२७ तमे शकाब्दे २००५ तमे ख्रैस्ताब्दे

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

*अनुसन्धान-प्रकाशन-पर्यवेक्षकः —*
**निदेशकः, अनुसन्धान-संस्थानस्य**
सम्पूर्णानन्द-संस्कृत-विश्वविद्यालये
वाराणसी ।

❑

*प्रकाशकः —*
**डॉ. हरिश्चन्द्रमणित्रिपाठी**
***निदेशकः, प्रकाशन-संस्थानस्य***
सम्पूर्णानन्द-संस्कृत-विश्वविद्यालये
वाराणसी-२२१००२

❑

प्राप्ति-स्थानम् —
**विक्रय-विभागः,**
सम्पूर्णानन्द-संस्कृत-विश्वविद्यालयस्य
वाराणसी-२२१००२

❑

**प्रथमं संस्करणम् - ५०० प्रतिरूपाणि**
**मूल्यम् - १०००.०० रूप्यकाणि**

❑

मुद्रकः—
**रत्ना ऑफसेट्स लिमिटेड**
कमच्छा, वाराणसी-२२१ ०१०

ISBN: 81-7270-161-6

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

# प्रस्तावना

प्रस्तुतः सम्पाद्यमानो ग्रन्थो विवरणप्रमेयसङ्ग्रहः श्रीमन्मुनीश्वरविद्यारण्य-स्वामिभिर्विरचितः । संस्कृतवाङ्मयस्य विशेषतोऽद्वैतवेदान्तस्य प्रसिद्धतमः शिरोमणिरिव विभाति ।

अत्र चाचार्यैरधिगताखिलवेदान्तार्थतत्त्वरत्नैर्यथावत् कृतश्रवणमननिदिध्यासनैः साक्षात्कृतात्मभिर्यथासम्प्रदायं श्रीभगवत्पादप्रणीतशारीरकमीमांसाभाष्य-तद्व्याख्यानभूतपञ्चपादिका-विवरणादिग्रन्थाम्भोधिं सम्यगालोच्य कौस्तुभमिव ग्रन्थरत्नमिदं समुदधारयत् ।

भगवत्पादकृताध्यासलक्षणमाक्षेपसमाधानाभ्यां परमबुद्धिकौशलेनोद्दीपयन्त इमे आचार्या श्रवणस्य नियमविधित्वं प्रतिपाद्य सर्वासामन्यासां ख्यातीनां निरसनपूर्वकमनिर्वचनीयख्यातिमद्वैतसम्मतां सर्वेषां वेदान्तानामद्वैतब्रह्मणि निर्विशेषे शुद्धबुद्धमुक्तस्वरूपे तात्पर्यन्यायेन यथापूर्वसम्प्रदायं प्रत्यपीपदन् ।

तत्कालिकविजयराजमहामन्त्रिपदे नियुक्तानां राजनीतिनिष्णातबुद्धीनामपि श्रीविद्यारण्यस्वामिनामाश्रमान्तरे श्रीमाधवाचार्यनाम्ना प्रसिद्धानामाचार्याणां दुरवगाहे वेदान्तन्यायमीमांसादिसर्वशास्त्रेऽतिकठिने महापाटवमवलोक्यत इति महाश्चर्यम् ।

न केवलमद्वैतवेदान्ते विवरणप्रमेयसङ्ग्रहः पञ्चदशी बृहदारण्यकोपनिषत्सारग्रन्था एभिः प्रणीताः, अपि तु मीमांसायां व्याकरणादिष्वपि शास्त्रेषु महान्तो ग्रन्था व्यरचयन् । सर्वदर्शनसङ्ग्रहग्रन्थस्तु सर्वदर्शनोपपादकपरोऽलौकिकः प्रतिभाति ।

विवरणप्रमेयसङ्ग्रहे ग्रन्थे शाङ्करभाष्यटीका पञ्चपादिका तट्टीकायां विवरणे ये प्रमेया पदार्थाः श्रीप्रमात्मयतिवर्यैर्विवेचितास्ते ते पदार्थाः परवर्ति-विमुखमतिभिः प्रतिक्षिप्ताः, अत्र ग्रन्थे सत्तर्कयुक्तिभिः श्रुतिस्मृतीतिहासपुराणादिभिः सम्यगुद्धृताः सन्ति । श्रीविद्यारण्यस्वामिनः सर्वाः कृतयोऽतिविशिष्टाः पूर्वोत्तरमीमांसयोः सर्वदर्शनेषु सर्वकालमुपकारिकाः सन्ति ।

श्रीकाशीस्थे श्रीशारदाविलासमन्दिरे सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालये स्वाध्याय-प्रवचनपरम्परापरिपूर्णे वेदादिशास्त्रघोषप्रणष्टाज्ञानमोहतामिस्रे पूज्यगुरु-जनान्तेवासिसहस्रैः शोभिते सारस्वतसुषमामहनीयग्रन्थप्रकाशनप्रज्वलितप्रकाशे डॉ. हरिश्चन्द्रमणित्रिपाठिवर्य्याणां निदेशकत्वे प्रकाशनसंस्थानेन प्रकाशितानेक-

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

संस्कृत-वाङ्मयमहनीयराशिना अयं महान् ग्रन्थो विवरणप्रमेयसङ्ग्रहनामा तेष्वेवातिविशिष्टेषु ग्रन्थेष्वन्यतमः प्रकाशतामानीयत इति महान् हर्षः ।

आचार्यपण्डितश्रीपारसनाथद्विवेदी पदवाक्यप्रमाणज्ञो लब्धप्रतिष्ठोऽद्वैत-शास्त्रपारङ्गतोऽस्य ग्रन्थस्य भूमिकया विशिष्टया टिप्पण्यादिभिर्विविधविशिष्ट-परिशिष्टैश्च विभूष्य सम्पादनं कृतवानित्यपि महत्तरः प्रमोदविषयः । एतदर्थमहं ग्रन्थस्यास्य सम्पादकस्याचार्यद्विवेदिनः सहसम्पादकस्य च डॉ. ददन-उपाध्यायस्य साहित्यादिशास्त्राम्भोध्यवगाहनक्षमस्याभ्युदयं साफल्यं कामये ।

ग्रन्थरत्नस्यास्य प्रकाशकाः प्रकाशन-संस्थानस्य निदेशका विद्याविनयसम्पन्नाः श्रीमन्तो डॉ. हरिश्चन्द्रमणित्रिपाठिनोऽपि भूयोभूयोऽभिनन्दनार्हाः ।

अन्ते ग्रन्थपुष्पोपहारं सान्नपूर्णस्य श्रीकाशीविश्वेश्वरस्य पादपद्मेषु समुपाहरन् मन्ये वेदान्तविद्यारहस्यगर्भोऽयं गूढग्रन्थो वेदान्तविद्यारसिकानारञ्जयिष्यति पुष्कलं प्रतिपाद्यवैचित्र्येण ।

अशोककुमार कालिया

वाराणसी
भाद्रपदशुक्लैकादशी,
२०६२ तमो विक्रमाब्दः
(१४-९-२००५ ई.)

(प्रो. अशोककुमारकालिया)
कुलपतिः
सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयस्य

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

# प्रकाशकीयम्

महद्धर्षप्रकर्षस्य विषयोऽयं यत् सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयस्य प्रकाशन-संस्थानेन श्रीमद्भिर्विद्यारण्यमुनिभिर्विरचितः प्रमेयबहुलो विवरणप्रमेयसङ्ग्रहः प्रकाश्यतां नीयते । जानन्त्येव विद्वांसो यद् ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्योपरि श्रीमच्छङ्करा-चार्याणां शिष्यैः परमविरक्तैः श्रीमत्पद्मपादाचार्यैर्भगवदाज्ञयैव पञ्चपादिकाव्याख्या विरचिता । तस्मिन् पञ्चपादिकाव्याख्याने श्रीमता सर्वज्ञात्ममुनिना विवरणनाम्नी वेदान्तसिद्धान्तावभासिनी टीका विरचिता । तद्विवरणव्याख्यामाश्रित्यैव श्रीमता विद्यारण्यस्वामिनास्मिन् ग्रन्थे विवरणप्रमेयसङ्ग्रहे वेदान्तसिद्धान्ततत्त्वानां सङ्ग्रह-श्चक्रे । स्वयमेव ग्रन्थकारैरुक्तम्—

**भाष्यटीकाविवरणं तन्निबन्धनसङ्ग्रहः ।**
**व्याख्यानव्याख्येयभावक्लेशहानाय रच्यते ॥** (वि. प्र. सं., श्लो० २)

अस्मिन् ग्रन्थे श्रीस्वामिवर्य्यैर्विद्यारण्यमुनिभिः सिद्धवाग्भिः सुस्पष्टं विलक्षण-शैल्या विलक्षणप्रतिभया च भाष्यटीकाविवरणाशयः प्रत्यपादि । ग्रन्थेऽस्मिन् सूत्र-चतुष्टयानां नववर्णकेषु विचारः प्रस्तुतोऽस्ति ।

भामतीप्रस्थान-विवरणप्रस्थानभेदेन शाङ्करभाष्यात्परं वेदान्तशास्त्रे प्रस्थानद्वयं दरीदृश्यते । तत्र विवरणप्रमेयसङ्ग्रहोऽयं ग्रन्थो विवरणप्रस्थानपोषकः । विवरणे ब्रह्मणः प्रतिबिम्बोऽङ्गीक्रियते, शास्त्रप्रामाण्यात् । अत एवोपमा प्रस्तुता सूर्यकादि-वदिति, एकधा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवदिति । परन्तु भामतीप्रस्थाने तस्य ब्रह्मणः प्रतिबिम्बो नाङ्गीक्रियते, अरूपत्वात् । विवरणप्रस्थाने सन्निहितविषयस्थले दशमस्त्वमसीत्यादिस्थलवत् शब्देनापि प्रत्यक्षप्रतीतिरङ्गीक्रियते, परन्तु भामतीमते शाब्दापरोक्षता न स्वीक्रियते । एवं बहवो भेदा उभयप्रस्थाने दृश्यन्ते ।

विवरणप्रमेयसङ्ग्रहस्य प्रणेतुः श्रीविद्यारण्यमुनेः पूर्वाश्रमस्य नाम माधवा-चार्यः । तस्य पिता श्रीमायणो माता च श्रीमती आसीत् । वेदभाष्यकारः सायणो भोगनाथश्च तस्य द्वौ भ्रातरावास्ताम् । आचार्यप्रवरस्यास्य सूतसंहिता-सर्वदर्शन-सङ्ग्रह-शङ्करदिग्विजय-जैमिनीयन्यायमाला-माधवीयधातुवृत्तिप्रभृतयोऽनेके ग्रन्थाः पाण्डित्यपूर्णा महत्त्वपूर्णाश्चावलोक्यन्ते ।

श्रीललिताप्रसाददबरालमहोदयेन कृता हिन्दीभाषाटीका ग्रन्थस्यास्य मूलार्था-वगमे समर्था । तस्याः संयोजनेनात्र ग्रन्थस्यार्थावबोधने महत्सौविध्यमभवत् ।

एतादृशस्य ग्रन्थस्य स्वाध्यायप्रवचनाभ्यां समस्तसंसारानर्थहेतुः सागर इव दुस्तरोऽविवेकोऽज्ञानजो मोहो नष्टो भवति । नरो नारायणो भवति । तदा नरश्चोद्-घोषयति—

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाऽच्युत ।**
**स्थितोऽस्मि गतसन्देहः करिष्ये वचनं तव ॥**
(गीता- १८.७३)

एवमविद्यानाशे आत्मस्मृतिलाभे नरनारायणयोः संवादे 'अहं ब्रह्मास्मि' इत्यनुभवे जाते समुद्घोष्टुं शक्यते—

**यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः ।**
**तत्र श्रीर्विजयो भूतिर्ध्रुवा नीतिर्मतिर्मम ॥**
(गीता- १८.७८)

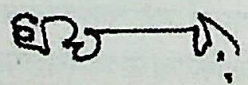
एतादृशग्रन्थरत्नं विवरणप्रमेयसङ्ग्रहाख्यं भाषानुवादसहितं विशिष्टया भूमिकया बहुमान्या टिप्पण्या विविधैः परिशिष्टैश्च सम्पाद्य वेदान्तशास्त्रपारदृश्वानो व्याकरणन्यायमीमांसादिशास्त्रेषु लब्धप्रतिष्ठा आचार्याः पण्डितश्रीपारसनाथद्विवेदिनो महान्तमुपकारं कृतवन्तः, एतदर्थं तेभ्यो भूयो भूयो जयजीववाचः समुपहरामि । पुनश्च ग्रन्थस्यास्य सहसम्पादकाय **डॉ. ददन-उपाध्यायाय** अभ्युदयकामनया शुभाशीर्वचनं विज्ञापयामि ।

सर्वशास्त्राणामालयभूतस्य विश्वविद्यालयस्यास्य कौलपत्यं निर्वहन्तः स्ववैदुष्येन स्वप्रशासनकौशलेन चास्य गौरवं यशः श्रीश्च कामयमानास्तत्रभवन्तः **प्रो. अशोककुमारकालियामहोदया** बहुमानेन नन्नम्यन्ते । येषां स्नेहपूरितछायायां ग्रन्थ-श्रीरहर्निशं वर्द्धयति प्रकाशनसंस्थानमिदम् ।

ग्रन्थस्यास्य नयनाभिरामं स्पष्टं शुद्धं मुद्रणं विधाय 'रत्ना आफ़सेट्स'-सञ्चालकाः **डॉ. विपुलशङ्करपण्ड्या**महोदया महान्तमुपकारं कृतवन्तः, एतदर्थं तान् भूयो भूयोऽभिनन्दयामि ।

अन्ते ग्रन्थपुष्पोपहारमिमं सान्नपूर्णस्य श्रीकाशीविश्वनाथस्य पादाम्बुजेषु समर्पयन् कामये भ्रमरायमाणान् वेदान्तविद्यारसरसिकान् पुष्कलप्रतिपाद्यसौरभेणामोदयिष्यतीति ।

विद्वद्विधेयः



**( डॉ. हरिश्चन्द्रमणित्रिपाठी )**
निदेशकः
प्रकाशनसंस्थानस्य
सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालये

**वाराणसी**
भाद्रपदशुक्लाष्टमी
२०६२ वि. सं.
(११-९-२००५ ई.)

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

# भूमिका

अथ विवरणप्रमेयसङ्ग्रहग्रन्थस्य सम्पाद्यत्वेन प्रकृतस्य विषयादिस्फोरिणी भूमिका रच्यते ।

**ग्रन्थवैशिष्ट्यम्**— अद्वैतवेदान्तेऽयं ग्रन्थः प्रसिद्धतमोऽतिमहत्त्वपूर्णप्रमेयबहुलो विद्वद्भिराद्रियते । धर्मार्थकाममोक्षरूपचतुर्विधपुरुषार्थेषु मोक्षस्य नित्यसुखात्मरूपत्वात् परमपुरुषार्थत्वं तादृशस्य नित्यसुखात्मरूपस्योपलब्धये ब्रह्मविद्यालक्षणोपनिषदुपयुज्यते । उपनिषच्छब्देन ब्रह्मविद्योच्यते । तत्प्रतिपादक ईशावास्यादिश्रौतशब्दराशिरपि उपनिषच्छब्देन बोध्यते ।

एवञ्च मोक्षार्थं ब्रह्मविद्योपयोगः, किञ्च ब्रह्मविद्ययैव मोक्षोऽधिगन्तुं शक्यते नान्येन केनचित् साधनेन । **'नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय, ब्रह्मविदाप्नोति परम्, तरति शोकमात्मवित्'** इत्यादिश्रुतेः ।

मुमुक्षूणां संसाराद् विरक्तानां शमदमादिसम्पत्तिभाजां नित्यानित्यवस्तुविवेकवतां ब्रह्मविषयकजिज्ञासा जायते । जिज्ञासाविषयभूतं ब्रह्मज्ञानं विचारमन्तरा न केवलेन वेदान्ताध्ययनेन जायते । तदर्थं भगवता बादरायणेन परमकारुणिकेन शारीरकमीमांसाशास्त्रमुपनिषद्वाक्यविचाररूपं सूत्रात्मकं प्रणिनाय । एतच्च ब्रह्ममीमांसाशास्त्रम् 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इत्यादिरूपं कर्ममीमांसाशास्त्राज्जैमिनिप्रोक्ताद् अथातो धर्मजिज्ञासेत्यादिद्वादशलक्षणीरूपाज्जिज्ञास्यप्रयोजनादिभेदात् पृथग्भूतं श्रीबादरायणेनारब्धम् ।

तत्र तादृशब्रह्ममीमांसाशास्त्रस्य तात्पर्यनिर्णयाय भगवता श्रीमच्छङ्कराचार्येण प्रसन्नगम्भीरं भाष्यं शारीरकमीमांसाभाष्यमिति प्रथितं रचयामास । तत्र तच्छिष्येण परमविरक्तेन पद्मपादाचार्येण भगवदाज्ञयैव पञ्चपादिकाख्या व्याख्या प्रणीता ।

पञ्चपादिकाख्या व्याख्या ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यस्य प्रथमा सर्वप्रधानभूता । सम्पूर्ण-चतुरध्यायीभाष्योपरि पद्मपादाचार्येणोक्तं व्याख्यानं कृतमित्येके मन्यन्ते, अन्ये तु पञ्चसु पादेष्वेव व्याख्यानं कृतमत एव पञ्चपादिकेत्युच्यते पञ्चपादानधिकृत्य कृता व्याख्या पञ्चपादिकेति । सम्प्रति चतुःसूत्रीभाष्य एवेयं व्याख्योपलभ्यते । अतस्तावन्मात्रमेव व्याख्यानं कृतमित्यपि केचिन्मन्यन्ते ।

तत्र च पञ्चपादिकाव्याख्याने प्रमाणभूते श्रीमता सर्वज्ञात्ममुनिना महाविदुषा **विवरणनाम्नी टीका** प्रमाणिकी अतिप्रौढा सम्प्रदायसिद्धसिद्धान्तावभासिनी विरचिता । तस्यास्तत्त्वप्रदीपनाद्यनेकाष्टीकाः सन्ति । तद्विवरणव्याख्यामाश्रित्यैव **विवरणप्रस्थानमिति** प्रसिद्धम् ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तत्र विवरणोक्तानां प्रमेयाणां वेदान्तसिद्धान्ततत्त्वानां सङ्ग्रहमस्मिन् ग्रन्थे प्रसिद्धे विवरणप्रमेयसङ्ग्रहनामके श्रीमान् मौनपण्डित्यसहितः विद्यारण्यस्वामिवर्यश्चकार । यथोक्तं स्वयमेव ग्रन्थकारैः —

**भाष्यटीकाविवरणं तन्निबन्धनसङ्ग्रहः ।**
**व्याख्यानव्याख्येयभावक्लेशहानाय रच्यते ॥**
(वि. प्र. सं., श्लो. २)

भाष्यं शाङ्करभाष्यम्, टीका = पञ्चपादिका विवरणं नाम व्याख्यानम् । एतत् सर्वं निबन्धनं मूलं यस्य स एतादृशः सङ्ग्रहस्तन्नामको ग्रन्थो व्याख्यानस्य व्याख्येयस्य भावस्य च क्लेशहानाय मया विद्यारण्यस्वामिना रच्यते । एतेनास्य ग्रन्थस्य प्रयोजनं भाष्यादिग्रन्थस्य आङ्गस्येन तात्पर्यवर्णनमेवास्ति ।

अस्य ग्रन्थस्यापि भाष्यादिमूलकत्वात् "तदेवानुबन्धचतुष्टयं यद् वेदान्तशास्त्रस्य साधनचतुष्टयसम्पन्नः प्रमाता मुमुक्षरधिकारी, जीवब्रह्मणोरैक्यं विषयः, मोक्षः प्रयोजनम्, प्रतिपाद्यप्रतिपादकभावः सम्बन्धः । अस्मिन् ग्रन्थे भाष्यादिव्याख्यानानुरूपेण चतुःसूत्रीविषयेष्वेव विचारः कृतः । अर्थात् चतुःसूत्रीभाष्यटीका-विवरण-ग्रन्थस्य प्रमेयाणां सङ्ग्रहोऽत्र कृतो विद्यते । यद्यपि तेषां प्रमेयाणां सङ्ग्रहोऽत्रास्ति तन्मूलकोऽयं ग्रन्थः, तथापि स्वतन्त्रमौलिकग्रन्थ एव प्रतिभाति । महाविद्वान् श्रीस्वामी विद्यारण्यमुनिः सिद्धवाक् सुस्पष्टं भाष्यटीकाविवरणाशयं विलक्षणशैल्या विलक्षणप्रतिभया च स्वतन्त्ररूपेण प्रतिपादयति । ग्रन्थावलोकनेन मनागपि न प्रतिभाति यद् विवरणटीकामूलोऽयमिति ।

विवरणप्रस्थानेऽयं ग्रन्थो लब्धप्रतिष्ठो विद्वत्समुदाये आचार्यकक्षायां पाठ्यते बहुमानेनावलोक्यते च विद्वद्भिः । एतस्मिन् ग्रन्थे नववर्णकेषु विचारः कृतोऽस्ति ।

**प्रथमे** — श्रोतव्य इत्यत्र नियमविधित्वम्, जीवब्रह्मणोरैक्यम्, अध्यासः, प्रमाण-प्रमेयप्रमातृव्यवस्था, अहङ्कारः, अविद्या इत्येवमादीनां मुख्यानां विषयाणां यथा-शास्त्रमुपपत्तितो विवेचनं कृतमस्ति ।

**द्वितीये** — वेदान्तशास्त्रस्य पृथगारम्भो विचारितः । **तृतीये**—ब्रह्मजिज्ञासापदानां व्याख्यानं तथा ज्ञानकर्मणोः समुच्चयाभावश्चेत्येतत् सर्वं विवेचितम् ।

**चतुर्थे** -- अनुबन्धचतुष्टयस्य विस्तृतं व्याख्यानं कृतम् । **पञ्चमे** — ब्रह्मणः स्वरूपं तटस्थलक्षणञ्च विदेचितम् ।

**षष्ठे** — लक्षणानां पृथक् प्रतिपादनं दर्शितम् । **सप्तमे** — शास्त्रयोनित्वादित्यस्य व्याख्यानं कृतम् । **अष्टमे** — सिद्धेऽपि शब्दसामर्थ्यं प्रदर्शितम् ।

**नवमे** — कार्यान्वयवादादिखण्डनं कृतम् । एवमस्य ग्रन्थस्य महती उपयोगिता वर्तते ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

वेदान्तशास्त्रे भाष्यात् परं प्रस्थानद्वयं प्रसिद्धम् । भामतीप्रस्थानं विवरण-प्रस्थानञ्च । तत्र विवरणप्रस्थानपोषकोऽयं ग्रन्थः । उभयोः प्रस्थानयोः कश्चिद्भेदोऽत्र प्रदर्श्यते । श्रोतव्य इत्यत्र न कोऽपि विधिः, विधिच्छायानि द्रष्टव्यः श्रोतव्य इत्यादीनि वचनानीति भामतीप्रस्थाने । श्रोतव्य इत्यत्र नियमविधिरिति विवरणप्रस्थानम्, मननिदिध्यासनाभ्यामङ्गाभ्यां श्रवणं नामाङ्गि विधीयत इति विवरणवाक्यात् । भामतीप्रस्थाने श्रवणादिषु निदिध्यासनप्रधानम् । विवरणे श्रवणं प्रधानम् । भामतीप्रस्थाने ब्रह्मणः प्रतिबिम्बो नाङ्गीक्रियते, अरूपत्वात् । विवरणे च प्रतिबिम्बोऽङ्गीक्रियते, शास्त्रप्रामाण्यात् । अत एवोपमा सूर्यकादिवदिति, एकधा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवद् इत्यादिशास्त्रात् ।

भामतीप्रस्थाने शाब्दापरोक्षता नाङ्गीक्रियते । विवरणप्रस्थाने च सन्निहित-विषयस्थले दशमस्त्वमसीत्यादिस्थलवच्छब्देनापि प्रत्यक्षप्रतीतिरङ्गीक्रियते इत्येवमादयो बहवो भेदा उभयप्रस्थानेऽवलोक्यन्ते, तत्र न विमतिः कार्या । यतः प्रत्यगात्मनि ब्रह्मणि एव वेदान्तानां तात्पर्यमुभयमतसिद्धं न विप्रतिपन्नम् । प्रक्रिया तावत् कल्पिता । अतः —

'यया यया भवेत् पुसां प्रवृत्तिः प्रत्यगात्मनि । सा सेह प्रक्रिया ज्ञेया' इत्यादि-वृद्धवचनप्रामाण्याद् उभयमतं साध्विति तत्त्वविदो वदन्ति । एतद्विषये युक्ति-प्रत्युक्तिप्रदर्शनं गौरवास्पदमिति तत्र प्रदर्श्यते । एवमस्य ग्रन्थस्यातिमहत्त्वं वर्तते ।

**ग्रन्थकारस्य परिचयः**

विवरणप्रमेयसङ्ग्रहग्रन्थस्य प्रणेता श्रीविद्यारण्यमुनिरस्ति । अस्य महायतेः पूर्वाश्रमस्य नाम माधवाचार्य आसीत् । अयं माधवाचार्यो महाशास्त्रार्थपण्डितो राजनीतिज्ञो राजनेता च । १३३५ तमे ईशवीये वर्षे अयं विद्वान् विजयनगरराज्यस्य स्थापनां कृतवान् तथा स्वयं तत्र मन्त्रिपदं गृहीतवान् । एतस्य सत्प्रयासेन बुद्धिबलेन च दक्षिणे यवनसाम्राज्यं शिथिलीबभूव । अस्य जन्म त्रयोदशशताब्द्यां बभूव चतुर्दश-शताब्द्यन्ते च विदेहमुक्तो बभूवेति वदन्तीतिहासविदः ।

पिंता श्रीमायणः, माता श्रीमती आसीत्, वेदभाष्यकारसायणो भोगनाथश्च द्वौ सहोदरौ बभूवतुः । बौद्धायनसूत्रोऽसौ भरद्वाजगोत्रो विप्रप्रवरः । स्वयमेव पराशर-माधवे ग्रन्थे स्वपरिचयं दत्तवान् असौ—

**श्रीमती जननी यस्य सुकीर्त्तिर्मायणः पिता ।**
**सायणो भोगनाथश्च मनोबुद्धी सहोदरौ ॥**
**बौद्धायनं यस्य सूत्रं शाखा यस्य च याजुषी ।**
**भारद्वाजं यस्य गोत्रं सर्वज्ञः स हि माधवः ॥**

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सायणशब्दोऽस्य कुलनाम । सर्वदर्शनसङ्ग्रहग्रन्थप्रारम्भे श्लोके अनेनैवोक्तम् —

श्रीमत्सायणदुग्धाब्धेः कौस्तुभेन महौजसा ।
क्रियते माधवार्येण सर्वदर्शनसङ्ग्रहः ॥
पूर्वेषामतिदुस्तराणि सुतरामालोच्य शास्त्राण्यसौ ।
श्रीमत्सायणमाधवः प्रभुरुपन्यासत् सतां प्रीतये ॥

माधवीयधातुवृत्तिग्रन्थारम्भेऽप्युक्तम् —

अस्ति श्रीसङ्गमक्ष्मापः पृथ्वीतलपुरन्दरः ।
तस्य मन्त्रिशिखारत्नमस्ति मायणसायणः ॥

अत्र पितुर्मायणनामनि सायणशब्दप्रयोगः सायणेति वंशनामेति सूचयति । वेदभाष्यकारोऽपि स्वकुलनाम्नैव सायण इति प्रसिद्धः ।

अस्याचार्यस्य त्रयो गुरवो बभूवुरिति तद्ग्रन्थावलोकनेन ज्ञायते । श्रीशङ्करानन्दः श्रीविद्यातीर्थः श्रीभारतीतीर्थश्च । विवरणप्रमेयारम्भे स्वगुरून् श्रीशङ्करानन्दान् स्मरति —

स्वमात्रयानन्दयदत्र जन्तून् सर्वात्मभावेन तथा परत्र ।
यच्छङ्करानन्दपदं हृदब्जे विभ्राजते तद् यतयो दिशन्ति ॥

तथा ग्रन्थान्ते श्रीविद्यातीर्थाय ग्रन्थं समर्पयन् वदति —

श्रीविद्यातीर्थगुरवे शुश्रूषाऽन्या न रोचते ।
तस्मादस्त्वेषा भक्तियुक्ता श्रीविद्यातीर्थपादयोः सेवा ॥

तथा जैमिनीयन्यायमालायां श्रीभारतीतीर्थं गुरुं स्तौति—

स भव्याद् भारतीतीर्थयतीन्द्रचतुराननात् ।
कृपामव्याहतां लब्ध्वा परार्ध्यप्रतिमोऽभवत् ॥

पञ्चदशीग्रन्थेऽपि श्रीशङ्करानन्दं प्रणमति —

नमः श्रीशङ्करानन्दगुरुपादाम्बुजन्मने ।
सविलासमहामोहग्राहग्रासैककर्मणे ॥

प्रथमं श्रीविद्यारण्यस्वामिनो गुरुः श्रीविद्यातीर्थ आसीत् । तद्देहावसाने सति श्रीविद्यातीर्थशिष्यात् श्रीभारतीतीर्थाद् विद्यामसौ जग्राह एवं वार्धक्ये उत्कटवैराग्यात् श्रीशङ्करानन्दस्वामिनः सकाशात् संन्यासदीक्षां जग्राहेति त्रयोऽस्य गुरवः इत्यत्र

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नास्ति विप्रतिपत्तिः । यद्यपि पूर्वाश्रमस्थः श्रीमाधव एव चतुर्थाश्रमस्थः श्रीविद्यारण्यमुनीश्वरोऽभूदित्यत्र न क्वचिदुल्लेखोऽस्ति, तथापि शिष्टपरम्पराश्रुतिरेव प्रबलं प्रमाणम् ।

एतेनाचार्यप्रवरेण बहवो ग्रन्था पाण्डित्यपूर्णा महत्त्वपूर्णाश्च विरचिताः सन्ति । यथा वेदान्ते—विवरणप्रमेयसङ्ग्रहः, बृहदारण्यकवार्तिकसारः, पञ्चदशी, जीवन्मुक्तिविवेकः, अनुभूतिप्रकाशः, अपरोक्षानुभूतिटीकां, ऐतरेयोपनिषद्दीपिका, तैत्तिरीयोपनिषद्दीपिका, छान्दोग्योपनिषद्दीपिका च ।

पुराणेषु— स्कन्दपुराणान्तर्गतसूतसंहिताया अद्वैततत्त्वप्रकाशपटीयसी विशदा टीका ।

दर्शनेषु—सर्वदर्शनसङ्ग्रहः ।

काव्येषु—शङ्करदिग्विजयः ।

स्मृतिषु—पराशरसंहितामवलम्ब्य पराशरमाधवकालमाधवसंज्ञकौ महानिबन्धौ ।

मीमांसायाम् —जैमिनीयन्यायमाला ।

व्याकरणे— माधवीयधातुवृत्तिः ।

अनेन विशालग्रन्थसमुदायेनास्य महामुनीश्वरस्यापूर्ववैदुष्यं प्रगाढपाण्डित्यञ्च प्रकाश्यते । यथैवगयं प्रागवस्थो विशालस्य विजयनगरराज्यस्य संस्थापको महाराजनेता मन्त्रिप्रवराग्रेसर आसीत्, तथैव संन्यासोत्तरकाले यतिचक्रचूडामणिः सुप्रसिद्धशृङ्गेरीमठस्य शङ्कराचार्यपीठेऽभिषिक्तः संन्यासिमण्डलेऽग्रसरो बभूव । शतसंवत्सरमायुष्यं लब्ध्वा अन्ते च विदेहमुक्तो बभूव ।

**श्रीपद्मपादाचार्याः**

श्रीमच्छङ्करभगवत्पादानां चतुर्षु शिष्येष्वन्यतमोऽयमाचार्यो भगवत्पादानुचरः प्रकृतित एव संसारात् परमविरक्तो महता भगवत्पादाग्रहेणादेशेन च पञ्चपादिकाख्यां व्याख्यां ब्रह्मसूत्रपञ्चपादभाष्यमाश्रित्य विरचितवान् । अस्याचार्यस्य श्रीमद्भगवत्पादसमकालिकस्य पञ्चपादिकाव्याख्या अतिप्रौढा परवर्त्तिव्याख्यातृणां मार्गनिर्देशिका बभूव । अयमाचार्यो दाक्षिणात्यः परमसिद्धो विद्यायामेव सदाभिरतः । पञ्चपादिकाव्याख्यारम्भे स्वयमेवाचार्यो ब्रवीति—

**पदादिवृन्तभारेण गरिमाणं बिभर्त्ति यत् ।**
**भाष्यं प्रसन्नगम्भीरं तद्व्याख्यां श्रद्धयाऽऽरभे ॥**

पदादिवृन्तभारेण गरिमाणमित्यनेन व्याख्येयविषयता भाष्यस्य दर्शिता । आपाततः प्रसन्नं प्रसादगुणयुक्तं विचारतो गम्भीरं भाष्यं श्रद्धया आस्तिक्यबुद्ध्या व्याख्यातुमारभे

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

इत्यर्थः । पदादिपदेन पदवाक्यादिविवक्षितम्, तदेव वृन्तं गुच्छं तस्य भारेणातिगुरु भाष्यमित्यर्थः ।

**श्रीमत्प्रकाशात्मयतिः**

अयमाचार्यः सम्प्रदायवित् सर्वशास्त्रपारङ्गतोऽद्वैतनिष्ठो विद्याविनयसम्पन्नः पञ्चपादिकाव्याख्यामाश्रित्य पञ्चपादिकाविवरणनामिकां व्याख्यां चकार । चतुःसूत्रीपञ्चपादिकां नववर्णविभक्तां विवृण्वन् अयमन्यानपि विषयान् विशालप्रतिभया स्वदेवदुर्लभपाण्डित्येन मीमांसितवान्, अद्वैतञ्च प्रतिष्ठापितवान् । अस्य परमपूज्यस्याचार्यस्य गुरवोऽनन्यानुभवनामान आचार्या बभूवुः । नमस्करोति च स्वमङ्गलश्लोके—

**वन्दे तमात्मसम्बुद्धस्फुरद्ब्रह्मावबोधतः ।**
**अर्थतोऽपि न नाम्नैव योऽनन्यानुभवो गुरुः ॥**

स्वरचनायाः स्वविद्याशुद्धिरेव प्रयोजनमित्यपि ब्रवीति—

**प्रकाशात्मयतिः सम्यक् प्राप्तविद्याबुभुत्सया ।**
**यथाश्रुतं यथाशक्ति व्याख्यास्ये पञ्चपादिकाम् ॥**
**विदितसकलवेद्यैर्न प्रशंसन्ति लोके**
**ग्रथितमपि महद्भिः किं पुनर्मादृशेन ।**
**इति विफलसमेऽस्मिन् वाग्व्ययेऽहं प्रवृत्तः**
**स्वमतिविमलतायै क्षन्तुमर्हन्ति सन्तः ॥**

विद्याविनयागर्वता अनेन सन्दर्भेण प्रकटिता भवति । एवमस्याचार्यस्य प्रस्थानप्रवर्तकत्वं प्रसिद्धम् । प्रक्रियायां पूर्वप्रसिद्धभामतीव्याख्यानाद् भाष्यमूलकात् क्वचित् क्वचिद् विवरणप्रस्थाने भेदो लक्ष्यते । तस्य चर्चा पूर्वमेव कृता ।

**विवरणप्रमेयसङ्ग्रहग्रन्थविषयाः**

अत्र भूमिकायां ग्रन्थस्यास्य विषयप्रकाशः सङ्क्षेपेण कर्त्तव्य इति किञ्चिदुच्यते । प्रथमे वर्णके श्रोतव्य इति नियमविधित्वमुपपादितम् । भामतीमते श्रवणमननिदिध्यासनानां दर्शनवज्ज्ञानरूपत्वेन पुरुषतन्त्रत्वान्न विधेयत्वम् । अतः श्रवणादिषु न कोऽपि विधिः । किन्तु विवरणमते श्रवणस्य विचाररूपत्वाद् विचारस्य विचार्य निर्णयाय प्राप्तत्वात् प्राप्तप्रापणरूपनियमविधिः सम्भवति । समन्वयसूत्रे विधित्वनिराकरणं तु द्रष्टव्य इत्यस्यैव न श्रोतव्य इत्यादेरपि । एवमनेकाभिर्युक्तिभिर्विवरणोक्तमेव नियमविधित्वमत्र सङ्ग्रहग्रन्थे आचार्येण

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विद्यारण्यमुनिना प्रतिपादितम् ।

श्रवणादिषु श्रवणमेव प्रधानम्, तदेव ब्रह्मसाक्षात्काररूपप्रधानोपायः प्राथम्येनोपात्तो मननं निदिध्यासनञ्च तदङ्गभूतम् । अत एकफलोपकारकाभ्यामङ्गाभ्यां मननिदिध्यासनाभ्यां श्रवणं नामाङ्गि विधीयते । उक्तञ्च सङ्ग्रहे पुराणवाक्यम्—

श्रोतव्यः श्रुतिवाक्येभ्यो मन्तव्यश्चोपपत्तिभिः ।
ज्ञात्वा च सततं ध्येय एते दर्शनहेतवः ॥
तत्र तावन्मुनिश्रेष्ठाः श्रवणं नाम केवलम् ।
उपक्रमादिभिर्लिङ्गैः भक्तितात्पर्यनिर्णयः ॥
सर्ववेदान्तवाक्यानामाचार्यमुखतः प्रियात् ।
वाक्यानुग्राहकन्यायशीलनं मननं भवेत् ॥
निदिध्यासनमैकाग्र्यं श्रवणे मननेऽपि च ।
निदिध्यासनसंज्ञञ्च मननं च द्वयं बुधाः ॥
फलोपकारकाङ्गं स्यात् तेनासम्भावना तथा ।
विपरीता च निर्मूलं प्रविनश्यति सत्तमाः ॥
प्राधान्यं मननादस्मिन् निदिध्यासनतोऽपि च ।
उत्पत्तावन्तरङ्गं हि ज्ञानस्य श्रवणं बुधाः ॥
तटस्थमन्यव्यावृत्त्या मननं चिन्तनं तथा ।
इति कर्त्तव्यकोटिस्थाः शान्तिदान्त्यादयः क्रमात् ॥ इति ।

भामतीप्रस्थाने च निदिध्यासनस्यैव प्राधान्यमङ्गीकृतम्, श्रवणोत्तरकाले जायमानत्वात् । विवरणमते मननिदिध्यासनाभ्यामङ्गाभ्यामुपकृतं वेदान्तवाक्यश्रवणमेव ब्रह्मविषयकमपरोक्षज्ञानजनकम् । शब्दस्यापि सन्निहितविषयस्थलेऽपरोक्षज्ञानजनकत्वात् ।

एवञ्च श्रवणस्य तात्पर्यनिर्णयरूपत्वान्नियमविधित्वं सम्भवति । आत्मदर्शनकामाय तादृशं वेदान्तवाक्यश्रवणं विधीयते । तथा च 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इत्यत्र विध्यर्थं कर्त्तव्येति पदमध्याहार्यम्, साधनचतुष्टयसम्पन्नेनाऽधिकारिणा कर्मफलमिहामुत्र गतमनित्यमिति विरक्तेन ब्रह्मविचारः कर्त्तव्यः । जिज्ञासापदेनात्र विचारो लक्ष्यते । एवञ्चेदं सूत्रं विधायकमेव नानुवादकम् । विचारस्य फलं ब्रह्मज्ञानम् । मुमुक्षुभिः मोक्षार्थं ब्रह्मज्ञानं कर्त्तव्यम् । ब्रह्मविदाप्नोति परम् । तरति शोकमात्मवित् । ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति इत्यादिश्रुतेः । निःशेषदुःखोच्छेदानन्दावाप्तिरूपमोक्षस्य सिद्धिर्ब्रह्मात्मैक्यसाक्षात्कारादेवेति । ब्रह्मात्मैक्यसाक्षात्कारादेव

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

इत्यर्थः । पदादिपदेन पदवाक्यादिविवक्षितम्, तदेव वृन्तं गुच्छं तस्य भारेणातिगुरु भाष्यमित्यर्थः ।

**श्रीमत्प्रकाशात्मयतिः**

अयमाचार्यः सम्प्रदायवित् सर्वशास्त्रपारङ्गतोऽद्वैतनिष्ठो विद्याविनयसम्पन्नः पञ्चपादिकाव्याख्यामाश्रित्य पञ्चपादिकाविवरणनामिकां व्याख्यां चकार । चतुः सूत्रीपञ्चपादिकां नववर्णविभक्तां विवृण्वन् अयमन्यानपि विषयान् विशालप्रतिभया स्वदेवदुर्लभपाण्डित्येन मीमांसितवान्, अद्वैतञ्च प्रतिष्ठापितवान् । अस्य परमपूज्यस्याचार्यस्य गुरवोऽनन्यानुभवनामान आचार्या बभूवुः । नमस्करोति च स्वमङ्गलश्लोके—

**वन्दे तमात्मसम्बुद्धस्फुरद्ब्रह्मावबोधतः ।**
**अर्थतोऽपि न नाम्नैव योऽनन्यानुभवो गुरुः ॥**

स्वरचनायाः स्वविद्याशुद्धिरेव प्रयोजनमित्यपि ब्रवीति—

**प्रकाशात्मयतिः सम्यक् प्राप्तविद्याबुभुत्सया ।**
**यथाश्रुतं यथाशक्ति व्याख्यास्ये पञ्चपादिकाम् ॥**
**विदितसकलवेद्यैर्न प्रशंसन्ति लोके**
**ग्रथितमपि महद्भिः किं पुनर्मादृशेन ।**
**इति विफलसमेऽस्मिन् वाग्व्ययेऽहं प्रवृत्तः**
**स्वमतिविमलतायै क्षन्तुमर्हन्ति सन्तः ॥**

विद्याविनयागर्वता अनेन सन्दर्भेण प्रकटिता भवति । एवमस्याचार्यस्य प्रस्थानप्रवर्तकत्वं प्रसिद्धम् । प्रक्रियायां पूर्वप्रसिद्धभामतीव्याख्यानाद् भाष्यमूलकात् क्वचित् क्वचिद् विवरणप्रस्थाने भेदो लक्ष्यते । तस्य चर्चा पूर्वमेव कृता ।

**विवरणप्रमेयसङ्ग्रहग्रन्थविषयाः**

अत्र भूमिकायां ग्रन्थस्यास्य विषयप्रकाशः सङ्क्षेपेण कर्त्तव्य इति किञ्चिदुच्यते । प्रथमे वर्णके श्रोतव्य इति नियमविधित्वमुपपादितम् । भामतीमते श्रवणमननिदिध्यासनानां दर्शनवज्ज्ञानरूपत्वेन पुरुषतन्त्रत्वान्न विधेयत्वम् । अतः श्रवणादिषु न कोऽपि विधिः । किन्तु विवरणमते श्रवणस्य विचाररूपत्वाद् विचारस्य विचार्य निर्णयाय प्राप्तत्वात् प्राप्तप्रापणरूपनियमविधिः सम्भवति । समन्वयसूत्रे विधित्वनिराकरणं तु द्रष्टव्य इत्यस्यैव न श्रोतव्य इत्यादेरपि । एवमनेकाभिर्युक्तिभिर्विवरणोक्तमेव नियमविधित्वमत्र सङ्ग्रहग्रन्थे आचार्येण

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विद्यारण्यमुनिना प्रतिपादितम् ।

श्रवणादिषु श्रवणमेव प्रधानम्, तदेव ब्रह्मसाक्षात्काररूपप्रधानोपायः प्राथम्येनोपात्तो मननं निदिध्यासनञ्च तदङ्गभूतम् । अत एकफलोपकारकाभ्यामङ्गाभ्यां मननिदिध्यासनाभ्यां श्रवणं नामाङ्गि विधीयते । उक्तञ्च सङ्ग्रहे पुराणवाक्यम्—

श्रोतव्यः श्रुतिवाक्येभ्यो मन्तव्यश्चोपपत्तिभिः ।
ज्ञात्वा च सततं ध्येय एते दर्शनहेतवः ॥
तत्र तावन्मुनिश्रेष्ठाः श्रवणं नाम केवलम् ।
उपक्रमादिभिर्लिङ्गैः भक्तितात्पर्यनिर्णयः ॥
सर्ववेदान्तवाक्यानामाचार्यमुखतः प्रियात् ।
वाक्यानुग्राहकन्यायशीलनं मननं भवेत् ॥
निदिध्यासनमैकाग्र्यं श्रवणे मननेऽपि च ।
निदिध्यासनसंज्ञञ्च मननं च द्वयं बुधाः ॥
फलोपकारकाङ्गं स्यात् तेनासम्भावना तथा ।
विपरीता च निर्मूलं प्रविनश्यति सत्तमाः ॥
प्राधान्यं मननादस्मिन् निदिध्यासनतोऽपि च ।
उत्पत्तावन्तरङ्गं हि ज्ञानस्य श्रवणं बुधाः ॥
तटस्थमन्यव्यावृत्त्या मननं चिन्तनं तथा ।
इति कर्त्तव्यकोटिस्थाः शान्तिदान्त्यादयः क्रमात् ॥ इति ।

भामतीप्रस्थाने च निदिध्यासनस्यैव प्राधान्यमङ्गीकृतम्, श्रवणोत्तरकाले जायमानत्वात् । विवरणमते मननिदिध्यासनाभ्यामङ्गाभ्यामुपकृतं वेदान्तवाक्यश्रवणमेव ब्रह्मविषयकमपरोक्षज्ञानजनकम् । शब्दस्यापि सन्निहितविषयस्थलेऽपरोक्षज्ञानजनकत्वात् ।

एवञ्च श्रवणस्य तात्पर्यनिर्णयरूपत्वान्नियमविधित्वं सम्भवति । आत्मदर्शनकामाय तादृशं वेदान्तवाक्यश्रवणं विधीयते । तथा च 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इत्यत्र विध्यर्थं कर्त्तव्येति पदमध्याहार्यम्, साधनचतुष्टयसम्पन्नेनाऽधिकारिणा कर्मफलमिहामुत्र गतमनित्यमिति विरक्तेन ब्रह्मविचारः कर्त्तव्यः । जिज्ञासापदेनात्र विचारो लक्ष्यते । एवञ्चेदं सूत्रं विधायकमेव नानुवादकम् । विचारस्य फलं ब्रह्मज्ञानम् । मुमुक्षुभिः मोक्षार्थं ब्रह्मज्ञानं कर्त्तव्यम् । ब्रह्मविदाप्नोति परम् । तरति शोकमात्मवित् । ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति इत्यादिश्रुतेः । निःशेषदुःखोच्छेदानन्दावाप्तिरूपमोक्षस्य सिद्धिर्ब्रह्मात्मैक्यसाक्षात्कारादेवेति । ब्रह्मात्मैक्यसाक्षात्कारादेव

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

दुःखात्मबन्धनिवृत्तिर्नान्यथा । तथा च बन्धस्य दुःखात्मकस्य ब्रह्मज्ञान-निवर्त्यत्वान्यथानुपपत्त्या आविद्यिकत्वं मिथ्यात्वञ्च मन्तव्यम् । मिथ्याभूतस्य प्रपञ्चस्यात्मनि अध्यासादेव प्रतीतिव्यवहारौ न सत्यौ । सत्यस्य तस्य ज्ञाननिवर्त्यत्वाभावाद्, ब्रह्मज्ञाने सत्यपि अनुवर्तनाद्, ब्रह्मज्ञानं निष्फलं तदर्थं साधनसम्पत्तिश्च निष्फला स्यात् । अतः सूत्रात् साक्षादनुक्तोऽपि सूत्रसूचितोऽध्यास एव प्रथमं वर्णनीय इति भगवान् भाष्यकारो युष्मदस्मद्विषयविषयिणोरित्यादिना अध्यासमेव व्युत्पादयति । एतेनाध्यासभाष्यं सूत्रासम्बद्धमिति शङ्का निरस्ता वेदितव्या । तथा च मोक्षः प्रयोजनं ब्रह्मज्ञानञ्च तत्साधनमिति विषयप्रयोजनसत्त्वाद् वेदान्तमीमांसाशास्त्रं पृथग् आरम्भणीयम् । तथा च प्रयोगो वेदान्तमीमांसाशास्त्रं सम्भावितविषयप्रयोजनमविद्यात्मकबन्धप्रत्यनीकत्वाद् जाग्रद्बोधवत् । विमतं शास्त्रमारम्भणीयम्, सम्भावितविषयप्रयोजनत्वात् कृष्यादिवद् इति । अत एव कर्मब्रह्ममीमांसयोरेकशास्त्रत्वपक्षोऽपास्तः । तथा मुमुक्षुभिर्ब्रह्मविचारः कर्त्तव्य एव ।

**अध्यासः**— स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासोऽध्यास इति लक्षणं भाष्ये कृतम् । आत्मानात्मनोऽध्यासः सूत्रसूचित एव । तथा हि निःशेषदुःखनिर्वर्तकत्वं तावद् ब्रह्मज्ञानस्य फलत्वसिद्धये सूत्रकारेणाङ्गीकृतम् । प्रमातृत्वकर्तृत्वभोक्तृत्वादिबन्धः सर्वोऽपि दुःखहेतुत्वाद् दुःखमेव । यद्ययं बन्धः पारमार्थिकः स्यात्, ज्ञानेन न निवर्तेत । ब्रह्मज्ञानञ्च निष्फलं स्यात् । अतो बन्धस्य ज्ञाननिर्वर्त्यत्वमङ्गीकार्यमिति तस्य मिथ्यात्वमागतम् । एवञ्चानात्मनो मिथ्यात्वमात्मन्यध्यासं विना नोपपद्यते । अतः प्रथमं भाष्यकारैरध्यास एव प्रदर्शितः ।

सूत्रसूचितोऽध्यासो न युक्तिसहः । तथा हि — आत्मानात्मानौ इतरेतरतादात्म्य-रहितौ क्वापीतरेतरभावरहितत्वात् तमःप्रकाशवत् । न च हेत्वसिद्धिः । विमतौ तादात्म्यशून्यौ विरुद्धस्वभावत्वात् तमःप्रकाशवत् । अत्र हेतुसिद्ध्यर्थम् । विमतौ विरुद्धस्वभावौ युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरत्वाद् देवदत्ततद्वैरिवद् आत्मात्मानौ विरुद्ध-स्वभावौ विषयविषयिभावाद् नेत्ररूपवदित्यादियुक्तिभिर्ग्रन्थे अध्यास आक्षिप्तः ।

**समाधानञ्चोक्तम्**—अध्याससामग्रीसत्त्वाद् आत्मानात्मनोरध्यासः सम्भवत्येव । उभयोः पदार्थत्वधर्मेण सादृश्यमादाय निरुपाधिको भ्रमः सम्भवति । सादृश्य-मन्तरेणापि पीतः शङ्ख इत्यादौ अध्यासदर्शनाद् इहापि तथाध्याससम्भवः । अथ तत्र रागपित्तोद्रेकादिसामग्री अस्ति चेदत्रापि अनाद्यविद्यारूपा सामग्री अस्त्येव । एव-ञ्चाविद्यावशादेव अध्यासः सिद्धः । अविद्या चानादिः । तथा चोक्तं भाष्ये मिथ्या-ज्ञाननिमित्तः सत्यानृते मिथुनीकृत्य अहमिदं ममेदमिति नैसर्गिकोऽयं लोकव्यवहारः ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

आत्मानात्मनोः परस्परमध्यासस्तद्धर्माणामपि इतरेतरस्मिन्नध्यासः सम्भवति । अनादित एवायमध्यासो बीजाङ्कुरप्रवाहवत् प्रवृत्तः । तस्यैवाध्यासस्याविद्यारूपस्य प्रहाणाय आत्मस्वरूपप्रतिपत्तये सर्वे वेदान्ताः प्रभवन्ति । एवमत्र ग्रन्थे अध्यासमाश्रित्य बहव आक्षेपास्तत्समाधानञ्चोक्तम् ।

**अज्ञानम्**— अज्ञानमध्यासहेतुः, तच्च सत्त्वेनासत्त्वेनोभयत्वेनानिर्वचनीयत्वमनादिभावरूपं ज्ञाननिवर्त्यमङ्गीकृतमद्वैतवेदान्ते । तत्र अहमज्ञः, मामहं न जानामीत्यादि प्रत्यक्षमेव प्रमाणम् । न च तत्र भावरूपत्वे विवदितव्यम् ।

विमतं प्रमाणज्ञानं स्वप्रागभावव्यतिरिक्त-स्वविषयावरण-स्वनिवर्त्य-स्वदेशगत-वस्त्वन्तरपूर्वकं भवितुमर्हति, अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वाद् अन्धकारे प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रकाशवदिति प्रयोगेण तस्य भावरूपत्वानुमानात् ।

तत्र ज्ञानमात्रस्य पक्षत्वे त्वनुवादज्ञाने हेत्वसिद्धिः स्यादिति प्रमाणेत्युक्तम् । धारावाहिकव्यावृत्तये विमतमिति । वस्तुपूर्वकमित्युक्तौ स्वाश्रयेणात्मादिना सिद्धसाधनता स्यात्, अतो वस्त्वन्तरेत्युक्तम् । तथा स्वाश्रयातिरिक्तसामग्रीं धर्मादिकं पूर्वज्ञानं प्रागभावञ्चावरोहक्रमेण स्वदेशेत्यादिविशेषणचतुष्टयेन निवर्तयति । एतावता च विवक्षितविशेषं भावरूपमज्ञानं सिद्ध्यति । चित्सुखीग्रन्थेऽपि चित्सुखाचार्यैरज्ञानस्य भावरूपत्वं साधितम् । तथा हि —

**देवदत्तप्रमा तत्स्थप्रमाभावातिरेकिणः ।**
**अनादेर्ध्वंसिनी मात्वादविगीतप्रमा यथा ॥** (चित्सुखी, का. १०)

विगीतं देवदत्तप्रमाणज्ञानं देवदत्तनिष्ठप्रमाऽभावातिरिक्तानादेर्निवर्तकं प्रमाणत्वाद् यज्ञदत्तादिप्रमाणज्ञानवदित्यादिप्रयोगेणाज्ञानस्य भावरूपत्वं साधितम् । एतच्च भावरूपमज्ञानमनाद्यनिर्वचनीयमात्मानमावृत्य विक्षेपरूपस्वशक्त्या जगद्रूपं ब्रह्माण्डं रचयति । एकस्मिन्नेवाद्वितीये ब्रह्मणि अज्ञानमेव नानात्वापादकम् । तच्चात्मानमेवावृणोति न तु जडम्, प्रमाणप्रयोजनाभावात् । इदमज्ञानमात्मनि अध्यस्तमेवेति नात्मनोऽसङ्गत्वभङ्गः । अध्याससम्बन्धिनो यावन्तो विषया विप्रतिपन्नास्तेषां समेषां समाधानं शास्त्रयुक्तिभिराचार्यैः कृतम् । अहङ्कारस्यानात्मत्वव्यवस्थापनं विज्ञानवादिमतखण्डनम्, आत्मनः स्वप्रकाशत्वसाधनमित्यादिबहवो विषयाः प्रथमवर्णके विवेचिताः सन्ति दिङ्मात्रमिह प्रदर्शितम् । द्वितीयवर्णके स्वयमेव ग्रन्थकारो वदति—

**आत्मा श्रोतव्य इत्यस्य विधेर्वेदान्तवाक्यगः ।**
**विचारो विषयः साक्षात् सन्निरूप्योऽत्र वर्णके ॥**

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

वेदान्तव्यवधानेन ब्रह्मैक्यं विषयो विधेः ।
निरूपितः पूर्वस्मिन् वर्णके सप्रयोजनः ॥
वेदान्ता यदि शून्याः स्युर्विषयेण फलेन च ।
तदा दूरे तद्विचारोऽतस्तयोः पूर्वमीरणम् ॥
सम्भविते विचारेऽद्य पूर्वमीमांसया स किम् ।
गतो न वेति सन्देहे निर्णयोऽत्राभिधीयते ॥

एवञ्चात्र वर्णके श्रोतव्य इति विधिविचारप्रसङ्गे सङ्क्षेपेण पूर्वमीमांसा-पदार्थसङ्ग्रहः कृतः । विधिस्वरूपमुक्त्वा वेदान्तानां सिद्धे ब्रह्मणि प्रतिपादकत्वं विवेचितम् । उत्तरमीमांसा च न पूर्वमीमांसया गतार्थेत्यादिविषया विशदरूपेण विवेचिताः ।

तृतीये वर्णके अथातो ब्रह्मजिज्ञासेति सूत्रार्थो विवेचितः । प्रथमद्वितीयवर्णकयो-र्वेदान्तमीमांसाशास्त्रारम्भः कर्तव्य इति विस्तरेण निरूपितम् । अत्र च प्रथमसूत्रस्य पदशो व्याख्यानं कृतम् ।

तृतीयवर्णके सूत्रपदव्याख्यामुखेन तम् ।
शास्त्रारम्भं दृढं कर्तुं पदार्थोऽत्र विचार्यते ॥

**पृथक् शास्त्रारम्भः**—अथातो ब्रह्मजिज्ञासेत्यादि-ब्रह्ममीमांसाशास्त्रे पूर्वतन्त्रस्य कथमपि उपयोगो नास्ति । पूर्वतन्त्रे अथातो धर्मजिज्ञासेत्यत्र वेदाध्ययनानन्तरं धर्मजिज्ञासा कर्त्तव्या । वेदाध्ययनं तु समानम् । कर्मावबोधानन्तर्यमपि नाथशब्दार्थः, कर्मणां ब्रह्मजिज्ञासायामहेतुत्वात् । सत्यपि कर्मावबोधे ब्रह्मजिज्ञासाया अदर्शनाद् असत्यपि तस्मिन् ब्रह्मजिज्ञासादर्शनाद् अन्यदेव किञ्चित् पुष्कलकारणमन्वेष्टव्यं यदनन्तरं ब्रह्मजिज्ञासा भवन्ती भवत्येव । तच्च कारणं साधनचतुष्टयमेव ।

अथ व्युत्पत्त्यादिसिद्धये पूर्वतन्त्रापेक्षा तदपि न, तत्रत्यपूर्वमीमांसायां वर्णित-न्यायानां व्युत्पत्तीनाञ्चात्रानपेक्षणात् । तदपेक्षायामपि न पूर्वतन्त्रेण गतार्थता । यथा पदपदार्थव्युत्पत्त्यर्थशब्दानुशासनशास्त्रस्यापि सर्वत्रापेक्षणान्न तेन सर्वेषां शास्त्राणां शब्दानुशासनगतार्थता, अग्निहोत्रादिकर्मणां पूर्वतन्त्रे प्रतिपादितानाञ्चाज्ञानापेक्षणात् । पूर्वतन्त्रप्रथमपादस्य चोभयोस्तन्त्रयोः समानत्वात् तदपेक्षायामपि न धर्मजिज्ञासाया आनन्तर्यप्रसङ्गः । एवं कथमपि पूर्वतन्त्रानन्तर्यं न सम्भवति ।

**उपासनाया उपयोगः**—अथातो ब्रह्मजिज्ञासेत्यत्र ब्रह्म निर्गुणं निर्विशेषं जिज्ञास्य-मुक्तम् । तत्र सगुणब्रह्मोपासनानां मानसक्रियारूपाणां चित्तस्थैर्यार्थमपेक्षितानां न विरोधः । एवं ब्रह्मजिज्ञासायामुपासनानामुपनिषदि वर्णितानां प्रसङ्गसङ्गतिः ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ननु तर्हि न कर्मणां कथमपि ब्रह्मविचार उपयोग इति चेत्, न, कर्मणां उपासनानाञ्च ब्रह्मविचारसाध्यब्रह्मविद्यायामारादुपकारकत्वात् । तदेतत् सर्वापेक्षया यज्ञादिश्रुतेरश्ववदिति सूत्रे भाष्ये व्याख्यातम् । यज्ञादिश्रुतिः—तमेतमात्मानं ब्रह्मणा विविदषन्ति यज्ञेन दानेन तपसेत्यादि । तत्र भामतीकारमते यज्ञादिकर्मणां ब्रह्म-विविदिषायामन्वयः । कर्मानुष्ठानेन निष्कामेन पापक्षालनं ततोऽन्तःकरणशुद्धिः । ततो ब्रह्मजिज्ञासोदयः । एवमुपासनानामपि चित्तस्थिरत्वे हेतुत्वम् । 'ज्ञानमुत्पद्यते पुंसां क्षयात् पापस्य कर्मणः' इत्यादिस्मृतेः कर्मणो ज्ञानोत्पत्तौ विनियोगः स्मर्यते ।

तत्र पक्षद्वयं कर्मणां निष्काममनुष्ठीयमानानां विविदिषोत्पादने उपक्षयः । विविदिषेत्यत्र विद्धातोः सनर्थेच्छायां कर्मणामन्वयः । प्रत्ययार्थस्य प्राधान्यात् तत्रैवान्वयो युक्त इति भामतीकारः । विवरणे पुनः अश्वेन जिगमिषतीत्यादौ धात्वर्थे गमन एव अश्वस्यान्वयदर्शनाद् यज्ञादिकर्मणां संस्कारोत्पादनद्वारा ब्रह्म-विद्यायामन्वयः ।

उभयोर्मते चित्तशुद्धिद्वारैव ज्ञानहेतुत्वं कर्मणां नान्यथा । ननु विशुद्धिद्वारेण ज्ञानहेतुत्वे संस्कारविविदिषापक्षयोः को भेदः ? उच्यते-श्रवणमननिदिध्यासना-भ्यासादिसहकारिकारणसम्पत्तावेव संस्कारो विज्ञानं साधयति । तदभावे सत्यभ्युदयमेव साधयति । विविदिषायां तु विज्ञानस्य कर्मफलत्वात् फल-पर्यन्तसाधनानि सम्पाद्यापि विज्ञानं जनयतीति विशेषः । न चैतावता पूर्वतन्त्रापेक्षा ब्रह्मविचारस्य । जन्मान्तरानुष्ठितैरपि कर्मभिरन्तःकरणशुद्धौ ज्ञानोदयदर्शनात् । ननु तर्हि इह वा जन्मान्तरे वा ब्रह्मविद्योत्पत्तौ कर्माण्यपेक्ष्यन्त एवेति चेत्, न, ब्रह्मविद्यायां साक्षात् साधनाभावाद् विविदिषोत्पादनद्वारा संस्कारोत्पादनद्वारा वा दूरत उपकारो भवतु चेत्, न विरोधः ।

एवंविधा बहवो गूढा विचारा विवरणप्रमेयसङ्ग्रहग्रन्थे पाण्डित्यपूर्णशैल्या ग्रन्थकारेण पूर्वाचार्योक्तानुमितसत्तर्कैः स्वप्रतिभोत्थयुक्तिभिश्च प्रतिपदिताः सन्ति । जिज्ञासुभिस्तत्रैवावगन्तव्याः । इह भूमिकायां तत्कथनमनुवादमात्रं स्यात् । दिग्-दर्शनाय केचिद् विषया अत्रोपात्ताः ।

एवं चतुर्थादिषु वर्णकेष्वपि भाष्यपञ्चपादिकाविवरणतत्त्वप्रदीपनादिग्रन्थोक्तानां प्रमेयाणां चारुतरः सङ्ग्रहो ग्रन्थकारेण श्रीविद्यारण्यमुनीश्वरेण कृत इति सर्वथा प्रशंसनीयोऽयम् ।

सर्वदर्शनसङ्ग्रहग्रन्थे सर्वेषां चार्वाकप्रभृतिदर्शनानां तत्तत्सिद्धान्तानुसारं यथाव-दुपपादनमनेन विदुषा कृतमित्येतद् अपूर्व एव कश्चिन्नूतनो प्रयासः ।

पञ्चदशी वेदान्तसिद्धान्तप्रक्रियाज्ञानाय श्लोकबद्धा विद्वत्समुदाये अद्वैतवेदान्त-जिज्ञासुभिर्महामणिमालावत् कण्ठीकृता ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

एवं जैमिनीयन्यायमाला अपि पूर्वमीमांसाशास्त्रज्ञैरन्यैश्च मालीकृतैव । एवमस्य यावन्तोऽपि ग्रन्थास्तेषु एकैकमपि अस्य महामुनेर्विदुषः कालजयिकीर्तिकरमिति निश्चप्रचम् ।

विवरणप्रमेयसङ्ग्रहस्य काचित् संस्कृतभाषानिबद्धा टीका नोपलब्धेति मम मनसि अस्य ग्रन्थस्य टीकालेखनविचारो जातः, किन्तु अध्ययनाध्यापनव्यग्रतया नाशक्नुवं कर्तुमिति टिप्पण्या भूमिकया च सङ्क्षिप्तया मया सम्पादितोऽयं महान् ग्रन्थः ।

अस्य ग्रन्थस्य हिन्दीभाषाटीका प्रकाशिता विद्यते । इयं टीका स्थाने स्थाने हिन्दीभाषाटिप्पण्या च विभूषिता मूलार्थावगमे समर्थेति मन्ये, तथापि संस्कृतटीका अपेक्षिताऽस्ति । हिन्दीटीका व्याकरणादिशास्त्रपारङ्गतश्रीललिताप्रसादडबराल-महोदयेन कृताऽस्ति, भाषानुवादेनास्य विदुषः शास्त्रपारङ्गतत्वं सुस्पष्टं प्रतीयते । स्थाने स्थाने विषयाः सुस्पष्टं प्रतिपादिताः सन्ति । तस्य विदुषश्चरणौ नमामः, येन ग्रन्थस्यार्थावबोधने महत् सारल्यं जातम् । एवमस्य ग्रन्थस्य भूमिकामुपसंहरन्तो वयं श्रीविश्वनाथस्य भगवतः सान्नपूर्णस्य चरणौ नमामः ।

श्रीगिरिवरराजसुतासनाथितेन सकलसुरराजविराजिताजितेन श्रीविश्वनाथेन भगवता पालितायां तत्त्वज्ञानप्रकाशिकायां श्रीकाशिकायामनादिकालादेव गीर्वाण-वाणीस्वाध्यायप्रवचनपरम्परा देवकल्पैर्गुरुसम्प्रदायैः सम्प्रत्यपि जीवन्ती जगद-वलोकयन्ती सकलविद्याविधानबन्धुरा अवलोक्यते । तत्र पूर्वं राजकीयसंस्कृत-महाविद्यालयनाम्ना प्रसिद्धा संस्था विद्वन्मूर्धन्यैर्धन्यैस्तत्तच्छास्त्राम्बोधिपारङ्गतैः शास्त्रमूर्तिभिरधिष्ठिता विविधविद्याजिज्ञासुभिरन्तेवासिभिर्विलसिताऽऽसीत् । तत्र यथार्थनामधेयैर्विश्वविश्रुतविमलयशोराशिभिः संस्कृतवाङ्मयनदीष्णैः संस्कृत-भाषाशास्त्रानुरक्तैः, उत्तरप्रदेशमुख्यमन्त्रिपदारूढैः **श्रीसम्पूर्णानन्द**महोदयैस्तथा विद्वत्कुलप्रसूतैः संस्कृतवाङ्मयविशारदैर्विद्वत्कुलपूजितैः संस्कृतशास्त्रनिष्ठा-वद्भिरनेकमहनीयपदारूढैर्विमलविततकीर्तिभिः पण्डित**श्रीकमलापतित्रिपाठि**-चरणैस्तत्कालीनशिक्षामन्त्रिपदविभूषितैः सैव संस्था प्राच्यविद्यापरिवर्धनाय संस्कृत-विश्वविद्यालयरूपतामानीता । नाम च **वाराणसेयसंस्कृतविश्वविद्यालय** इति जातम् । तस्यैव विश्वविद्यालयस्य नाम इदानीं तेषामेव महानुभावानामुपकारराशिं स्मारयति नाम्ना **सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालय** इति । सोऽयं सम्पूर्णानन्द-संस्कृतविश्वविद्यालयो जगत्यामपूर्वः स्वगौरवात् प्रतिदिनमभ्युन्नतिं गच्छन् दृश्यते ।

अयं सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयो वेदवेदाङ्गदर्शनपुराणेतिहासादिविविध-प्राच्यप्रतीच्योभयविधविद्याः प्रकाशयन् अधिकारिभिरभिरूपपादपमतिदिशन्

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सर्वशास्त्रधुरन्धरैर्विदितवेदितव्यैः परापरज्ञैः शास्त्रावगाहननिपुणमहामतिभिः शोभमानः कल्पतरुरिव दृश्यते सुरगणसेवितः ।

अयं **श्रीगोपीनाथकविराज-पण्डितश्रीरघुनाथशास्त्रि-पण्डितश्रीराजेश्वर-शास्त्रिद्रविण-पण्डितश्रीबदरीनाथशुक्ल-पण्डितश्रीरामप्रसादत्रिपाठि-पण्डित-श्रीदेवस्वरूपमिश्र-पण्डितश्रीरामयलशुक्ल-पण्डितश्रीवशिष्ठत्रिपाठिप्रभृतिभिः** सर्वशास्त्रदेवदुर्लभवैदुष्यविभूषितैर्भूषितः सम्प्रत्यपि तदनुयायिभिर्विद्वन्मूर्धन्यैर्यथा-वत्पूर्वसिद्धपरम्परां पालयद्भिः सम्प्रदायविद्भिर्विभूष्यते ।

अत्र सर्वशास्त्रमहानिधिभूते विश्वविद्यालये बहव आचार्या विद्यां गृहीत्वा दिक्षु विदिक्षु विद्यासमृद्धिं प्रकाशयन् प्रकाशयन्ति चाग्रे प्रकाशयिष्यन्ति च । अत्र च बहवो मान्या विश्वविश्रुतश्रवसो विद्वांसः **श्रीमदादित्यनाथझा-पण्डितश्रीसुरति-नारायणमणित्रिपाठि-पण्डितश्रीगौरीनाथशास्त्रि-पण्डितश्रीकरुणापतित्रिपाठि-पण्डितश्रीबदरीनाथशुक्ल-श्रीवेङ्कटाचलम्-पण्डितश्रीमण्डनमिश्र-पण्डित-श्रीराममूर्तिशर्मप्रभृतयः** कौलपत्यं निर्वहन्तः स्ववैदुष्येन स्वप्रशासनकौशलेन च विख्यातिमुपागमन् । अस्य च महिमानं मण्डयन्तो बहुमानेन ते तत्रभवन्तः श्रद्धया स्मर्यन्ते ।

किं बहुना, अस्य विश्वविद्यालयस्य गौरवं यशः श्रीरित्येतत् सर्वमेव विश्वातिशायीति नास्ति सन्देहलेशोऽपि । तदस्मिन्नेव कुलपतिकुले सम्प्रति महनीयकुलपतिपदे विराजमानो विद्योततेतरां प्रो० कालियामहाशयः । श्रीमतः **प्रो.अशोककुमारकालियामहाभागान्** विशिष्टाद्वैतवेदान्तनिष्णातान् महाविदुषो नमामि येषां कुलपतित्वे ग्रन्थोऽयं प्रकाश्यतां नीयते ।

धन्यवादप्रस्तावे सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयस्य पूर्वकुलपतीन् **श्रीमण्डनमिश्रमहोदयान्** नमस्यन् स्मरामि, येषां कौलपत्ये ग्रन्थस्यास्य सम्पादनं स्वीकृतमासीत् । विदुषां श्रीमिश्रमहाभागानामपि अपारः स्नेह आसीत् । ते च करुणापूर्णदृष्टयः सर्वोपकारपरायणाः संस्कृतशास्त्रनिष्ठाः संस्कृतप्रचारप्रसाराय त्यक्तजीवना आसन् ।

अतः परं परमविदुषो विद्वन्मूर्धन्यान् धन्यान् प्रकाशननिदेशकान् व्याकरण-साहित्यादिशास्त्राम्बुधिपारङ्गतान् परमोदारचरितान् सरलमृदुस्वभावान् सत्यवादिनः **डॉ.हरिश्चन्द्रमणित्रिपाठिमहाभागान्** भूयो भूयश्च धन्यवादान् तेभ्यो वितरामि । ते च ग्रन्थसम्पादने जातविलम्बं क्षमन्तामिति विश्वसिमि । अतः परं सहसम्पादकान् **डॉ. ददन-उपाध्यायान्** साहित्यादिशास्त्रनिष्णातान् कार्यकुशलान् अतिश्रम-

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

यत्नशीलान् सुहृद्भूतान् विदुषो बहुभिराशीर्वचोभिः सस्नेहं वर्धयामि, ते च सपरिवारं सुखिन आयुष्मन्तश्च भवन्त्विति ।

ग्रन्थस्यास्य नयनाभिरामं शुद्धं स्पष्टं शीघ्रं च मुद्रणं विधाय समाजस्यास्माकं च महान् उपकारः कृतः, एतदर्थं रत्ना-आफ़सेट्ससञ्चालकाय **डॉ. विपुलशङ्कर-पण्ड्या**महाशयाय धन्यवादं शुभाशीराशिं वितरामि ।

अन्ते च यथा तथा सम्पादितमिमं महनीयं ग्रन्थं श्रीभवानीविश्वनाथचरणेषु समर्पयन् अन्यांश्चोपकारकेभ्यो धन्यवादान् वितरन् विरमामि ।

**वाराणसी**
श्रावणशुक्ला पूर्णिमा
२०६२ तमो विक्रमाब्दः
(१९-८-२००५ ई.) ।

विदुषां वशंवदः
**पारसनाथद्विवेदी**
आचार्यः, वेदान्तविभागस्य
सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालये

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

# विषयानुक्रमणिका

## प्रथमसूत्रे प्रथमं वर्णकम्


| | |
|---|---|
| मङ्गलाचरणम् | १ |
| श्रवणविधिविचारः | २ |
| श्रवणविधित्वनिर्णयः | १० |
| ब्रह्मविचारस्य कर्तव्यता | २२ |
| प्रपञ्चस्याविद्यात्मकतायाः सूत्रद्वारा सूचनम् | २८ |
| अध्यासे पूर्वपक्षः | ३५ |
| तमसो भावत्वसाधनम् | ४१ |
| अध्यासप्रतिपादनम् | ४७ |
| अध्यासे उत्तरपक्षः | ५२ |
| कार्याध्यासस्यानादित्वविचारः | ५५ |
| अध्यासं प्रति भावरूपाज्ञानस्योपादानता | ६१ |
| अज्ञाने प्रमाणनिरूपणम् | ६८ |
| अज्ञानस्यानात्मानावरकत्वविचारः | ७८ |
| अनावरणेऽज्ञातत्वोपपत्तिः | ८५ |
| आवरणपदार्थविचारः | ८८ |
| अज्ञानशब्दे प्रविष्टस्य नञ्शब्दस्यार्थः | ९० |
| सम्बन्धस्य कल्पितत्वसाधनम् | १०२ |
| अहमिदमित्यादावध्यासस्योपपत्तिः | १०३ |
| अध्यासलक्षणम् | १०७ |
| अख्यातिवादनिरासः | ११२ |
| पदपदार्थसम्बन्धे बौद्धाक्षेपः | १३२ |
| शब्दादर्थस्मृतौ बौद्धाक्षेपनिरासः | १३५ |
| अन्यथाख्यातिनिरासः | १४० |
| अध्यासनिरूपणे आत्मख्याति निरासः | १४४ |
| मायाविद्ययोर्भेदनिरासः | १५४ |
| बाधनिरूपणम् | १६० |
| स्वाप्नज्ञानस्य भ्रमत्वोपपत्तिः | १६२ |


CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नामोपासनायां भ्रमत्वनिरासः १६७
शून्यवादखण्डनम् १६९
आत्मनि अहङ्कारादिप्रपञ्चाध्यासोपपत्तिः १७६
आत्मनः स्वयंज्योतिष्ट्वोपपत्तिः १७८
अज्ञानाश्रयनिरूपणम् १८६
आत्मनोऽविद्याविषयत्वोपपत्तिः १९५
अहंप्रत्ययस्य गौणत्वनिरासः १९७
प्रत्यगात्मन्यध्यासोपपत्तिः २०५
अहङ्कार आत्मेति प्रभाकरमतोत्थापनम् २०६
तस्य खण्डनम् २१५
सुषुप्तावहङ्कारानवभासोपपत्तिः २३३
स्फटिके लौहित्यमिथ्यात्वोपपत्तिः २३६
जीवस्याहङ्कारस्थप्रतिबिम्बत्वनिरूपणम् २४१
अवच्छेदवादनिरासः २५३
प्रतिकर्मव्यवस्थोपपत्तिः २५९
विज्ञानवादिमतखण्डनम् २७७
सौगतकृतं प्रभाकरमतखण्डनम् २८६
आत्मनः स्वप्रकाशत्वोपपत्तिः ३१३
अध्यासे प्रमाणविचारः ३१७
देहात्मनोस्तादात्म्योपपत्तिः ३२०

## प्रथमसूत्रे द्वितीयवर्णकम्

पूर्वमीमांसात उत्तरमीमांसाया गतार्थत्वशङ्का ३९८
शास्त्रारम्भे मतान्तरेण पूर्वपक्षः ४०६
सिद्धान्तैकदेशिमते ब्रह्मजिज्ञासासूत्रस्यावतारणम् ४०७
अन्यसिद्धान्तैकदेशिना शास्त्रारम्भसमर्थनम् ४१५
पूर्वपक्षिमते शास्त्रारम्भखण्डनम् ४१७
विधिवादः ४२३
शास्त्रारम्भे पूर्वपक्षः ४३८
शास्त्रारम्भपूर्वपक्षस्य समाधानम् ४४३
पूर्वमीमांसारम्भे पूर्वपक्षः सिद्धान्तश्च ४४६
द्वितीयसूत्रस्यापि वेदैकदेशविचारपरत्वकथनम् ४५४

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

भावना तद्भेदाश्च ४५५
चोदनापदार्थनिरूपणम् ४५६
वेदान्तानां ब्रह्मपरत्वम् ४५९
शास्त्रारम्भे प्रभाकरमतम् ४६२
शास्त्रारम्भे प्रभाकरमतखण्डनम् ४६५

## प्रथमसूत्रे तृतीयवर्णकम्

अथशब्दार्थविचारः ४७७
अध्ययनविधावधिकार्यपेक्षा ४९१
अध्ययनविधावध्यापनविधिप्रयुक्तत्वम् ५००
प्रभाकरमतनिराकरणम् ५०७
अध्ययने स्वविधिप्रयुक्तता ५०९
अध्यापनस्यानित्यता ५१२
अध्ययने नित्यत्वकल्पनम् ५१५
अध्यापने नित्यत्वशङ्का ५२०
अध्यापने नित्यत्वनिरासः ५२२
उपनयनाध्ययनेऽधिकारादिविधित्वनिरासः ५३०
अध्ययनविधेर्दृढीकरणम् ५३३
अध्ययनविधेरक्षरग्रहणपर्यन्तता ५४०
धर्मविचारे क्रतुविधिप्रयुक्तत्वम् ५४१
अथशब्दस्य आनन्तर्यार्थकता ५४५
ब्रह्मजिज्ञासायां पूर्वमीमांसाया अनपेक्षा ५५०
ब्रह्मज्ञाने कर्मणामुपयोगिता ५५७
संन्यासाधिकारनिरूपणम् ५७०
ज्ञानकर्मसमुच्चयनिराकरणम् ५७४
अथशब्दस्य क्रमार्थत्वनिरासः ५८०
अथशब्दस्याधिकारिविशेषणार्थकता ५८४
अतःशब्दस्य हेत्वर्थता ५९२
नित्यानित्यवस्तुविवेकस्य फलम् ५९४
ब्रह्मज्ञानस्य पुरुषार्थता ५९६
ब्रह्मजिज्ञासायां षष्ठीसमासः ५९७
ज्ञानस्यान्तःकरणपरिमाणरूपता ६०१

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

## प्रथमसूत्रे चतुर्थवर्णकम्


| | |
|---|---|
| प्रयोजनविषयसम्बन्धाक्षेपः | ६०६ |
| शब्दे एवार्थप्रमितिहेतुता | ६१२ |
| आत्मरूपेण ब्रह्मणः प्रसिद्धिः | ६१८ |
| देहात्मवादिमतनिरूपणम् | ६२१ |
| वादिमतनिरूपणं तत्खण्डनञ्च | ६२५ |
| देहात्मवादिमतखण्डनम् | ६२८ |
| इन्द्रियाणां गोलकरूपत्वस्याभावः | ६३४ |
| इन्द्रियाणामहङ्कारकार्यत्वस्य खण्डनम् | ६३७ |
| इन्द्रियाणां भौतिकत्वखण्डनम् | ६३८ |
| इन्द्रियाणां प्राप्यकारिता परिच्छिन्नता च | ६४२ |
| मनसः सावयवत्वम् | ६४४ |
| मनसः सावयवत्वं परिच्छिन्नत्वञ्च | ६४६ |
| आत्मनः स्वयंप्रकाशता | ६४८ |
| आत्मनः विषये विप्रतिपत्तयः | ६५० |
| वादिमतखण्डनम् | ५५७ |
| देहात्मवादिमतखण्डनम् | ६६० |


## द्वितीयसूत्रम्


| | |
|---|---|
| पूर्वसूत्रेण सङ्गतिः | ६६२ |
| ब्रह्मणः स्वरूपतःस्थलक्षणे | ६६३ |
| यतःशब्देन द्विविधस्य कारणस्य विवक्षा | ६६८ |
| परिणामवादस्य खण्डनम् | ६७२ |
| वादिनां मते प्रपञ्चस्य भेदः | ६८४ |
| ब्रह्मणः लक्षणद्वयस्योपपत्तिः | ६८८ |
| जन्मादिषु वृद्ध्यादिविकाराणामन्तर्भावः | ६९२ |
| ब्रह्मपरिणामवादस्य निरासः | ६९४ |
| मायायाः निर्वचनम् | ७०२ |
| मतभेदेन जगदुपादानत्वनिरूपणम् | ७०५ |
| स्वभावादिवादिनां मतनिराकरणम् | ७१० |


CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ब्रह्मणि युक्त्यनुभवयोरपेक्षा ७२०
सत्यादिवाक्ये ब्रह्मस्वरूपबोधकत्वम् ७२६
ब्रह्मणः आनन्दादिस्वरूपस्य कथनम् ७२९

## तृतीयसूत्रे प्रथमं वर्णकम्

वेदपौरुषेयत्वस्याशङ्का ७३६
वेदे पौरुषेयत्वस्याशङ्कायाः परिहारः ७४५
ब्रह्मणि वेदोपादानत्वप्रयुक्तसर्वज्ञत्वम् ७५१

## तृतीयसूत्रे द्वितीयं वर्णकम्

सर्वज्ञे ब्रह्मणि शास्त्रैकगम्यत्वम् ७५५

## चतुर्थसूत्रे प्रथमं वर्णकम्

ब्रह्मणि वेदान्तस्याप्रमाणत्वम् ७५९
वेदान्तानामद्वितीयब्रह्मणि तात्पर्यम् ७६५
वेदान्तेषु ब्रह्मप्रतिपादकता ७६९
'तत्त्वमसि' इत्यादिवाक्यानामखण्डार्थकता ७७२
वेदे निरपेक्षप्रामाण्योपपादनम् ७७८
वेदान्तानां ब्रह्मण्येव प्रामाण्यम् ७८५

## चतुर्थसूत्रे द्वितीयं वर्णकम्

कार्याङ्गरूपेण वेदान्ते ब्रह्मप्रतिपादकत्वम् ७९१
जीवब्रह्मणोर्भेदस्य निराकरणम् ८०१
कर्मभिर्मिथ्याज्ञाननिवृत्तेरभावः ८०४
मोक्षेऽनित्यत्वस्याशङ्का ८०८
जीवब्रह्मणोरेकताया उपपादनम् ८०९
भेदाभेदवादस्य निरासः ८११
ब्रह्मप्राप्तेः स्वरूपम् ८२६
क्रियापूर्वकं ब्रह्मणोऽप्राप्तिः ८२७

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

क्रियायां संयोगविभागातिरिक्तत्वम् ८३५
ज्ञाने क्रियाया वैलक्षण्यम् ८३८
ध्यानस्मरणयोर्वैलक्षण्यम् ८४३
ध्याने वस्तुविषयत्वस्य खण्डनम् ८४८
ध्यानमवस्तुविषयः ८५०
ध्याने पुरुषप्रयत्वस्यापेक्षा ८५३
ज्ञानध्यानयोर्वैषम्यस्योपसंहारः ८५७
अभिहितान्वयवादेऽपि वेदान्तानामनुपपत्त्यभावः ८६०
अन्विताभिधानवादे शक्तिग्रहविचारः ८६५
प्रभाकरमतस्य खण्डनम् ८७८
अविद्याप्रयुक्तशरीरादेः सम्बन्धः ८८५
संसारस्य तत्त्वज्ञानान्निवृत्तिः ८८७
विद्यया संसारनिवृत्तिः ८९०
भेदाभेदवादस्य खण्डनम् ८९२
जीवब्रह्मणोरभेदः ८९५
वेदान्तानां ब्रह्मण्येव पर्यवसानम् ८९८

**परिशिष्टम्**

समुदाहृतश्लोकानुक्रमणी ९०३
स्मृतग्रन्थग्रन्थकारानुक्रमणी ९०५

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ॐ नमः परमात्मने

श्रीविद्यारण्यमुनिप्रणीतः

# विवरणप्रमेयसङ्ग्रहः

[ भाषानुवादसहितः ]

## मङ्गलाचरणम्

स्वमात्रयाऽऽनन्दयदत्र [1]जन्तून् सर्वात्मभावेन तथा परत्र ।
यच्छङ्करानन्दपदं हृदब्जे विभ्राजते तद्यतयो विशन्ति ॥ १ ॥
भाष्यटीकाविवरणं तन्निबन्धनसङ्ग्रहः ।
[2]व्याख्यानव्याख्येयभावक्लेशहानाय रच्यते ॥ २ ॥

---

वदनविनिर्जितशारदसुधामयूखप्रभाबिम्बाम् ।
सरसिजमनोज्ञनयनां बालां वन्दे सतीमम्बाम् ॥ १ ॥
भाष्यस्य टीकाविवृतेः प्रमेयसङ्घस्य श्रीमाधवगुम्फितस्य ।
गुरून् प्रणम्याऽर्थप्रकाशनाय भाषां विधत्ते ललिताप्रसादः ॥ २ ॥

इस लोक में अपनी मात्रा द्वारा और परलोक में सर्वात्मता द्वारा सब प्राणियों को आनन्द दे रहा जो शङ्करानन्दपद हृदयकमल में प्रकाशमान है, वही सब योगियों का गम्य स्थान है, अर्थात् उसे मैं प्रणाम करता हूँ[3] ॥ १ ॥

भगवत्पाद श्रीशङ्कराचार्य द्वारा निर्मित ब्रह्मसूत्रभाष्य के ऊपर जो पञ्चपादिका-टीका का व्याख्यान विवरण है, उसमें ग्रथित विषयों का संग्रहात्मक यह विवरण-प्रमेयसंग्रह नामक ग्रन्थ व्याख्यानव्याख्येयरूप क्लेश की निवृत्ति के लिए बनाया जाता है ॥ २ ॥

---

१. जन्तून् इति यावत् प्राणभृतां ग्रहणम् । क्षुद्रान् जीवानपि स्वमात्र या आनन्दयत् किं पुनः महान्त इति भावः । एतस्यैवानन्दस्यान्यानि भूतानि मात्रामुपजीवन्ति (बृ. ४-३-३२) इति श्रुतेः ।

२. व्याख्यानव्याख्येयभावश्चेति ।

व्यख्यानं विवरणं पञ्चलक्षणम्—
पदच्छेदः पदार्थोक्तिर्विग्रहो वाक्ययोजना ।
आक्षेपस्तत्समाधानं व्याख्यानं पञ्चलक्षणम् ॥

इति स्मरेणाद् व्याख्येयं प्रतिपाद्यं वस्तु । भावस्तात्पर्यम् । व्याख्यानं च व्याख्येयश्च भावश्च तेषु यः क्लेशः सुगमतयावबोधाभावजन्यः तस्य हानायेति ।

अथवा व्याख्यानं भाष्यटीकाविवरणं श्रीप्रकाशात्मयतिपादकृतं व्याख्येयः भाष्यटीका श्रीपद्मपादाचार्यकृतपञ्चपादिकाग्रन्थः, तयोर्भावः तात्पर्यावबोधः प्रमेयो वा, तत्र यो वस्तुसौक्ष्म्यादतिनिगूढार्थप्रकृष्टप्रबन्धाद्, वा क्लेशः काठिन्यं तद् हानायेति भावः ।

३. यह प्रसिद्ध है कि विद्यारण्यमुनि या माधवाचार्य के गुरु श्रीशङ्करानन्द थे, अतः 'गुरुरेव परं साक्षान्नास्ति तत्त्वं गुरोः परम्' अर्थात् गुरु ही साक्षात् परब्रह्म है, गुरु से पृथक् तत्त्व नहीं है, इस प्रामाणिक स्मृति के आधार पर ग्रन्थ के आरम्भ में सर्वमय मूलतत्त्वस्वरूप अपने गुरु का स्मरण कर ग्रन्थकार नमस्कार करते हैं, जिससे आरब्ध ग्रन्थ की निर्विघ्न समाप्ति हो और इसी से अनुबन्धचतुष्टय भी बतलाया गया है — ब्रह्मात्मैक्य विषय है, दुःखनिवृत्ति प्रयोजन है, वक्ष्यमाण विशेषण से युक्त तत्त्वजिज्ञासु अधिकारी है और प्रतिपाद्यप्रतिपादकभाव सम्बन्ध है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**नित्यस्वाध्यायविधितोऽधीत्य वेदान्तमस्य ये ।**
**संशेरतेऽर्थे ते सूत्रभाष्यादिष्वधिकारिणः ॥ ३ ॥**

श्रवणविधिविचारः

**नित्यो हि 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' इत्यध्ययनविधिः ब्राह्मणेन निष्कारणो धर्मः षडङ्गो वेदोऽध्येयो ज्ञेयश्च' इति वचनात् । काम्यत्वे हि वेदाध्ययनस्याऽन्योन्याश्रयता—अर्थावबोधे सति कामना, कामनायां सत्यां षडङ्गोपेतवेदाध्यनप्रवृत्तस्याऽर्थावबोध इति । अतः सर्वोऽपि[१] नित्यविधिबलादेव [२]षडङ्गसहितं वेद-मधीत्याऽर्थं जानाति ।**

---

नित्य स्वाध्यायविधि से वेदान्तों का अध्ययन करके जिन लोगों को वेदान्त के अर्थावधारण में—तात्पर्यज्ञान में—सन्देह होता है, वे ही ब्रह्मसूत्रभाष्य आदि निबन्धों के अधिकारी हैं ॥ ३ ॥

'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः (वेदाध्ययन करना चाहिए) इस प्रकार की अध्ययनविधि नित्यविधि है, क्योंकि 'ब्राह्मणेन.' (ब्राह्मण को किसी कारण की अर्थात् फल की इच्छा के बिना केवल अपना कर्तव्य समझ कर वेदाध्ययन करना चाहिए, उसके अर्थों को जानना चाहिए और अनन्तर उसमें प्रतिपादित कर्मों का अनुष्ठान करना चाहिए) इस प्रकार स्वाध्यायाध्ययन में नित्यविधि का ही प्रतिपादक वचन मिलता है । इसपर भी यदि कोई हठात् उसे नित्यविधि न मानकर काम्यविधि माने, तो अन्योऽन्याश्रय् दोष आवेगा; क्योंकि तभी वेदप्रतिपादित फल की कामना होगी, जब वेदार्थ का परिज्ञान होगा और वेदार्थ का परिज्ञान तभी होगा, जब कामना होने के बाद छः अङ्गों से युक्त वेद के अध्ययन में पुरुष प्रवृत्त होगा । अतः नित्यविधि के बल से पहले षडङ्गसहित वेदाध्ययन करके ही सभी अधिकारी वेदार्थ को जानते हैं, यह निर्विवाद है ।

---

१. अकरणे प्रत्यवायजनकत्वं नित्यविधित्वम् ।
एवञ्च कामनाया अभावाद् नान्योन्याश्रयः ।

२. व्याकरणज्यौतिपनिरुक्तशिक्षाकल्पछन्दांसि वेदाङ्गनि ।
दर्शनं नाम ज्ञानं तस्य चिन्मात्रस्वरूपत्वे नित्यत्वात् पुरुपकृतिव्याप्यत्वाभावान्न विधेयत्वम् । वृत्तिरूपत्वेऽपि तस्य वृत्तिज्ञानस्य प्रमाणाधीनतया पुरुषतन्त्रत्वाभावान्न विधेयत्वमिति भावः ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**कश्चित्पुण्यपुञ्जपरिपाकवशान्निरतिशयपुरुषार्थप्रेप्सायां तदुपायं वेदेऽन्विष्येदमवगच्छति—'आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति' इत्यात्मशेषतयैवाऽन्यस्य[१] सर्वस्य प्रियत्वोक्तेरात्मव्यतिरिक्तात् सर्वस्माद् विरक्तोऽधिकारी, आत्मनि खल्वरे दृष्टे श्रुते मते विज्ञाते इदं सर्वं विज्ञातम्' इत्युपक्रम्य 'एतावदरे खल्वमृतत्वम्' इत्युपसंहारात्परमपुरुषार्थभूतस्याऽमृतत्वस्याऽऽत्मदर्शनोपायत्वं प्रतिपाद्य, दर्शनस्य[२] चाऽपुरुषतन्त्रस्याऽविधेयत्वात्**

उन वेदार्थाभिज्ञों में से कोई पुण्यपुञ्ज के परिपाक से (प्रभाव से) निरतिशय पुरुषार्थ की अभिलाषा होने पर उसके सम्पादन के लिए वेद में पुरुषार्थ के हेतु की अन्वेषणा कर यह जानता है—'आत्मनस्तु.' (आत्मा के लिए ही सभी वस्तुएँ प्रिय होती हैं ) इस श्रुति से आत्मा के अङ्गरूप से ही अन्य सभी वस्तुएँ प्रिय कही गई हैं, अतः आत्मभिन्न सब वस्तुओं से विरक्त पुरुष ही वेदान्तप्रतिपाद्य विषय का अधिकारी है और आत्मनि खल्वरे.' (हे मैत्रेयि ! श्रवण, मनन और निदिध्यासन द्वारा आत्मा का साक्षात्कार होने पर ही यह सब ज्ञात हो जाता है) इस प्रकार उपक्रम करके 'एतावदेव अरे खल्वमृतत्वम्' (हे मैत्रेयि! यही अमृतत्व है) इस प्रकार उपसंहार होने से पुरुष का परम अभीष्ट अमृत्व ही है और उसका उपाय केवल आत्मदर्शन है, ऐसा प्रतिपादन कर अपुरुषतन्त्र[३] दर्शन के विधेय न होने के कारण 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' (अरे मैत्रेयि ! आत्मा का दर्शन करना चाहिए) इस श्रुति से दर्शन का अनुवाद करके 'श्रोतव्यः.' (उसके उपायरूप से श्रवण,

१. आत्मशेषतया परमप्रेमास्पदात्मन्यध्यस्ततयेत्यर्थः । आत्मनः शेषः विशेषणमुपाधिरिति आत्मशेषः तस्य भावः तत्ता तया । अथवा शिष्यते आत्मेतरेषु बाध्यमानेषु सर्व बाधावधित्वेनाबाधमानो यः स शेषः, आत्मा एव शेषः, तस्य भाव तत्ता तथा । परमप्रेमास्पदात्मावधिकबाधितत्वादधिष्ठानसत्तातिरिक्तसत्ताकत्वाभावाद् अधिष्ठानगतप्रियत्वादेः तत्र भानादिति भावः ।

२. दर्शनं ज्ञानं तस्य चिन्मात्रस्वरूपत्वे नित्यत्वात् पुरुषकृतिव्याप्यत्वाभावात् न विधेयत्वम् । वृत्तिरूपत्वेऽपि प्रमाणाधीनतया पुरुषतन्त्रत्वाभावान्न विधेयत्वमिति भावः ।

३. दर्शनशब्द का ज्ञान अर्थ होता है । ज्ञान नित्य है, वह पुरुष द्वारा विधेय नहीं हो सकता । यदि कथञ्चिद् वृत्त्यात्मक ज्ञान लिया जाय, तो भी वह विषयादि कारणकलाप के अधीन होने से पुरुष द्वारा विधेय नहीं हो सकता है, इसलिए 'आत्मा द्रष्टव्यः' इसको दर्शनविधि नहीं मान सकते हैं, किन्तु यह दर्शनानुवादमात्र है, यह भाव है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**'आत्मा वाअरे द्रष्टव्यः' इत्यात्मदर्शनमनूद्य तदुपायत्वेन 'श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः' इति मननिदिध्यासनाभ्यां फलोपकार्यङ्गाभ्यां[१] सह श्रवणं नामाऽङ्गि विधीयत इति ।**

१. ननु श्रवणोत्तरजायमानयोर्मननिदिध्यासनयोः कथं पूर्वप्रवृत्तस्य श्रवणस्योपकारत्वरूपाङ्गत्वमिति चेत्, मैवम् । न हि श्रवणस्वरूपनिष्पादने तयोरुपयोगः । यथा व्रीह्यादे प्रोक्षणमुपयुज्यते । अपि प्रयाजादिवद् प्रधानोपकारित्वमात्रम् । यथा पञ्च प्रयाजाः प्रधानपरका पूर्वफलोपकारितया अङ्गानि भवन्ति तथा उत्तरकालप्राप्तेऽपि मननिदिध्यासने श्रवणजन्यात्मदर्शनरूपफलोपकारितया अङ्गे भवतः । घटादिकार्ये प्रधानकारणमृत्पिण्डादीनां यथा चक्रादीनां सहकारिता तथा प्रकृतेऽपि ।

आत्मदर्शनानुवादेन श्रवणं साधनं विधीयते ।

अद्वितीये ब्रह्मणि वेदान्तानां शक्तितात्पर्यावधारणं श्रवणं तच्च विचाररूपो मनोव्यापारः । श्रुतार्थस्योपपत्तितोऽनुसन्धानं मननं तदपि मानसो व्यापारः । विजातीयप्रत्ययतिरस्कारेण सजातीयप्रत्ययप्रवाहीकरणं निदिध्यासनं तदपि मनोव्यापाररूपम् ।

तत्राविशेषेणदर्शनसाधनतयापठितानामपि श्रवणादीनां परस्परमङ्गाङ्गिभावः सम्मतः । श्रीप्रकाशात्मयतिपादानां मते श्रवणं प्रधानमङ्गि मननिदिध्यासने तु अङ्गे । तदुक्तम्— विशिष्टशब्दावधारणं प्रमेयावगमं प्रति अव्यवधानेन कारणं भवति । प्रमाणस्य प्रमेयावगमं प्रत्यवधानात् । मननिदिध्यासने तु चित्तस्य प्रत्यगात्मप्रवणतासंस्कारपरिनिष्पन्नतदेकाग्रवृत्तिकार्यद्वारेण ब्रह्मानुभवहेतुता प्रतिपद्यते इति फलं प्रत्यव्यवहितस्य कारणस्य विशिष्टशब्दावधारणस्य व्यवहिते मननिदिध्यासने तदङ्गे अङ्गीक्रियेते ।

यदा तु पुनः शब्दादेव प्रथममपरोक्षानुभवफलं विज्ञानमुत्पन्नं, भ्रान्तिविक्षेपसंस्कारखचितान्तः- करणदोषादर्थेऽपि परोक्षानुभवफलतया विभ्रान्त्यावतिष्ठते, तदा मननिदिध्यासने चित्तगतविक्षेपादिदोषप्रतिबन्धनिरासेनापरोक्षफलप्रतिष्ठाहेतुतया प्रमाणस्य फलोपकार्यङ्गमिति न विरुद्ध्यते (वि. पृ. २८८) । शब्दादपरोक्षज्ञानं यदा प्रथममेव जायते तदा तज्ज्ञानमतिसूक्ष्मे ब्रह्मणि वस्तुनि चित्तस्यानेकाग्रतावशाद् विपर्ययसंस्कारदोषाच्च प्रतिबद्धं परोक्षमिवावभासते । एवञ्च शब्दाज्जायमानस्यापरोक्षज्ञानस्य यत् प्रतिबन्धकं तन्निरासाय यज्ञादीनां शमदमादीनां निदिध्यासनादीनाच्चोपयोगः ।

यदा पुनः शब्दाद् प्रथमोत्पन्नं ज्ञानं परोक्षमेव भवति मननिदिध्यासनादिसहकारिकारणेन शब्दादेव द्वितीयमपरोक्षज्ञानं जायते । यथा सम्प्रयोगः स्मृतिमुत्पाद्य पुनः पूर्वानुभवसंस्कारापेक्षया प्रत्यभिज्ञानमुत्पादयति तद्वत् ।

एवं प्रथममपरोक्षज्ञानमुत्पाद्यते मननादीनां प्रतिबन्धविगम उपयोग । द्वितीयपक्षे शब्दस्वाभाव्यात् प्रथमं परोक्षज्ञानमुत्पाद्य शब्द एव मननादिसहकारेण द्वितीयं प्रत्यक्षज्ञानमुत्पादयति । उपपादितञ्चैतद् विवरणे तत्रैव (पृ. २८७) उभयथापि श्रवणस्य प्राधान्यम्, इतरयोस्त्वप्राधान्यमिति ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मनन और निदिध्यासन करना चाहिए) इस वाक्य से आत्मसाक्षात्काररूप फल के प्रति उपकारक[१] मनन और निदिध्यासनरूप अङ्गों के साथ श्रवण नामवाले अङ्गी का विधान किया जाता है ।

वेदान्तपरिभाषाकारास्तु मननिदिध्यासनयोर्न व्रीह्यादिवद् अङ्गत्वं न वा प्रयाजादिवत् । उभयथाप्यसम्भवः । प्रथमपक्षे व्रीहिभिर्यजेत् दध्ना जुहोति इत्यादिवाक्यवन्न तृतीया श्रुतिः । यथा काचित् तत्र श्रुतिर्नास्ति तथा लिङ्गादिरपि नास्ति ।

दर्शनसाधनत्वेनावगतस्य निदिध्यासनस्यैव "ते ध्यायोगानुगता अपश्यन्" इत्यादिश्रुत्यन्तरात् प्रयाजन्यायेनाङ्गित्वं श्रवणमननयोस्तु अङ्गतापत्तेः । नहि फलसाधनत्वेनावगतस्य श्रवणस्य प्रकरणे मननिदिध्यासनयोराम्नानम् अपि तु मननादीनां प्रधानाप्रधान्यव्यपदेश-श्रवणसहकारिकारणतया अङ्गत्वव्यवहारः, यथा मृत्पिण्डस्य प्रधानस्य चक्रचीवरादीनां सहकारिकारणयोपकारकत्वम् ।

एवञ्च वेदान्तपरिभाषाकारमते प्रमेयावगमं प्रति साक्षात्साधनतया प्राधान्यं सहकारितया च मननिदिध्यासनयोरङ्गत्वम् । न तु व्रीहिभिर्यजेत् समिधो यजति इत्यादिवदङ्गत्वम्, श्रुत्यादीनामभावात् ।

एवञ्च विवरणमते दर्शनस्य ब्रह्मसाक्षात्काररूपत्वात् श्रवणस्य चापरोक्षज्ञानजनकत्वात् साक्षात् साधनतया प्राधान्यं मननिदिध्यासनयोस्तु श्रवणोत्तरकालप्राप्तयोः श्रवणजन्यसाक्षात्कारप्रति- बन्धकसंस्कारादिनिवर्तकतयोपयोग इति तयोरङ्गत्वम् । त्वां त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामीत्यादिश्रुतिः प्रमाणम् ।

भामतीकाराणां मते तु शब्दादपरोक्षज्ञानस्यासम्भवात् । वेदान्तवाक्यश्रवणेन न ब्रह्मात्मापरोक्षज्ञानं जायते । अपि तु श्रवणात् स्वभावतः परोक्षमेव ज्ञानं भवति । ब्रह्मापरोक्षं तु मननोत्तर- निदिध्यासनेनेति तदेव प्रधानम्, साक्षात्कारजनकत्वात् । श्रवणमनने तु कामं भवतु तदङ्गे । "ते ध्यानयोगानुगता अपश्यन्" मनसैवानुद्रष्टव्यम्, दृश्यते त्वग्रया बुद्ध्या इत्यादिश्रुतेः । औपनिषदमित्यादिश्रुतेरपि उपनिषच्छ्रवणोत्तरनिदिध्यासनगम्यमित्येवार्थः । लोकेऽपि न हि श्रवणमात्रेण साक्षात्कारो दृश्यते । दशमस्त्वमसीत्यादावपि श्रवणसहकृताक्षव्यपारेणैव साक्षात्कारः । शब्दात् परोक्षज्ञानं च न क्वचित् सिद्धम् । यदा पुनः श्रवणादपरोक्षज्ञानं न जायते, अतः तस्य प्राधान्यं न भविष्यति । अव्यवधानेन फलजनकत्वं निदिध्यासनस्यैवेति तस्यैव प्राधान्यम् ।

उभयोराचार्ययोः श्रवणे परोक्षापरोक्षज्ञानजनकत्वमादायैव भेदः । निदिध्यासने मननं हेतुः मनने श्रवणं हेतुरिति त्रयाणामपि सन्निपत्य साधनत्वम् ।

विवरणमते श्रवणादेव तत्त्वसाक्षात्कारः, मननिदिध्यासनाभ्यां तु तत्प्रतिबन्धकनिवर्तनमेव । न मननिदिध्यासनयोस्तत्त्वसाक्षात्कारहेतुता, अपि तु आरादुपकारकत्वम् ।

१. श्रवण आत्मसाक्षात्कार के प्रति स्वतन्त्र कारण नहीं है, किन्तु मनन और निदिध्यासन के साथ कारण है, अतः ब्रह्मज्ञानरूप फल में सहकारिरूप से उपकारक मनन और निदिध्यासनरूप सहकारियों के साथ श्रवणरूप अङ्गी का (मुख्य साधन का) 'श्रोतव्यः' इत्यादि से विधान किया जाता है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ननु षडङ्गोपेतवेदाध्यायिनः सत्यपि वेदार्थावगमे विचारमन्तरेण तात्पर्यानवगमान्न तेनाऽवगतोऽर्थः श्रुत्यभिप्रेतो भवितुमर्हतीति चेत्, मैवम्; एतच्छ्रुतितात्पर्यस्यैव पुराणेषु प्रतिपादितत्वात् । तथा हि--

[१]"श्रोतव्यः श्रुतिवाक्येभ्यो मन्तव्यश्चोपपत्तिभिः ।
ज्ञात्वा च सततं ध्येय एते दर्शनहेतवः ॥ १ ॥
तत्र तावन्मुनिश्रेष्ठाः श्रवणं नाम केवलम् ।
उपक्रमादिभिर्लिङ्गैः शक्तितात्पर्यनिर्णयः ॥ २ ॥
सर्ववेदान्तवाक्यानामाचार्यमुखतः प्रियात् ।
वाक्यानुग्राहकन्यायशीलनं मननं भवेत्" ॥ ३ ॥

---

यदि शङ्का हो कि जिसने छः अङ्गों के साथ वेदों का अध्ययन किया है, उसको वेदार्थ का परिज्ञान होने पर भी विचार के बिना उनके तात्पर्य का ज्ञान न होने से उस पुरुष के द्वारा ज्ञात अर्थ श्रुति का तात्पर्यविषय नहीं हो सकता है ? तो यह युक्त नहीं है, क्योंकि श्रुति के तात्पर्यनिर्णायक वेदान्तविचार के पूर्व भी पुराणों में श्रुति का वैसा ही (पूर्वोक्त ही) तात्पर्य निर्णीत है । जैसे—

श्रुतिवाक्यों से आत्मा का श्रवण करना चाहिए, युक्तियों द्वारा आत्मा का मनन करना चाहिए और मनन से परिपक्व ज्ञान के बाद उसका ध्यान करना चाहिए; क्योंकि आत्मा के साक्षात्कार में श्रवण, मनन और निदिध्यासन कारण हैं ॥ १ ॥

हे श्रेष्ठ मुनियो ! श्रवण, मनन और निदिध्यासन इन तीनों में से श्रवण उसे कहते हैं—जो आचार्य के सुन्दर मुख से निकले हुए शब्दों द्वारा उपक्रम आदि छः प्रमाणों के आधार पर सब वेदान्तवाक्यों की शक्ति के तात्पर्य का निर्णय है और वेदान्त वाक्यों के अर्थ के अनुग्राहक—समर्थक—पञ्चावयव[२] वाक्यों से युक्त अनुमान का परिशीलन मनन कहलाता है ॥ २-३ ॥

---

१. स्कन्दपुराणम् ।

२. पञ्चावयवों की अनुमान में अत्यन्त उपयोगिता होती है, वे हैं—प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन । यद्यपि वेदान्तसिद्धान्त में तीन ही अवयवों की अपेक्षा मानी जाती है, तथापि कोई प्रतिज्ञा, हेतु और उदाहरण और कोई उदाहरण, उपनय और निगमन इस प्रकार उनकी उपयोगिता मानते हैं, अतः ऐसी उक्ति में कोई विशेष आग्रह नहीं है, यह भाव है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

निदिध्यासनमैकाग्र्यं श्रवणे मननेऽपि[१] च ।
निदिध्यासनसंज्ञं च मननं च द्वयं बुधाः ! ॥ ४ ॥
फलोपकारकाङ्गं स्यात् तेनाऽसम्भावना तथा ।
विपरीता च निर्मूलं प्रविनश्यति सत्तमाः ! ॥ ५ ॥
प्राधान्यं मननादस्मिन्निदिध्यासनतोऽपि च ।
उत्पत्तावन्तरङ्गं हि ज्ञानस्य श्रवणं बुधाः ! ॥ ६ ॥
[२]तटस्थमन्यव्यावृत्त्या मननं चिन्तनं तथा ।
इतिकर्तव्यकोटिस्थाः शान्तिदान्त्यादयः क्रमात् ॥ ७ ॥

---

श्रवण और मनन के अनन्तर अर्थात् विचार और तदनुकूल युक्तियों के परिशीलन के अनन्तर मन की एकाग्रता—सब विषयों की ओर से चित्त को बटोर कर श्रुत—मत विषय में ही उसको सदा लीन करना—निदिध्यासन कहलाता है । हे विज्ञ उत्तम[३] मुनिजनों! निदिध्यासन और मनन ये दोनों फलोपकारक अङ्ग हैं, इनसे क्रमशः असम्भावना तथा विपरीतभावना समूल नष्ट हो जाती है ॥ ४-५ ॥

हे बुद्धवृन्द ! मनन और निदिध्यासन की अपेक्षा श्रवण में प्रधानता है; क्योंकि वह ज्ञानोत्पत्ति में अन्तरङ्ग—मुख्य साधन है ॥ ६ ॥

मनन तथा निदिध्यासन तो असम्भावना आदि की व्यावृत्ति द्वारा ज्ञान के बहिरङ्ग साधन हैं । शम, दम आदि तो इतिकर्तव्यता कोटि में वर्तमान हैं[४] ॥ ७ ॥

---

१. श्रवणे मननेऽपि च श्रुते मते विषये इति भावः । श्रवणे मननेऽपि च कृते सत्यमनन्तरं तस्मिन्नेव श्रुते मतेऽर्थे चित्तैकाग्र्यता निदिध्यासनम् ।

२. तटस्थं बहिरङ्गमित्यर्थः । अन्यव्यावृत्त्या असम्भवनाविपरीतभावना व्यावृत्त्येत्यर्थः ।

३. इसमें सत्तमशब्द का ही उत्तम अर्थ है । सत्तमशब्द का प्रयोग इसलिए किया गया है कि इन मुनियों ने आत्मश्रवण के लिए जिज्ञासा की है, अतः आत्मश्रवण नहीं चाहने वालों से ये श्रवण के विषय में प्रश्नकर्ता मुनि उत्तम हैं, यह भाव है ।

४. तात्पर्य यह है कि उदाहरण के लिए ग्रहयाग लीजिए । उसकी इतिकर्तव्यता है—इस प्रकार मण्डल हो, अमुक अमुक मन्त्र से अमुक अमुक दिशा में अमुक अमुक आकार के मण्डल के ऊपर अमुक अमुक पौर्वापर्य से अमुक अमुक ग्रह वा इन्द्रादि देवता का आवाहन, ध्यान आदि षोडशोपचार से पूजा करे, अमुक देवता या ग्रह की प्रसन्नता के लिए अमुक मन्त्र, जप या पाठ अमुक संख्या में करे एवम् अमुकामुक कर्म में अमुक द्रव्य की आहुति दे इत्यादि क्रियाकलापपरिपाटी इतिकर्तव्यता कहलाती है । इसी तरह आत्मसाक्षात्कार के उपाय विचार की इतिकर्तव्यता शम, दम आदि हैं । शम, दम आदि प्रक्रिया के अनुशीलन से ही विचार का उदय होता है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ततः[१] सर्वाङ्गनिष्ठस्य प्रत्यग्ब्रह्मैक्यगोचरा ।
या वृत्तिर्मानसी शुद्धा जायते वेदवाक्यतः ॥ ८ ॥
तस्यां या चिदभिव्यक्तिः स्वतःसिद्धा च शाङ्करी ।
तदेव ब्रह्मविज्ञानं तदेवाऽज्ञाननाशनम् ॥ ९ ॥

---

'तत्त्वमसि' (वह ब्रह्म तू है ) इत्यादि महावाक्यों से शम, दम आदि चार साधनों से सम्पन्न पुरुष की जीवब्रह्मैक्यविषयक जो शुद्ध मानसिक वृत्ति होती है, उसमें होनेवाली स्वतःसिद्ध[२] शाङ्करी चित् की—चैतन्य की—अभिव्यक्ति ही ब्रह्मविज्ञान है और वही अज्ञान का नाशक है ॥ ८-९ ॥

---

१. ततः — श्रवणाद्यनन्तरम् । सर्वाङ्गनिष्ठस्य सर्वाण्यङ्गानि बहिरङ्गाणि साधनचतुष्टयरूपाणि अन्तरङ्गाणि श्रवणादीनि तेषु निष्ठा दृढग्रहादरो यस्य तस्य । अथवा निष्काम-कर्मानुष्ठानोपसनादिभिः शुद्धैकाग्रचित्तस्य अन्तरङ्गे श्रवणे बहिरङ्गे मनने निदिध्यासने च निष्ठा यस्य तस्य ।

प्रतीपं शरीरादिभ्यः पृथक् चैतन्यरूपतया अञ्चति प्रकाशत इति प्रत्यक् जीवात्मा । तदेव बह्म सच्चिदानन्दलक्षणम् । तत् त्वमसीत्यादिवाक्यतः भागत्यागलक्षणया तत् त्वंपदाभ्यामैक-मद्वैतं चैतन्यमात्रं लक्ष्यते । तदेव गोचरो विषयो यस्या सा मानसी=अन्तःकरणवृत्तिः अहं ब्रह्मास्मीत्याकारा । शुद्धा = सत्त्वगुणा । अत एव निश्चला दीपशिखावत् । अथवा शुद्धा = शुद्धब्रह्मविषया । वेदवाक्याज्जायमानत्वात् प्रमारूपा ।

तस्यां ब्रह्माकारमानसन्ततौ आदरनैरन्तर्यदीर्घकालसेवितदृढभूमौ । चिदभिव्यक्तिः = वृत्त्या आवरणनिवृत्तौ चित्स्वरूपाविर्भावः । सा अभिव्यक्तिस्वरूपभूतैव । अभिव्यज्यत इति अभिव्यक्तिः, अभिव्यक्ता इत्यर्थः । अभिव्यक्ता चिदेव ब्रह्मविज्ञानम् ।

सा चित् स्वतःसिद्धा=स्वप्रकाशा । शाङ्करी= शं करोति समूलप्रपञ्चोपशमं करोतीति शङ्करी सा एव शाङ्करी स्वार्थेऽण् । श्रीभगवच्छङ्करसम्बन्धिनी वा शाङ्करी । अथवा सा चिदभिव्यक्तिः= चिदाविर्भावः शाङ्करी भगवतः शङ्करस्य भगवत्पादस्य च स्वतःसिद्धा अप्रयत्नसाध्या अलुप्त-विज्ञानत्वाच्चित्स्वरूपत्वाच्च । अन्येषाञ्च अन्तरङ्गबहिरङ्गसाधनप्रयत्नजन्येत्यर्थः ।

२. इस श्लोक में 'स्वतःसिद्ध' और 'शाङ्करी' दो विशेषण हैं । उनका संक्षेप में यह अभिप्राय है —वेदान्तमत में ज्ञान स्वतःप्रकाश—अपने आप प्रकाश होने वाला माना गया है । इसके प्रकाश के लिए किसी द्वितीय ज्ञान (प्रकाश) की आवश्यकता नहीं है, जिस तरह प्रथम घटज्ञान का प्रकाशक द्वितीय ज्ञान (घट को मैं जानता हूँ, ऐसा अनुव्यवसाय) नैयायिक मानते हैं, उस तरह वेदान्ती नहीं मानते, ज्ञान के स्वप्रकाश होते हुए भी घट, पट आदि का प्रकाश सदैव नहीं होता, इसका यह कारण है कि वेदान्तमत में ज्ञान स्वतः आकारवाला नहीं है । इसके घट, पट आदि आकार विषयरूप उपाधि द्वारा ही होते हैं और विषय वेदान्तमत में

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तत्तदवच्छिन्न चैतन्य ही है, वह चैतन्य अज्ञान से आवृत रहता है । जब इन्द्रिय से विषयावच्छिन्न चैतन्य का संयोग होता है, तब मन—अन्तःकरण—चक्षु आदि बाह्येन्द्रियों के द्वारा विषय देश में जाकर नाली के द्वारा खेत में गये हुए जल की तरह विषय के आकार में परिवर्तित हो जाता है, इस परिवर्तन को मन की विषयाकार वृत्ति कहते हैं । वृत्ति के उत्पन्न होते ही विषयावच्छिन्न चैतन्य का आवरण नष्ट हो जाता है, यह वृत्ति जड़ मन का परिणाम है, अतः वृत्ति भी जड़ ही है । इसलिए इतने ही से विषय का प्रकाश नहीं हो सकता , विषय प्रकाश के लिए जब उस मनोवृत्ति में चित् (नित्य प्रकाश) का प्रतिबिम्ब पड़ता है, तब इस वृत्ति के माहात्म्य से ज्ञान भी विषयाकार हो जाता है और उस समय अन्तःकरण से नित्य सम्बद्ध साक्षी भी इसकी गवाही देता है । ऐसी परिस्थिति में विषय का प्रत्यक्ष हो जाता है—इस प्रत्यक्ष प्रक्रिया से घट, पट आदि के प्रत्यक्ष के लिए विषय-इन्द्रिय-सन्निकर्ष, विषयाकार मनोवृत्ति, उस वृत्ति से आवरणविनाश अथवा साक्षी से सम्बन्ध और उस वृत्ति में चिदाभास या चित्प्रतिबिम्ब, इतनी सामग्री अपेक्षित है । अतएव घट, पट आदि प्रत्यक्षस्थलीय मनोवृत्ति साक्षिभास्य होने से, स्वयंप्रकाश नहीं कही जा सकती । परन्तु जहाँ पर 'सोऽहं' 'तत्त्वमसि' (वह मैं हूँ, या वह तू है) इत्यादि वाक्यों के श्रवण (विचार) से ब्रह्माकार मनोवृत्ति होती है ( हम कह आये हैं कि मन की वृत्ति विषय के आकारवाली होती है, इसलिए वेदान्तवाक्यों के श्रवण के अनन्तर होने वाली वृत्ति का विषय ब्रह्म है, अतः यह ब्रह्माकार वृत्ति कहलाती है ) वहाँ पर ब्रह्माकार वृत्ति के होते ही ब्रह्म को आवृत किया हुआ अज्ञानावरण तुरन्त नष्ट हो जाता है, क्योंकि वृत्तिज्ञान अज्ञान का नाशक है । अब आवरण के नष्ट होते ही उस वृत्ति में अभिव्यक्त स्वयंप्रकाश ब्रह्मरूपी विषय चिदाभास के बिना ही स्वयंप्रकाश हो जाता है और इसके प्रकाश के लिए साक्षिप्रतिभास की आवश्यकता नहीं है—यह तो स्वयं सकल विश्व का साक्षी नित्यसिद्ध प्रकाश है, इसके प्रकाश के लिए द्वितीय साक्षी कौन हो सकता है ? केवल आवरण नाश के लिए इसे वृत्तिमात्र की आवश्यकता रहती है । इसलिए यह चिदभिव्यक्ति नित्यसिद्ध कही गयी है । अब रहा 'शाङ्करी' विशेषण, यह अधिक गूढ़ अभिप्राय रखता है । व्युत्पत्ति के अनुसार (शङ्करस्य इयं शाङ्करी) शङ्करसम्बन्धिनी, ऐसा अर्थ मालूम पड़ता है । इसमें विचारणीय यह है कि शङ्कर कौन, उसका सम्बन्ध क्या और किससे? यदि अभिव्यक्ति से, तो अभिव्यक्ति ज्ञान या शङ्कर तो पर्याय ही हैं । एक ही पदार्थ में सम्बन्ध कैसे ? और ज्ञान तथा विषय का सम्बन्ध भी तो अपने मत में काल्पनिक (आध्यासिक) ही है । इस दशा में इससे समूल अज्ञान का नाश कैसे हो सकता है ? इत्यादि अनेक विकल्पों का भण्डार यह विशषण है । अस्तु, संक्षेप में उत्तर लिखते हैं —यह श्लोक पौराणिक है, पुराणों में तन्त्र मत का पर्याप्त सङ्ग्रह पाया जाता है । अतः 'शाङ्करी' विशेषण भी तन्त्रमत की छाया है । जिसका भाव होता है—शिवस्वरूप शङ्कर का स्वभाव । उपरोक्त अभिव्यक्ति शुद्ध, नित्यप्रकाश शिवस्वरूप ही है और उसका स्वतः-सिद्धप्रकाशत्व भी स्वभाव ही है, अतः स्वतःसिद्ध और शाङ्करी दोनों विशेषणों की सार्थकता हुई, अन्यथा 'शाङ्करी' विशेषण निरर्थक हो नहीं, प्रत्युत असङ्गतार्थक भी हो जाता । अथ च श्रीशाङ्कराचार्यप्रतिपादित अद्वैतवृत्ति का बोध कराना भी 'शाङ्करी' विशेषण का तात्पर्य है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**प्रत्यग्ब्रह्मैक्यरूपा या वृत्तिः पूर्णाऽभिजायते ।**
**शब्दलक्षणसामग्र्या मानसी सुदृढा भृशम् ॥ १० ॥**
**तस्याश्च द्रष्टृभूतश्च प्रत्यगात्मा स्वयंप्रभः ।**
**स्वस्य स्वभावभूतेन ब्रह्मभूतेन केवलम् ॥ ११ ॥**
**स्वयं तस्यामभिव्यक्तस्तद्रूपेण मुनीश्वराः! ।**
**ब्रह्मविद्यासमाख्यस्तदज्ञानं चित्प्रकाशितम् ॥ १२ ॥**
**प्रतीत्या केवलं सिद्धं दिवाभीतान्धकारवत् ।**
**अभूतं वस्तुगत्यैव स्वात्मना ग्रसते स्वयम् ॥ १३ ॥**
**स्वात्मनाऽज्ञानतत्कार्यं प्रसन्नात्मा स्वयं बुधाः ! ।**
**स्वपूर्णब्रह्मरूपेण स्वयमेवावशिष्यते ॥ १४ ॥**
**एवंरूपावशेषस्तु स्वानुभूत्येकगोचरः ।**
**येन सिध्यति विप्रेन्द्रास्तद्धि विज्ञानमैश्वरम्'' ॥ १५ ॥**

श्रवणविधित्वनिर्णयः

**[१]नन्वेवमपि श्रवणस्य विधिर्नोपपद्यते । तथा हि—स किं ज्योतिष्टोमादेरिवापूर्वविधिः ? उतावघातादिवन्नियमविधिः ?**

---

हे मुनीश्वरों ! 'तत्त्वमसि' आदि शब्दरूप सामग्री से जो प्रत्यग्ब्रह्माकाररूप पूर्ण और अत्यन्त सुदृढ़ मन की वृत्ति उत्पन्न होती है, उसका द्रष्टा स्वतःप्रकाशमान प्रत्यगात्मा ही है, अन्य नहीं है, क्योंकि उस वृत्ति में अपने स्वभावभूत ब्रह्मरूप से आप ही (प्रत्यगात्मा ही) अभिव्यक्त हुआ है । अतः इतर द्रष्टा की आवश्यकता नहीं है, क्योंकि वह स्वयं द्रष्टारूप है । उक्त स्वरूप से अभिव्यक्त परमात्मा ही 'ब्रह्मविज्ञान' शब्द से कहलाता है और चित् से प्रकाशित ब्रह्माज्ञान दिवाभीत अर्थात उल्लू द्वारा कल्पित अन्धकार के समान केवल प्रतीतिमात्र से सिद्ध है, वास्तव में वह कोई वस्तु ही नहीं है । आत्मज्ञान के उदित होने पर अपने-आप ही अपने को तथा अपने कार्य अध्यास आदि सबको जब निगलता है अर्थात् उन सबको समेट कर वह अन्धकार (अज्ञान) स्वयं विलीन हो जाता है । हे विज्ञजनों! तब वही आत्मा आनन्दरूप होकर अपने पूर्णब्रह्मरूप से अवशिष्ट रहता है । (इसलिए) हे विप्रेन्द्रों! केवल अपने अनुभव से ज्ञात होने वाला उक्त ब्रह्मावशेष जिस विज्ञान से सिद्ध होता है, वही ब्रह्मविज्ञान है, ऐसा आप जानें ॥ १०-१५ ॥

अब शङ्का करते हैं कि इस पर भी श्रवण को विधि मानना युक्तिसङ्गत नहीं हो सकता; क्योंकि जो श्रवण को विधि मानता है, उससे पूछना चाहिए कि क्या तुम 'ज्योतिष्टोमेन यजेत' इस विधि के समान श्रवण को

---

१. नन्वेवमपीति— त्रयो विधयः श्रूयन्ते-अपूर्वविधिः नियमविधिः, परिसंख्याविधिः ।
विधिरत्यन्तमप्राप्तौ नियमः पाक्षिके सति ।
तत्र चान्यत्र सम्प्राप्तौ परिसंख्येति गीयते ॥

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**किं वा 'पञ्च पञ्चनखा भक्ष्याः' इत्यादिवत् परिसङ्ख्याविधिः ? नाऽऽद्यः, वेदान्तश्रवणादीनां दृष्टफलब्रह्मज्ञानं प्रति साधनत्वस्यान्वयव्यतिरेकाभ्यां सिद्धत्वात्; प्रसिद्धं हि लोके वैद्यशास्त्रश्रवणस्य तद्विषयावगमं प्रति साधनत्वम् । न द्वितीयः, नियमादृष्टस्य कल्पकाभावात् । अवघातादौ तु नियमादृष्टजन्यपरमापूर्वमेव एतत्कल्पकम् । न च ब्रह्मज्ञानमदृष्टजन्यम्, [१]केवलव्यतिरेकाभावात् ।**

---

अपूर्वविधि मानते हो ? अथवा "व्रीहीनवहन्ति' इसके समान नियमविधि मानते हो ? या 'पञ्च पञ्चनखा भक्ष्याः' इसके समान परिसङ्ख्याविधि मानते हो[२] । इसमें प्रथम पक्ष युक्त नहीं है, क्योंकि ब्रह्मज्ञानरूप दृष्टफल के प्रति वेदान्त के श्रवण आदि की साधनता अन्वयव्यतिरेकरूप प्रमाण से प्राप्त ही है, लोक में प्रसिद्ध है कि आयुर्वेदशास्त्र का विचार आयुर्वेद के प्रतिपाद्य विषयों के परिज्ञान

---

प्रमाणान्तरेणाप्राप्तस्य प्रापको विधिरपूर्वविधिः । यथा 'ज्योतिष्टोमेन यजेत' इत्यादौ स्वर्गफलकस्य ज्योतिष्टोमयागस्य अन्यप्रमाणेनाप्राप्तत्वाद् अनेन विधानाद् अपूर्वविधिः । यजेतेत्यादौ लिङ्वाच्यः । नानासाधनसाध्यक्रियायामेकसाधनप्राप्तौ अपरसाधनस्य प्रापको नियमविधिः । यथा व्रीहीनवहन्तीत्यादौ तुषविमोकक्रियायां नखविदलनाविघाताद्यनेकसाधनप्राप्तौ नखविदलनप्राप्तौ अवघातस्याप्राप्तिः, तत्प्रापको व्रीहीन् अवहन्तीति विधिर्नियमः । नखविदलनेन घातस्य नाप्राप्तस्यावप्रापकत्वाद् अप्राप्तांशपरिपूरकत्वात् । स च नियमप्राप्तांशं परिपूरयन् इतरस्य नखविदलनादेः निवर्तकः ।

उभयोर्युगपत् प्राप्तौ इतरव्यावृत्तिपरो विधिः परिसंख्या । यथा पञ्चपञ्चनखा भक्ष्या इत्यादौ । नात्र अपूर्वविधिः पञ्चनखभक्षणस्य रागतः प्राप्तत्वात् । नापि नियमः पञ्चापञ्चनखभक्षणस्य युगपद् रागतः प्राप्तौ पक्षेऽप्राप्त्यभावात् । अतो भवति अयं विधिः अपञ्चनखभक्षणनिवृत्तिमात्रपरः परिसंख्येति । अप्राप्तांशपरिपूरकत्वमेव नियमत्वम्, अर्थतस्तु इतरनिवृत्तिः । इतरनिवृतिमात्रपरत्वं परिसंख्यात्वमिति । पाक्षिकप्राप्तौ नियमः युगपत्प्राप्तौ परिसंख्येति विवेकः ।

१. केवलव्यतिरेकाभावात्— अयं भावः - नियमादृष्टं नियमविधिजन्यापूर्वं तस्य नियमस्य कल्पकमाक्षेपकं निर्धारकं वा । यथा अवघातादौ अवघातजन्यापूर्वम् । अवघातेनापूर्वं किञ्चिद् जायते, न तु नखविदलनेन । अत्र श्रवणे नियमविधित्वकल्पकं किञ्चिन्नास्ति । ननु कल्पतामिति चेत्, न, अवघातादौ तज्जन्यापूर्वस्य स्वर्गफलजनकत्वात् तत्कल्पनम् इह तु श्रवणाज्जायमानं ब्रह्मज्ञानं नापूर्वजन्यमिति किमर्थं श्रवणनियमादृष्टं कल्प्यं स्यात् । अन्वयव्यतिरेकाभ्यां हि जन्यजनकभावो निर्धार्यते । तत्रावघातजन्यादृष्टसत्त्वे स्वर्गसद्भावः तदभावे तदभावः शास्त्रप्रामाण्यात् । इह तु तथा नास्ति। वेदान्तश्रवणे सति ब्रह्मज्ञानं जायते । तदभावे न जायत इत्यादिरूपेणान्वयव्यतिरेकसदभावेऽपि । नियमजन्यादृष्टेन सह व्यतिरेको नास्ति । नियमादृष्टसद्भावेऽकृतवेदान्तश्रवणेन ब्रह्मज्ञानं जायत इत्यन्वयस्य कथञ्चित् सद्भावेऽपि वेदान्तश्रवणे नियमादृष्टाभावे ब्रह्मज्ञानं न जायते इति केवलव्यतिरेकस्यासद्भावात् । नहि श्रवणे सति अदृष्टाभावे ब्रह्मज्ञानमजातं क्वचिद् दृष्टचरम् ।

२. 'ज्योतिष्टोमेन यजेत' (ज्योतिष्टोम याग करे) यह अपूर्वविधि है, अर्थात् ज्योतिष्टोम याग, इस वाक्य को छोड़कर किसी अन्य प्रमाण से प्राप्त नहीं है, अतः यह अपूर्व विधि है । 'व्रीहीनवहन्ति' (धानों को मूसल से कूटे अर्थात् मूसल से कूटकर धान के छिलके निकाले) यह नियमविधि है, क्योंकि छिलका निकालना अन्य साधनों से प्राप्त है, अवघात से ही व्रीहि के छिलके निकाले जायँ, ऐसा नियम होने से यह विधि नियमविधि कहलाती है । 'पञ्च

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**नहि वेदान्तश्रवणादौ सत्यपि नियमादृष्टाभावापराधेन ब्रह्मज्ञानानुत्पत्तिर्दृष्टचरी । ज्ञानस्य कथञ्चिददृष्टजन्यत्वेऽप्ययं विधिर्भाष्यविरुद्धः, समन्वयसूत्रव्याख्याने महता प्रयत्नेन विधिनिराकरणात् । अन्यथा वेदान्तानां विधिपरत्वं ब्रह्मपरत्वं चेति वाक्यभेदप्रसङ्गः[१] । नाऽपि तृतीयः, पञ्चनखापञ्चनखभक्षणयोरन्यतः प्राप्तावन्यपरिवर्जनवदात्मसाक्षात्कारस्योपनिषदतिरिक्तात् प्राप्त्यसम्भवात् । तस्माद् नास्ति श्रवणविधिरिति ।**

---

में साधन है ।

इसी प्रकार वेदान्तशास्त्र का विचार भी वेदान्त के विषय के परिज्ञान में कारण हो सकता है, यह भाव है ) । द्वितीय पक्ष भी युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि नियमविधि से उत्पन्न होने वाले अदृष्ट की कल्पना करनेवाला कोई नहीं है । अवघात आदि स्थलों में तो अवहननियमादृष्ट से उत्पन्न होनेवाला परम अपूर्व ही नियमादृष्ट का कल्पक है, (प्रकृत में नियमादृष्ट का कल्पक ब्रह्मज्ञान तब होता, जब वह नियमादृष्ट से जन्य होता, परन्तु) ब्रह्मज्ञान नियमादृष्ट से जन्य नहीं है, क्योंकि केवलव्यतिरेक प्रमाण नहीं है । कारण कि वेदान्तश्रवण के रहते नियमादृष्ट के अभावमात्र से ब्रह्मज्ञान की अनुत्पत्ति नहीं देखी जाती है । यदि कथञ्चित् तुम्हारे कथनानुसार ब्रह्मज्ञान को अदृष्टजन्य मान भी लिया जाय, तथापि यह श्रवणविधि भाष्यविरुद्ध ही है, क्योंकि समन्वयसूत्र में बड़े ऊपापोह से भगवान् भाष्यकार ने श्रवणविधि का परिहार किया है । यदि यह न माना जाय, तो वेदान्तवाक्यों के विधिपरक और ब्रह्मपरक होने से वाक्यभेद प्राप्त होगा । तृतीय परिसङ्ख्याविधि भी सम्भव नहीं है; क्योंकि जैसे पञ्चनख और अपञ्चनख के भक्षण की राग से प्राप्ति होने पर अन्यतर की निवृत्ति के लिए उक्त स्थल में परिसंख्याविधि मानी जाती है, वैसे आत्मसाक्षात्कार की उपनिषत् से अतिरिक्त प्रमाण द्वारा प्राप्ति नहीं है, अतः श्रवणविधि नहीं है ।

---

पञ्चनखा भक्ष्याः' (पाँच पाँचनखवाले खाना चाहिए अर्थात् पञ्च और अपञ्च नखवाले जितने प्राणी हैं, उनमें से शशक (खरगोश), शल्की (शाही), गोधा (गोह), खड्गी (गेंडा) और कूर्म, ये पाँच ही खाना चाहिए, इतर नहीं) यह परिसङ्ख्याविधि है, क्योंकि राग से पञ्चनख और अपञ्चनख का भक्षण प्राप्त है, अतः इससे इतर की निवृत्ति होती है ।

१. वाक्यभेदप्रसङ्गः विधेयभेदाद् वाक्यभेदः । अतश्च उभयोर्विधेययोः प्राधान्यं सिध्यति । अन्यथा श्रोतव्य इत्यादिना ब्रह्मश्रवणविधाने श्रवणस्य प्राधान्यं स्याद् विधेयत्वात् । ब्रह्मणश्चाप्राधान्यमुद्देश्यत्वात् स्यात् । ततश्च ब्रह्मणि वेदान्तानां प्रामाण्यं न स्यात्, तेषां विधिपरत्वात् । अतः आत्मप्रकरणे आत्मा द्रष्टव्य श्रोतव्यं इत्यादिवाक्ये आत्मा द्रष्टव्य इत्यादिवाक्यं आत्मपरम् तथा पुनः श्रोतव्य इत्याद्यंशः श्रवणविधिपर इति भेद एकस्यैव वाक्यस्य स्यादिति भावः ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अत्रोच्यते—दृष्टफलस्याऽपि धर्मज्ञानस्य साधनेऽध्ययने नियम-विधिस्तावदङ्गीकृत एव । यदा त्ववार्चीनपुरुषार्थे परोक्षे धर्मज्ञानेऽप्येवम्, तदा किमु वक्तव्यं परमपुरुषार्थब्रह्म-साक्षात्कारसाधने श्रवणे नियमविधिरिति ? यद्यध्ययने नियमा-दृष्टजन्यं यागीयापूर्वं तत्कल्पकं स्यात्, तर्हि श्रवणेऽपि ब्रह्मज्ञानं तत्कल्पकमस्तु, ब्रह्मज्ञानस्य सर्वादृष्टजन्यत्वात्; 'सर्वं कर्माऽखिलं पार्थ ! ज्ञाने परिसमाप्यते' इति स्मरणात् । अत्र हि प्रसिद्धयागादीनेवापेक्ष्य सर्वग्रहणमिति भ्रमं व्युदस्य श्रवणादेरपि सङ्ग्रहायैवाखिलमित्युक्तम्, अन्यथा पौनरुक्त्यात् ।**

---

इस प्रकार पूर्वपक्ष होने पर समाधान कहते हैं कि धर्मज्ञानरूप दृष्टफल के प्रति साधनभूत अध्ययन में पूर्वमीमांसकों ने नियमविधि का ही अङ्गीकार किया है । जब द्वितीय श्रेणी के परोक्षरूप धर्मज्ञानात्मक पुरुषार्थ के उपायभूत अध्ययन में नियमविधि को स्वीकार किया जाता है, तो प्रथम श्रेणी के पुरुषार्थरूप ब्रह्मज्ञान के प्रति साधनभूत वेदान्तविचार में नियमविधि है, इसमें कहना ही क्या है ? अर्थात् 'श्रोतव्यः' यह नियमविधि ही है । यदि वेदाध्ययन में अध्ययननियम से उत्पन्न हुए अदृष्टजन्य यागसम्बन्धी अपूर्व अपने कारणभूत नियमजन्य अदृष्ट की कल्पना करने वाला हो सकता है, तो फिर श्रवण में भी ब्रह्मज्ञान नियमादृष्ट की कल्पना अवश्य कर सकता है, क्योंकि सभी अदृष्टों से ब्रह्मज्ञान की उत्पत्ति होती है, कारण कि 'सर्वं कर्माऽखिलम्.' (सब कर्मों की परिसमाप्ति ज्ञान में ही होती है) ऐसा श्रीमद्भगवद्गीता का वाक्य है । इस वाक्य में किसी को भ्रम हो जाय कि पूर्वमीमांसोक्त प्रसिद्ध यागों की ही अपेक्षा से 'सर्व' शब्द दिया गया है, तो उसकी निवृत्ति करके श्रवण आदि का परिग्रहण करने के लिए 'अखिलम्' शब्द कहा गया है, अन्यथा पुनरुक्ति हो जायेगी ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

"योऽनधीत्य द्विजो वेदमन्यत्र कुरुते श्रमम् ।
स जीवन्नेव शूद्रत्वमाशु गच्छति सान्वयः" ॥

(मनुस्मृ. २।१६८)

इत्यकरणे प्रत्यवायमपेक्ष्य विध्यङ्गीकारे प्रकृतेऽपि तथाऽस्तु ।

"नित्यं कर्म परित्यज्य वेदान्तश्रवणं विना ।
वर्तमानस्तु संन्यासी पतत्येव न संशयः"॥

इति प्रत्यवायसंस्मरणात् ।

[१]ननु ब्रह्मज्ञाने श्रवणादीनामन्वयव्यतिरेकादिना नास्ति साधनभावप्राप्तिः; निर्विशेषस्य ब्रह्मणो वेदान्तैकसमधिगम्यत्वात्, तत्कथं नियमसिद्धिः? मैवम्; "व्रीहीनवहन्ति' इत्यत्र शास्त्रैकगम्यापूर्वीयव्रीहिष्वन्यतो दलनाद्यप्राप्तावपि अवघाते यथा

---

यदि कहो कि 'योऽनधीत्य.' (जो द्विज— ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य—वेद न पढ़कर अन्य अर्थशास्त्र आदि विषयों में परिश्रम करते हैं, वे जीते-जी ही अपने पुत्रपौत्रों के साथ शीघ्र शूद्रत्व को प्राप्त होते हैं) इस प्रकार की स्मृति से वेदाध्ययन न करने पर पाप होता है, ऐसा कहा गया है, अतः स्वाध्यायाध्ययन में विधि का अङ्गीकार किया जाता है, तो ब्रह्मज्ञान के साधन श्रवण में भी उसी प्रकार विधि हो सकती हैं, क्योंकि 'नित्यं कर्म.' (नित्य कर्मों का परित्याग करके जो संन्यासी वेदान्तश्रवण नहीं करता, वह निःसन्देह पतित हो जाता है) इस स्मृति से वेदान्तश्रवण न करने से भी प्रत्यवाय सुना जाता है ।

यदि शङ्का हो कि अन्वय और व्यतिरेक से ब्रह्मज्ञान के प्रति श्रवण आदि में साधनता प्राप्त नहीं हैं, क्योंकि निर्विशेष ब्रह्म केवल उपनिषत् प्रमाण से गम्य है, इसलिए श्रवण की नियमविधि कैसे हो सकती है ? तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि 'व्रीहीनवहन्ति' (व्रीहियों का अवघात करे) इत्यादि अवघातस्थल में

---

१. अयं भावः - तत्तच्छास्त्रजन्यज्ञाने तत्तच्छास्त्रश्रवणस्यान्वयव्यतिरेकौ स्यातां नाम, ब्रह्मज्ञानस्य तु वेदान्तैकसमधिगम्यत्वात् । वेदान्तश्रवणादतिरिक्तश्रवणस्य प्राप्तिरेव नास्ति तत् कथं श्रवणे नियमत्वम्, अन्यतः प्राप्तेरभावात् ।

उत्तरयति-यथाव्रीहीनवहन्तीत्यादौ शास्त्रैकगम्यापूर्वसम्बन्धिप्रोक्षणादिसंस्कारसंस्कृतेषु यागे आनीयमानेषु व्रीहिषु अन्यतो नेखविदलनादेरप्राप्तावपि नियमोऽङ्गीक्रियते तथात्र पक्षे अन्यतः श्रवणस्याप्राप्तौ अपि नियमत्वं भविष्यति । यदि व्रीहिसामान्येषु नखविदलनादिप्राप्तिमपेक्ष्य नियमत्वं तत्र तथात्रापि सामान्यतः तत्तच्छास्त्रीयज्ञाने तत्तच्छास्त्रश्रवणस्य अन्वयव्यतिरेक-सिद्धत्वात् प्रकृते प्राप्तिरस्त्येवेति ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**नियमः, तथा श्रवणेऽपि पाक्षिकत्वमन्तरेणैव नियमोऽस्तु । अथ व्रीहिमात्रसाधारणाकारेण प्राप्तिमपेक्ष्य तत्र नियमः ? तदत्राऽपि समानम्, विषयज्ञानमात्रसाधाणाकारस्य सुवचत्वात् । अथाऽवघातेऽपूर्वविधिरेव सन् फलतो नियम इति व्यवह्रियते, श्रवणेऽपि तथा भविष्यति । न च [१]भाष्यविरोधः, दर्शनविधेरेव**

---

शास्त्रमात्र से ज्ञात होनेवाले अपूर्वसम्बन्धी व्रीहियों में प्रमाणान्तर से तुषमोचन की—विदलन की—प्राप्ति न होने पर भी जैसे नियमविधि मानी जाती है, वैसे ही श्रवण में भी पाक्षिक प्राप्ति के न होने पर भी नियमविधि मानी जा सकती है । यदि कहिये कि सर्वसाधारण व्रीहियों को लेकर विदलन की प्राप्ति की अपेक्षा क.के उक्त स्थल में नियमविधि है ? तो वह यहाँ पर भी अर्थात् श्रवणस्थल में भी समान है, क्योंकि सर्वसाधारण विषयज्ञान को लेकर विचार में हेतुता प्राप्त ही है, ऐसा कह सकते हैं ।

---

१. एवं हि भाष्यम् —तत्रैवं सति यथाभूतब्रह्मात्मविषयमपि ज्ञानं न चोदनातन्त्रम् । तद्विषये लिङ्गादयः श्रूयमाणा अपि अनियोज्यविषयत्वात् कुण्ठीभवन्त्युपलादिषु प्रयुक्तक्षुरतैक्ष्ण्यादिवद् अहेयानुपादेयवस्तुविषयत्वात् । किमर्थानि तर्हि आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्य इत्यादीनि विधिच्छायानि वचनानि स्वाभाविकप्रवृत्तिविषयविमुखीकरणार्थानीति ब्रूमः । अत्र किमर्थानि तर्हि विधिसदृशानि आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्य इत्यादिभाष्यवचनेन स्पष्टमेव विधिनिषेधः प्रतीयते । एवं चेत् कथं श्रवणविधिरिति चेन्न दर्शनविधेरेव तत्र निराकरणात् । ध्यानस्य पुरुषतन्त्रत्वमुपदर्श्य भगवत्पादैः ज्ञानं तु प्रमाणजन्यं, प्रमाणं यथाभूतवस्तुविषयम् । अतो ज्ञानं कर्तुमकर्तुमन्यथाकर्तुमशक्यं केवलं वस्तुतन्त्रमेव तत् न चोदनातन्त्रं नापि पुरुषतन्त्रमित्युक्तम् ।

अनेन स्पष्टमेव ज्ञानस्य विधेयत्वाभाव उक्तः । दर्शनं ज्ञानं तत्र विधातुं शक्यते तस्य चोदनापुरुषतन्त्रत्वाभावाद् ब्रह्मणो गुणभावापत्तेश्च । ब्रह्मदर्शनं यदा विधेयं तदा द्रष्टव्य इत्यत्र प्रत्ययार्थस्य विधेः प्रधानत्वात् तद्विशेषणीभूतदर्शनस्य गुणत्वं ततोऽपि तद्विशेषणीभूतब्रह्मणा गुणत्वमापद्येत ।

श्रवणं तु तात्पर्यनिर्णयः स च विचाररूपो न ज्ञानरूपः तथैव मननं निदिध्यासनमपि मनोव्यापाररूपम् । तथा च विचाररूपस्य श्रवणस्य विधाने न कोऽपि दोषः । ब्रह्मदर्शनमुद्दिश्य वेदान्तविचाररूपश्रवणविधाने न कोऽपि दोषः । तथा हि श्रवणस्य कर्म वेदान्तवाक्यं तद् गुणीभूतं भवतु नाम तस्य फलं ब्रह्मदर्शनं तच्च फलत्वादेव प्रधानम् । अतः दर्शनविशेषणतया ब्रह्मापि प्रधानं भवति । अतः श्रवणविधौ न काप्यनुपपत्तिः ।

उक्तञ्च विवरणे पृष्ठे (२०) 'दर्शनविधाने हि ब्रह्म कर्मतया गुणभूतं प्रसज्यते । ब्रह्मदर्शनमुद्दिश्य विचारविधाने तु स्वप्रधानफलभूतदर्शनविशेषणतया ब्रह्मापि स्वप्रधानं भवति, न तु गुणभूतमिति वेदान्तैर्ब्रह्मणि स्वप्रधाने प्रतिपाद्यमाने तद्दर्शनाय श्रवणादिविधानं नैव विरूध्यते इति ।

स्वप्रधानेत्यत्र स्वं विचारस्तस्य प्रधानं यत् फलभूतं दर्शनं तस्य विशेषणं ब्रह्म । तदपि प्रधानमेव । स्वशब्देन यदा दर्शनं तदा स्वमेव प्रधानं स्वप्रधानं तच्च यत् फलभूतं दर्शनं तस्य विशेषणतया ब्रह्म प्रधानमेव ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**तत्र निराकरणात् । दर्शनविधाने हि 'प्रकृतिप्रत्ययौ प्रत्ययार्थं सह ब्रूतः प्राधान्येन' इति न्यायेन प्रत्ययार्थस्य नियोगस्यैव प्राधान्याद् दर्शनस्य प्रकृत्यर्थतया गुणभूतत्वेन तद्विशेषणस्य ब्रह्मणोऽपि सुतरां गुणभावः स्यात्; ततो न वेदान्तैर्ब्रह्म सिध्येत् । फलत्वेन प्रधानं ब्रह्मदर्शनमुद्दिश्य श्रवणविधाने तु न कोऽपि दोषः ।**

---

यद्यपि अवघात में (विशेषाकार से) अपूर्वविधि ही है, तथापि जैसे फलतः नियमविधि[१] का व्यवहार होना है, वैसे ही श्रवणं में अपूर्वविधि होने पर भी फलतः नियमविधि का व्यवहार होगा । यदि शङ्का हो कि श्रवणविधि मानने से समन्वयसूत्र के भाष्य के साथ विरोध होगा ? तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि उक्त भाष्य में दर्शनविधि का ही निराकरण किया गया है, श्रवणविधि का निराकरण नहीं किया गया है । कारण यह है कि यदि आत्मसाक्षात्कार का विधान किया जाय, तो 'प्रकृतिप्रत्ययौ'. ('प्रकृति और प्रत्यय दोनों मिलकर प्रधानरूप से प्रत्यय के अर्थ का ही अभिधान करते हैं) इस न्याय से नियोगरूप (प्रेरणारूप) प्रत्ययार्थ के ही मुख्य होने से प्रकृति का अर्थ होने के कारण दर्शन (साक्षात्कार) गौण होगा और दर्शन में विशेषणतया प्रविष्ट ब्रह्म तो अत्यन्त गौण अर्थात् अमुख्य होगा । इस परिस्थिति में वेदान्तवाक्यों से ब्रह्म की सिद्धि नहीं हो सकेगी, (अतः दर्शनविधि के निराकरण में ही समन्वयसूत्र के भाष्य का तात्पर्य है, श्रवणविधि के निराकरण में उसका तात्पर्य नहीं है, यह भाव है) । यदि फलरूप से प्रधानीभूत ब्रह्मसाक्षात्कार को उद्देश्य करके श्रवण का विधान करें, तो कोई भी दोष नहीं है ।

---

१. अर्थात् अवघात से उत्पन्न तण्डुल ही अपूर्व के प्रति कारण हैं, अन्य साधनों से निष्पन्न तण्डुल नहीं, इस प्रकार अन्य में निषेध होने से अवघात में नियमविधि फलित होती है, वस्तुतः अवघातविधि नियमविधि नहीं है, ऐसा यदि कहा जाय, तो यह प्रकार विचार में भी लागू हो सकता है, क्योंकि वेदान्तविचार से ही ब्रह्मज्ञान होता है, अन्यसाधनों से नहीं होता, इस प्रकार श्रवणविधि को अपूर्वविधि मानने से भी फलतः नियमविधि हो सकती है, यह भाव है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**वाक्यभेदश्च किमेकदेशिनाऽऽपाद्यते किं वा तान्त्रिकेण? नाऽऽद्यः, वेदान्तेऽप्यवान्तरवाक्यभेदेन विविदिषन्तियज्ञेन[1] इत्यत्र ज्ञानसाधनत्वेन [1]यज्ञादिविध्यङ्गीकारात् । न द्वितीयः,**

और (वेदान्तवाक्यों के विधिपरक और ब्रह्मपरक मानने में वाक्यभेद प्रसक्त होगा, ऐसा जो पीछे कहा गया है, उस पर कहते हैं कि) क्या किसी एकदेशी वेदान्ती ने वाक्यभेद का उपादान क्रिया है या पूर्वमीमांसक ने ? इनमें पहला पक्ष युक्त नहीं है, क्योंकि अवान्तर वाक्यों के भेद से वेदान्त में भी 'विविदिषन्ति यज्ञेन' (यज्ञों से ब्रह्म को जानने की इच्छा करते हैं) इत्यादि स्थलों में ज्ञान के साधनरूप से यज्ञ आदि की विधि का अङ्गीकार किया गया है ।

१. विविदिषन्ति यज्ञेनेति— (बृद्धा ४/४/२० जनकयाज्ञवक्ल्यसंवादे) आत्मा वा अरे इत्यादिवाक्ये उपक्रमादिलिङ्गोपेते एकात्मप्रतिपादनपरेऽपि श्रोतव्य इत्यवान्तरवाक्यभेदेन श्रवण-विधिरङ्गीक्रियते विविदिषन्तीति वाक्यवत् ।

तमेतं ब्राह्मणा वेदानुवचनेन विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसा अनाशकेनैतमेव विदित्वा मुनिर्भवति (बृह.४-४,२२) अस्यार्थः तमेतं एवमेवभूतं सर्वेश्वरमित्यादिरूपेण वर्णितं ब्राह्मणाः वेदानुवचनेन वेदः स्वाध्यायो मन्त्रब्राह्मणात्मको वेदः अथवा कर्मकाण्डात्ममन्त्रब्राह्मणभागो वेदस्तस्य अनुवचनमध्ययनं तेन विविदिषन्ति वेदितुमिच्छन्ति । कथं विविदिषन्ति ? यज्ञेन दानेनेत्यादि । कामानशनं तपः । न नाशकमनाशनं युक्ताहारविहारौ इति यावत् ।

अत्र वेदानुवचनेन विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसानाशकेन विविदिषन्तीति वाक्यभेदेन वेदानुवचनवद् यज्ञादीनामपि ज्ञानसाधनत्वम् ।

अत्र यज्ञादीनां विविदिषायामेवान्वयः भामतीकारमते, अत एवोक्तं तैः—विविदिषन्ति न तु विदन्ति । वस्तुतः प्रधानस्यापि वेदनस्य प्रकृत्यर्थतया शब्दतो गुणत्वाद् इच्छायाश्च प्रत्ययार्थतया प्राधान्यात् तत्रैव प्रधाने कार्यसम्प्रत्ययात् (भामती पृ. ६१) ।

अयं भावः विविदिषन्तीत्यत्र लेट्लकारः विध्यर्थः । तत्राख्यातार्थभावनायां करणत्वेन यज्ञादीनामन्वयः ।

तत्रैव भावनायां किमस्या भाव्यमित्याकाङ्क्षायां धात्वर्थप्रत्ययार्थयोरुपस्थितौ प्राधान्यात् प्रत्ययार्थस्यैव सम्प्रत्ययः समन्वयो भवति न वेदनस्य । यज्ञादिभिर्विविदिषां भावयेदिति वेदनेच्छायाः फलत्वेन आख्यातार्थभावनायामन्वय इत्येतत् सर्वं शङ्कासमधानपूर्वकं ब्रह्मसूत्रभाष्यभामतीकल्पतरुपरिमलेषु विस्तरेण विवेचितं जिज्ञासुभिस्तत्र द्रष्टव्यम् । विवरणमते यज्ञदानादिकर्मणां विविदिषाद्वारा धात्वर्थवेदनेऽन्वयः । शब्दत इच्छायाः प्राधान्येऽपि न तस्या फलत्वेनान्वयः । किन्त्विष्यमाणस्य ज्ञानस्यैव फलत्वेनान्वयः योग्यत्वात् । अश्वेन जिगमिषतीत्यादिप्रयोगे यथा अश्वस्य गम्धात्वर्थेऽन्वयो न जिगमिषायाम् । अत एव अत्र ग्रन्थे ज्ञानसाधनत्वेन यज्ञादिविध्यङ्गीकारादित्युक्तम् । तथा च यज्ञादिभिः विविदिषया ज्ञानं भावयेदित्यर्थः ।

वस्तुतस्तु यज्ञादीनां ज्ञाने विनियोगेऽपि विविदिषा यज्ञादिद्वारवर्गमध्येऽवश्यं निवेश्या भवति । तथा च जिज्ञासायाः यज्ञादिफलत्वेनावश्याभ्युपगन्तव्यत्वात् तां प्रधानभूतामुल्लङ्घ्य

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**[१]प्रेताग्निहोत्रप्रकरणे' अधस्तात्समिधं धारयन्ननुद्रवेत्' इत्यधोधारणं विधाय 'उपरि हि देवेभ्यो धारयति' इति पठितम् । तत्र दैविकमुपरिधारणमन्यप्रकरणमध्ये श्रुतमपि विधेयमिति 'विधिस्तु धारणेऽपूर्वत्वात्' इत्यधिकरणे निर्णीतत्वात् ।**

---

द्वितीय पक्ष भी युक्त नहीं है, क्योंकि प्रेताग्निहोत्रप्रकरण में 'अधस्तात् समिधं धारयन्ननुद्रवेत्' (स्रुग्दण्ड के नीचे समिधा को रखकर आवसथ्य अग्नि के पास जाय) इस श्रुति से अधोधारण का विधान करके 'उपरि हि देवेभ्यो धारयति' (देवताओं के लिए स्रुग्दण्ड के ऊपर समिधा रक्खे) इस प्रकार का वाक्य पढ़ा गया है । इसमें देवतोद्देश्यक उपरिधारण यद्यपि अन्य प्रकरण में (प्रेताग्निहोत्र प्रकरण में) श्रुत है, तथापि वाक्यभेद से उपरिधारण का विधान किया जाता है, इस प्रकार का निर्णय 'विधिस्तु धारणेऽपूर्वत्वात्' (पूर्वमी. अ. ३ पा. ४ सूत्र १५) इस सूत्र में किया गया है ।

---

ज्ञानस्य फलत्वाभ्युपगमो न युक्तः इत्यादिसर्वं तत्रैव विवेचितम् । इह तु विवरणानुसारं ग्रन्थः प्रवृत्त इति तन्मतेनैव ज्ञानसाधनत्वेनेत्याद्युक्तम् । उक्तञ्च विवरणे— अवान्तरवाक्यभेदेन विविदिषन्तीति यज्ञादीनां ज्ञानसंयोगविधानवद् उपरि हि देवेभ्य इत्युपरि धारणविधानवत्, मलवद्वाससो व्रतकलापविधानवच्चेति ब्रूमः । (विवरण पृ. २०, प्रथमसूत्रे)

तत्र ज्ञानसंयोगो ज्ञानार्थत्वमिति तत्त्वप्रदीपनम् ।

१. अयं भावः—किं वा तान्त्रिकेणेति द्वितीयपक्षे वाक्यभेदं प्रदर्शयति । तान्त्रिको मीमांसकः, तत्र किं भाट्टेन अथवा प्राभाकरेणेति विकल्प्य प्रथमं निर्दिशति । प्रेताग्निहोत्रप्रकरणे— अधस्ताद् समिधं धारयन् उद्रवेद् । स्रुग्दण्डाद् अधस्तात् समिधं निधाय आवसथ्याग्निं उद्द्रवेत् गच्छेत् । एवं अधोधारणं विधाय "उपरि हि देवेभ्यो धारयतीति वाक्यं श्रूयते । तत्र सन्देहः किमुपरि धारणं विधीयते न वेति ।' न विधीयतेऽन्यप्रकरणत्वाद् इत्येवं प्रापय्य सिद्धान्तितम्- विधिस्तु धारणेऽपूर्वत्वात् ( जै.सू. ३-४-१५) । अन्यतोऽप्राप्तत्वाद् उपरि धारणं विधिः । यदि च अन्यस्माद् अन्यत्र नीयमानं हविष्यादिशिष्टैरुपरि आच्छाद्य नीयत इति शिष्टाचाराद् उपरि धारणं प्राप्तमपि श्रुग्दण्डोपरि समिधोऽप्राप्तत्वाद् दण्डप्रदेशे धारणं विधीयते । तत्र चान्यप्रकरणे श्रुतमपि वाक्यभेदेन = उपरि धारयेदिति भङ्क्त्वा विधिरास्थीयते । तद्वत् श्रोतव्य इति वाक्यभेदेन विधिरास्थेय इति भावः ।

प्रेताग्निहोत्रञ्च- यजमानस्य मरणानन्तरं दाहात् पूर्वं पुत्रादिभिर्यजमानाग्नौ क्रियमाणमग्निहोत्रम् । तत्र क्षीरादिपूर्णायां अग्निहोत्र हवाण्याः गार्हपत्यादाहवनीयां प्रति नयनकाले अधोभागे समिधं धारयेत् । जीवद्दशायां क्रियमाणे तु उपरि धारणं विधेयः

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अथ कथञ्चिदेतदधिकरणं प्रभाकरो नाऽङ्गीकुर्यात्, तथापि दर्शपूर्णमासप्रकरणे 'तिस्रो रात्रीर्व्रतं चरेत्' [१]इति रजस्वलाया व्रतकलापविधिमङ्गीकरोत्येव । तस्माद् ब्रह्मप्रकरणेऽपि श्रवणं विधीयतां का तव हानिः ? अथ व्रतकलापस्य प्रकरणान्वयासम्भवादगत्या वाक्यभेदाश्रयणम्, इह तु तव्यप्रत्ययस्याऽर्हार्थत्वेनाऽप्यन्वयसम्भवान्न तद्युक्तमिति तवाऽपरितोषः, तर्हि[२]**

---

यदि इस अधिकरण को प्रभाकर किसी तरह से न मानें, तो दर्शपूर्णमासप्रकरण में 'तिस्रो रात्रीर्व्रतं चरेत्' इस वाक्य से वाक्यभेद का अङ्गीकार करके उसके मत में भी रजस्वला के व्रतों का विधान किया ही गया है । इसलिए ब्रह्मप्रकरण में वाक्यभेद से श्रवण का विधान किया जाय, तो भी तुम्हारी क्या हानि है ? यदि तुम्हे असन्तोष हो कि रजस्वला के व्रतकलाप का दर्शपूर्णमासप्रकरण में अन्वय

---

१. दर्शपूर्णमासप्रकरणे श्रूयते तिस्रो रात्रीर्व्रतं चरेत् । अनेन रजस्वलायाः व्रतकलाप (अभ्यञ्जनदन्तधावनादिनिवृत्ति)विधिः वाक्यभेदेनाङ्गीक्रियते ।

२. अनारभ्याधीतत्वेन= तत् परत्वादेत्यर्थः । (बृहदारण्यके ३-५-१) श्रूयते - तस्माद् ब्राह्मणः पाण्डित्यं निर्विद्यबाल्येन तिष्ठासेद् बाल्यं च पाण्डित्यञ्च निर्विद्याथ मुनिरमौनं च मौनं च निर्विद्याथ ब्राह्मण इति । पाण्डित्यं श्रवणं तन्निर्विद्यबाल्येन ज्ञानबलभावेन, युक्तितोऽसम्भावनानिरासरूपमननेन वा शुद्धहृदयत्वेन वा तिष्ठासेत् स्थातुमिच्छेत् । मुनिर्मननशीलो निदिध्यासकः । मौनं निधिध्यासनम् अमौनं पाण्डित्यबाल्यं तन्निर्विद्यब्राह्मणः अहं ब्रह्मास्मीति अवगच्छति साक्षात्कृतब्रह्मा भवतीत्यर्थः । बाल्यं मननं मौनं निदिध्यासनम् । अत्र बाल्येन तिष्ठासेद् इति विधिः विधिप्रत्ययस्य श्रूयमाणत्वात् मौने तु विधिप्रत्ययस्याश्रूयमाणत्वात् नास्ति विधिरिति प्राप्ते । सहकार्यन्तरविधिः पक्षेण तृतीयं तद्वतो विध्यादिवत् (ब्र. सू. ३/४/४७) इत्यत्र सूत्रे भाष्ये एतद् वाक्यं विवेचितम् ।

सहकार्यन्तरमौनविधिः, तद्वतः विद्यावतः संन्यासिनः, भेददर्शनप्राबल्यात् मौनत्वमप्राप्तञ्चेत् तस्मिन् पक्षे विध्यादिवद् दर्शपूर्णमासाभ्यां यजेत इत्यादिविधिवत् । तत्र यथा सहकारित्वेन अग्न्यन्वाधानादिकं विधीयते एवमविधिप्रधानेऽपि अस्मिन् विद्यावाक्ये मौनविधिरित्यर्थः ।

पाण्डित्यं = श्रवणं निर्विद्य बाल्येन=मननेन तिष्ठासेदिति श्रवणमननयोः विधित्वमङ्गीकृत्य मौनस्यापि विधित्वमङ्गीकृतम् । सहकारिणो विद्यायाः श्रवणमननिदिध्यासनानि । श्रवणमननयोर्विधित्वे सिद्धे सहकार्यन्तरस्य मौनस्यापि विधित्वम् ।

अतः तेनैव वाक्येन श्रवणविधिः स्वीकार्यः । अनेन नाप्रकरणपठितत्वदोषः, न वा वाक्यभेदो न चासाम्प्रदायिकतेति बोध्यम् ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

'तस्माद् ब्राह्मणः पाण्डित्यं निर्विद्य' इत्यादिवाक्यं श्रवणादि-विधायकमस्तु, तस्याऽनारभ्याऽधीतत्वेनोक्तविरोधाभावात् । आपाततः श्रवणाद्यप्रतीतावपि वाक्यपर्यालोचने वाक्यस्य श्रवणादि-विधिपरत्वात् । सूत्रकारेणैव 'सहकार्यन्तरविधिः' (ब्र. सू. ३-४-४७) इति सूत्रे पाण्डित्यबाल्ययोः श्रवणमननरूपत्वेन विधिं सिद्ध-वत्कृत्य 'अथ मुनिः' इति वाक्यशेषे निदिध्यासनरूपत्वेन मौनस्य विधित्वप्रतिपादनाद् असाम्प्रदायिकत्वं दूरापास्तम् । ननु एवमपि अधीत्य स्वाध्यायेनाऽवगतस्य 'श्रोतव्यः' इत्यस्य श्रवणविधेरनुपपत्ति-स्तदवस्थैवेति चेत्, न; तव्यप्रत्ययस्य विधावपि स्मरणात् । 'तद्विजिज्ञासस्व' इत्यादिषु समानप्रकरणेषु श्रुत्यन्तरेषु श्रवणस्य अवश्यं वाक्यभेदेन विधेरङ्गीकर्तव्यतया त्वदपरितोषस्य निरव-

---

नहीं हो सकता है, इसलिए अगत्या हमको वाक्यभेद का अवलम्बन करना पड़ता है, और प्रकृत 'श्रोतव्यः' इत्यादि ब्रह्मप्रकरणस्थ वाक्यों में तो 'तव्य' प्रत्यय का अर्ह (योग्य) अर्थ हो सकता है, अतः वाक्यभेद करना युक्त नहीं है, तो 'तस्माद् ब्राह्मणः पाण्डित्यं निर्विद्य' इत्यादि वाक्य ही श्रवण का विधायक है, कारण कि यह वाक्य किसी दूसरे प्रकरण का आरम्भ करके नहीं पढ़ा गया है, अतः पूर्वोक्त रीति से प्रकरणविरोध या वाक्यभेद प्रसक्त नहीं हो सकते हैं ।

यद्यपि उक्त वाक्य में अर्थात् 'ब्राह्मणः पाण्डित्यम्' इत्यादि वाक्य में पाण्डित्य शब्द को सुनते ही आपाततः 'पण्डितायी' अर्थ प्रतीत होता है, श्रवणरूप यह अर्थ प्रतीत नहीं होता, तथापि वाक्य का पूरा पर्य्यालोचन करने से उक्त वाक्य श्रवण का विधायक ही ज्ञात होता है । 'सहकार्यन्तरविधिः' (ब्र. सू. ३/४/४७) इत्यादि सूत्र में सूत्रकार ने ही पाण्डित्य और बाल्य की क्रमशः श्रवण और मनन रूप से विधि सिद्ध सी करके 'अथ मुनिः' इस वाक्यशेष से निदिध्यासनरूप मौनविधि का प्रतिपादन किया है, अतः इस वाक्य की विधायकता में असाम्प्रदायिकत्व का भी खण्डन हुआ समझना चाहिये । यदि कहो कि उक्त प्रकार से श्रवण का विधान

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**काशत्वात्। न[१] चैकस्यामेव शाखायां 'श्रोतव्यः' 'पाण्डित्यं निर्विद्य' इति श्रवणविधिद्वयं पुनरुक्तमिति वाच्यम्, एकत्र विधायाऽपरत्र विधिमनूद्य विशेषकथनात्। अथवा यथा द्विर्मैत्रेयीब्राह्मणमपुनरुक्तम्, एकस्योपसंहाररूपत्वात्; तथा द्विश्रवणविधिर्भवतु। तस्माद् उपपद्यत एव श्रोतव्य इति विधिः ॥ १ ॥**

---

होने पर भी वेद पढ़कर उससे ज्ञात 'श्रोतव्यः' इस श्रवणविधि की, अनुपपत्ति[२] ज्यों की त्यों ही है, क्योंकि 'श्रोतव्यः' इस वाक्य में विधायक प्रत्यय नहीं है, तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि 'तव्य' प्रत्यय का विधि भी अर्थ है और समानप्रकरण में पढ़े गये 'तद्विजिज्ञासस्व' (ब्रह्म का विचार करो) इत्यादि वाक्यों से वाक्यभेद द्वारा श्रवण का विधान अवश्य करना होगा, (क्योंकि इस स्थल में विधायक लोट् लकार है) अतः तुम्हारा वाक्यभेदप्रयुक्त असन्तोष भी निरालम्बन ही है। यदि शङ्का हो कि एक ही शाखा में 'श्रोतव्यः' (विचार करना चाहिए) 'पाण्डित्यं निर्विद्य' (पाण्डित्य का—श्रवण का—सम्पादन करके) इस प्रकार दो बार श्रवण का विधान करने से पुनरुक्ति होगी, तो यह भी शङ्का युक्त नहीं है, क्योंकि उन दो वाक्यों में एक वाक्य से श्रवण का विधान कर दूसरे वाक्य से अनुवाद करके विशेष का कथन किया जाता है। अथवा जैसे एक के उपसंहाररूप होने से दो बार कहे गये मैत्रेयीब्राह्मण में पुनरुक्ति नहीं है ? वैसे ही एक उपसंहाररूप होने से दो बार कही गयी श्रवणविधि भी पुनरुक्तिदोषग्रस्त नहीं है। इससे श्रवण को विधि मानना युक्तियुक्त ही है ॥ १ ॥

---

१. एकस्यां शाखायां शतपथब्राह्मणे माध्यन्दिनशाखायाम्। श्रोतव्य इति श्रवणविधिमनूद्य तस्मात् पाण्डित्यं निर्विद्येत्यनेन मौनविधित्वरूपविशेषकथनात्।

२. तस्मादुपपद्यत एव श्रवणविधिः। श्रवणं लिङ्गैस्तात्पर्यनिर्णयफलको विचारः। वेदान्तवाक्यविचारे कर्तव्ये तदपेक्षितानुबन्धत्रयनिर्णयाय प्रथमं सूत्रमारब्धम्। विचारश्च जन्माद्यस्य यत इत्यारभ्य चतुरध्यायपर्यन्तं प्रवर्तिष्यते। शास्त्रञ्चेदं विचारार्थमारम्भणीयम्। एवञ्च विध्यपेक्षितेषु अधिकारिविषयफलानुबन्धेषु विषयफलयोरुपपादनाय बन्धस्य मिथ्यामङ्गीकर्त्तव्यम्। तदुपपादनायाध्यासभाष्यमपि सूत्रसङ्गतमित्यपि बोध्यम्।

३. भूतकालीन ब्राह्मणों ने श्रवण आदि साधनों से आत्मा का साक्षात्कार करके जीवन्मुक्ति प्राप्त की थी, अतः इदानीन्तन ब्राह्मण भी श्रवण की प्राप्ति करें, यह श्रुति का अर्थ है।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

## अथ ब्रह्मविचारस्य कर्तव्यता

**तत्र श्रवणं नाम वेदान्तवाक्यानि विचार्य 'उपक्रमादिभिर्लिङ्गैर्वाक्यतात्पर्यनिर्णयः' इति पुराणवचनेनोक्तम् । तथा च विरक्तेनाऽधिकारिणाऽमृतत्वसाधनभूतात्मदर्शनाय वेदान्तवाक्यविचारः कर्तव्य इति । एवं तावदधीतस्वाध्यायः पुमान् वेदादेवाऽवगत्य पश्चादेवं सन्दिग्धे—किं वैराग्यमात्रमधिकारिविशेषणम्, उताऽन्यदप्यस्ति ? नानाविशेषणेषु तद्विशिष्टाधिकारिणि च किं प्रमाणम् ? वेदान्तवाक्यविचारश्च धर्मविचारेणैव गतो न वा ? कथं वा वेदान्तवाक्यानि विचार्याणि ? किं लक्षणमात्मतत्त्वम्? तस्मिंश्च किं प्रमाणम् ? तस्य च प्रमाणस्याऽस्ति केनचिद् विरोधो न वा? तत्त्वगोचरज्ञानं च किं**

---

श्रवण, मनन और निदिध्यासनों में से पूर्वोक्त पुराणवचन से श्रवण का--वेदान्तवाक्यों का खूब सोच समझ कर उपक्रम आदि हेतुओं द्वारा किया गया तात्पर्यनिर्णय—अर्थ कहागया है । इस परिस्थिति में विरक्त अधिकारी को मोक्ष के प्रतिकारणभूत आत्मसाक्षात्कार के लिए वेदान्तवाक्यों का विचार करना चाहिए, यह सिद्ध होता है । वेद का अध्ययन करने के बाद अधिकारी पुरुष—स्वाध्याय से ही 'आत्मज्ञान के लिए श्रवण करना चाहिए'—यह जानकर फिर इस प्रकार सन्देह करता है—क्या वैराग्य ही अधिकारी का विशेषण अर्थात् अधिकारिता की योग्यता का सम्पादक है ? अथवा दूसरा भी कोई अधिकारिता का सम्पादक विशेषण है? यदिदूसरे भी विशेषण हैं, तो उन विशेषणों से युक्त अधिकारी में क्या प्रमाण है? वेदान्त का विचार धर्म के विचार से गतार्थ है अथवा नहीं ? अर्थात् वेदान्तवाक्यों का विचार धर्मविचारसे गतार्थ हो सकता है ? या नहीं ? किस प्रकार वेदान्तवाक्यों का विचार करना चाहिए ? आत्मतत्त्व का क्या लक्ष्ण है ? और उसमें प्रमाण क्या है ? यदि उसमें कोई प्रमाण है, तो उसके साथ किसी प्रमाण का विरोध है अथवा नहीं ? तत्त्वविषयक विज्ञान क्या कर्मों की सहकारिता से अमृतत्व का साधन है, अथवा वह स्वतन्त्र ही उसका साधन है ? यदि स्वतन्त्र ही साधन है, तो उसमें प्रमाण क्या है, अमृतत्व कैसा है ? और

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**कर्मभिः समुच्चित्याऽमृतत्वसाधनम्, उत केवलमेव ? केवलस्य साधनत्वे वा किं प्रमाणम् ? कीदृशममृतत्वं किं प्रमाणकं चेति । त एते सन्देहा अन्येऽप्येवंविधा नानाविधैर्न्यायैर्निर्णेतव्याः । तांश्च न्यायान् परमकृपालुर्भगवान् बादरायणः सूत्रयितुकामः प्रथमतः 'श्रोतव्यः' इति वाक्ये [१]प्रतिपन्नमधिकारिविषयफलाख्यानुबन्धत्रयोपेतं विधिं न्यायेन निर्णयंस्तदर्थभूतविचारकर्तव्यतां[२] वक्ष्यमाणकृत्स्नशास्त्रप्रवृत्तिहेतुत्वेनोपोद्घातभूतां सूत्र-यामास— 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इति ।**

---

उसमें क्या प्रमाण है ? इस प्रकार के सन्देहों का और इनके समान अन्य कई सन्देहों का भी अनेक प्रकार की युक्तियों से निर्णय करना चाहिए । उन युक्तियों का, अत्यन्त कृपालु भगवान् वेदव्यास जी ने, एकरूप से सूत्रों द्वारा ग्रथन करने के लिए पहले 'श्रोतव्यः' इस वाक्य से अवगत अधिकारी, विषय और सम्बन्ध रूप तीन अनुबन्धों से युक्त विधि का निर्णय करते हुए उपोद्घातभूत विचारकर्तव्यतारूप श्रवण के अर्थ को, जो कि कहे जानेवाले सम्पूर्ण वेदान्तशास्त्र में प्रवृत्ति का प्रयोजक है, 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' (ब्र. सू. १.१.१) इस सूत्र से सूत्रित किया है ।

---

१. श्रोतव्य इत्यादिविध्यपेक्षिताधिकार्यादिबोधस्तु आगमादेव जातः किमर्थं तदवबोधाय सूत्रमारभ्यत इति चेन्न, तेषां न्यायेन निर्णयार्थत्वात् । अधीतस्वाध्यायस्यापि पूर्वोक्ताः सन्देहाः प्रादुर्भवन्तीति तेषां निर्णयो विचारमन्तरेण न भविष्यति । वेदान्तवाक्यान्येव उदाहृत्य जन्माद्यस्य यत इत्यादिसूत्रवाक्यैर्युक्तिप्रत्युक्तिभिर्निर्णीतानि । अत एवोक्तं श्रीप्रकाशात्मयतिपादैः अधिकार्यादीनामागमिकत्वेऽपि न्यायेन निर्णयार्थमिदं सूत्रम् । आगमैस्तु आपाततः तदवगम इति भावः ।

२. अस्य सूत्रस्य श्रोतव्य इत्यादिशास्त्रेण सह हेतुहेतुमद्भावसङ्गतिः । श्रवणविध्यपेक्षिताधिकार्यादिश्रुतिभिः स्वार्थनिर्णयायोपस्थापितत्वात् । तादृशश्रवणविध्यपेक्षिताधिकार्यादिनिर्णयहेतुभूतमिदं सूत्रम् । विचारशास्त्रहेतुभूतानुबन्धनिर्णायकत्वेन उपोद्घातत्वाद् अवतरणरूपत्वाद् आदित्वेनोपन्याससङ्गतिः । अधिकार्यादिप्रतिपादकश्रुतीनां स्वार्थे समन्वयोक्तेः समन्वयाध्यायसङ्गतिः । ऐतदात्म्यमिदं सर्वमित्यादिश्रुतीनां सर्वात्मत्वादिस्पष्टलिङ्गकवाक्यानां विषयादौ समन्वयोक्तेः पादसङ्गतिश्चेत्याद्यप्युह्यम् । तदिदमुक्तं वक्ष्यमाणकृत्स्नशास्त्रप्रवृत्तिहेतुत्वेन विचारकर्त्तव्यतामुपोद्घातभूतां सूत्रयामास – अथात इति ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तत्र 'आत्मनस्तु कामाय' इति वाक्ये विरक्त्युपलक्षितसाधन-चतुष्टयसपन्नो य एवाऽधिकारी प्रतीयते स एव अथशब्दार्थः । 'अमृतत्वस्य तु नाशास्ति वित्तेन' इति वाक्ये वित्तोपलक्षित-लौकिकवैदिककर्मभिरमृतत्वं नास्तीति यदुक्तं तदेवाऽतःशब्देन हेतूक्रियते । 'आत्मनि खलु' इत्यादिना वाक्येनाऽमृतत्वसाधनात्म-द्दर्शनाय वेदान्तवाक्यविचाररूपं श्रवणं कर्तव्यमित्युक्तम् । तत्सर्वं ब्रह्मजिज्ञासापदेनाऽवगन्तव्यम् ।

नन्वेतत् सूत्रं विधायकमनुवादकं वा ? [1]नाऽऽद्यः, लिङ्-लोट्-तव्य-प्रत्ययानामदर्शनात् । नेतरः, अप्रवर्तकेनाऽनेन श्रवणविध्यसङ्ग्रह-

---

'आत्मनस्तु कामाय' (आत्मा के काम—सुख के लिए) इत्यादि वाक्य में वैराग्य से उपलक्षित चार साधनों से युक्त जो अधिकारी प्रतीत होता है, वही सूत्रस्थित 'अथ' शब्द का अर्थ है । 'अमृतत्वस्य तु नाशाऽस्ति.' (द्रव्य से अर्थात् लौकिक-वैदिक कर्मों से अमृतत्व की आशा नहीं है) इस वाक्य का—वित्तशब्द से उपलक्षित अर्थात् द्रव्यसाध्य लौकिक और वैदिक कर्मों से अमृतत्व की आशा नहीं है, इस प्रकार—जो अर्थ है, वही 'अतः' शब्द का हेतुरूप अर्थ किया जाता है । 'आत्मानि खलु' इत्यादि वाक्यों से जो यह कहा गया है कि अमृतत्व के प्रति साधनभूत आत्मदर्शन के लिए वेदान्तविचाररूप श्रवण करना चाहिए, वही सब 'ब्रह्मजिज्ञासा' शब्द का अर्थ है ।

यदि शङ्का हो कि 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' यह सूत्र विधायक है या अनुवादक है? पहला पक्ष युक्त नहीं है, क्योंकि सूत्र में लिङ्, लोट् और तव्य प्रत्यय देखने में नहीं आते (जिससे कि विधायक समझा जाय) । दूसरा पक्ष भी युक्त नहीं है, क्योंकि जो अनुवादक होता है, वह प्रवर्तक नहीं होता, अतः इस अनुवादक सूत्र से श्रवणविधि का सङ्ग्रह नहीं होगा, तो यह युक्त नहीं है, क्योंकि 'कर्तव्या' पद के अध्याहार से उक्त सूत्र को विधायक मानने में कोई हानि नहीं है । यदि शङ्का

---

१. यदि सूत्रमिदं विधायकं न स्यात्, तर्हि अनेन श्रोतव्य इति विधेरसङ्ग्रहः स्यात् । तथा चास्य सूत्रस्य निर्मूलत्वं भवेत् । अतो विधित्वाय कर्तव्य इति पदस्याध्याहारो वक्तव्यः । अध्याहृते कर्त्तव्येति च पदे तत् समन्वयाय जिज्ञासा पदस्य विचारे लक्षणा कर्त्तव्या, अन्यथा जिज्ञासाया अपुरुषतन्त्रत्वात् कर्त्तव्येत्यनेनानन्वयप्रसङ्गात् । लक्षणापि जहदजहल्लक्षणा तेन स्वार्था-परित्यागेनार्थस्य विचारस्य लक्ष्यत्वे ब्रह्मज्ञानस्यापि लक्ष्यत्वात् फलानुबन्धोऽपि सिध्यतीति भावः ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**प्रसङ्गात्, मैवम्; 'कर्तव्या' इत्यध्याहार्यत्वात् । ज्ञानेच्छयोर्वस्तुतन्त्रयोः कर्तुमशक्यत्वाद् अध्याहृतेन जिज्ञासापदं नाऽन्वियादिति चेत्, तर्ह्यनयैवाऽनुपपत्त्या जिज्ञासापदेनाऽनुष्ठानयोग्यो विचारो लक्ष्यताम् । अविनाभावसम्बन्धश्च सन्दंशन्यायप्रसादात् सुसम्पादः । सन्दष्टो हि ज्ञानेच्छाभ्यां विचारः । प्रथमत इच्छायां सत्यां विचारे सति पश्चादेव ज्ञानोत्पत्तेः । न च वाच्यं लक्षणायां विचाराख्यो विषयानुबन्ध एव सिध्येद्, न ब्रह्मज्ञानाख्यः फलानुबन्ध इति, अजहल्लक्षणया स्वार्थस्याऽपि स्वीकृतत्वात् ।**

---

हो कि ज्ञान और इच्छा तो वस्तु के अधीन हैं, अतः इनका विधान न होने से अध्याहृत 'कर्तव्या' शब्द का जिज्ञासाशब्द के साथ अन्वय नहीं हो सकता ? तो इस पर यह कहते हैं कि इसी अन्वय की अनुपपत्ति से जिज्ञासाशब्द के अनुष्ठान के योग्य पुरुषप्रयत्नसाध्य विचार में लक्षणा करनी चाहिए, (अतः उक्त दोष नहीं हो सकता है) । इच्छा और ज्ञान के साथ विचार का अविनाभावसम्बन्ध 'सन्दंश' न्याय के प्रसाद से प्राप्त हो सकता है, क्योंकि ज्ञान और इच्छा दोनों के द्वारा विचार पकड़ा गया है (अर्थात् इच्छा होने पर विचार होता है और विचार होने पर ज्ञान उत्पन्न होता है, अतः सँड़सी में दोनों तरफ से जैसे कोई पदार्थ पकड़ा जाता है, वैसे ही विचार भी इच्छा और ज्ञान से पकड़ा जाता है, अतः 'सन्दंश' न्याय से अविनाभावसम्बन्ध हो सकता है, यह तात्पर्य है) । यदि शङ्का हो कि जिज्ञासाशब्द की विचार में लक्षणा मानने पर विचार रूप विषय की ही सिद्धि होगी, ब्रह्मज्ञानरूप फलानुबन्ध की सिद्धि नहीं होगी[१], तो यह भी शङ्का युक्त नहीं है, क्योंकि ('अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इस सूत्र में रहने वाले ब्रह्मजिज्ञासाशब्द की) अजहल्लक्षणा मानी जाती है, अतः ब्रह्मज्ञानरूप स्वार्थ का भी अङ्गीकार होता है।

---

१. तात्पर्य यह है कि प्रवृत्ति में प्रयोजक ज्ञान के विषयीभूत—विषय, सम्बन्ध, प्रयोजन और अधिकारी—इस प्रकार के चार अनुबन्ध हैं । यदि प्रकृत में 'ब्रह्मजिज्ञासा' शब्द की विचार में लक्षणा मानी जायेगी, तो विचाररूप विषयलक्षण अनुबन्ध की ही सिद्धि होगी और ब्रह्मज्ञानरूप फलानुबन्ध की अर्थात् प्रयोजनरूप अनुबन्ध की सिद्धि नहीं होगी, अतः ब्रह्मजिज्ञासाशब्द की विचार में लक्षणा नहीं माननी चाहिए । इसका अजहल्लक्षणा के अङ्गीकार द्वारा परिहार करते हैं, जहाँ अजहल्लक्षणा का आश्रयण किया जाता है, वहाँ स्वार्थ का परित्याग नहीं होता है, परन्तु अवान्तररूप से स्वार्थ का भी वह बोध करता है, जैसे 'काकेभ्यो दधि रक्ष्यताम्' (कौओं से दही की रक्षा करो) यहाँ पर अजहल्लक्षणा के प्रभाव से स्वार्थ—काक और लक्ष्य-अकाक दोनों का ग्रहण होता है, वैसे ही प्रकृत में भी ब्रह्मज्ञानरूप फलानुबन्ध की सिद्धि हो सकती है ।

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ब्रह्मज्ञानजनकत्वान्यथानुपपत्त्या विचारस्य वेदान्तवाक्यविषयत्वं लभ्यते । नह्यन्यविचारकाणां ब्रह्मज्ञानमुपलभामहे । फलत्वान्यथानुपपत्त्या ब्रह्मज्ञानस्य मोक्षसाधनत्वसिद्धिः । अधिकारिभिरिष्यमाणं हि फलम् । अत्र हि साधनचतुष्टयसम्पन्ना अधिकारिणो निःशेषदुःखोच्छित्तिनिरतिशयानन्दावाप्ती तत्साधनं च विहाय नान्यदिच्छन्ति । तत्त्वज्ञानस्य दुःखोच्छेदानन्दावाप्तिरूपत्वासम्भवेन परिशेषात्तत्साधनत्वम् । तदेवं साधनचतुष्टयसम्पन्नस्य कर्मभिर्मोक्षासिद्धेर्मोक्षसाधनब्रह्मज्ञानाय वेदान्तवाक्यविचारः कर्त्तव्य इति श्रुतार्थः समग्रोऽपि सूत्रे सङ्गृहीतः ।

एवं शास्त्रप्रवृत्तिहेतुत्वं च विचारकर्त्तव्यतायाः[१] अन्वयव्यतिरेकसिद्धम् । सति ह्यनुबन्धत्रयोपेते विधौ पुरुषाः प्रवर्तन्ते, ज्योतिष्टोमादौ तथा दर्शनात् । असति तु न प्रवर्तन्ते, सप्तद्वीपा वसुमतीत्यादौ प्रवृत्त्यदर्शनात् ।

---

विचार में जो वेदान्त वाक्यों की विषयता है, वह ब्रह्मज्ञान के प्रति कारणता की अन्यथानुपपत्ति से प्राप्त होती है, क्योंकि वेदान्तशास्त्र के सिवा अन्य शास्त्र का विचार करने वालों को ब्रह्मज्ञान की प्राप्ति हुई हो, ऐसा कहीं पर भी नहीं देखा जाता है । फलत्व की अन्यथानुपपत्ति से ब्रह्मज्ञान में मोक्षसाधनता की सिद्धि होती है; क्योंकि फल उसे कहते हैं—जिसकी अधिकारियों द्वारा इच्छा की गई हो । चार साधनों से सम्पन्न जो वेदान्तशास्त्र के अधिकारी हैं, वे सम्पूर्ण दुःखों का उच्छेद और निरतिशय आनन्द की प्राप्ति तथा उनके साधन को छोड़कर अन्य कुछ भी नहीं चाहते हैं, तत्त्वज्ञान दुःख का उच्छेद और आनन्दावाप्तिरूप नहीं हो सकता है, अतः परिशेषात् उन दोनों के प्रति तत्त्वज्ञान साधन ही है ।

उक्त प्रकार से साधनचतुष्टयसम्पन्न पुरुष को कर्मों से मोक्षफल नहीं हो सकता है, अतः अधिकारी को मोक्ष के साधनीभूत ब्रह्मज्ञान के लिए वेदान्तवाक्यों का विचार करना चाहिए, इस प्रकार समग्र श्रुति द्वारा अभिप्रेत अर्थ इस 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' सूत्र में संगृहीत किया गया है ।

---

१. विचारकर्त्तव्यता=विचारविधिः स चानुबन्धत्रयोपेतः समग्रशास्त्रप्रवृत्तिहेतुः । तद् हेतुत्वमन्वयव्यतिरेकाभ्यां सिद्धमिति भावः ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सा च विचारकर्त्तव्यता वक्ष्यमाणशास्त्रप्रवृत्तिहेतुभूता प्रथम-सूत्रेणाऽनेनेत्थं निर्णीयते—

विमतं शास्त्रमारम्भणीयम्, सम्भावितविषयप्रयोजनत्वात्, कृष्यादिवदिति । न च सूत्रे विषयप्रयोजनानुपादानान्नाऽयं विषयः सूत्रसिद्ध इति शङ्कनीयम्, मुखतोऽनुपादानेऽप्यर्थात् सूचितत्वात् । सूत्रस्य हि सूचनमलङ्कारः, न तु दोषाय । तत्र तावद् 'जन्माद्यस्य यतः' इत्यादि-शास्त्रेण विचार्याणां वेदान्तानां 'स वा अयमात्मा ब्रह्म' इत्यादि-श्रुतिप्रसिद्धं ब्रह्मात्मैकत्वं विषयः । तच्चैकत्वमखण्डैकरसवस्तुप्रतिपादकेन ब्रह्मशब्देन सूत्रे सूत्रितम् । 'तरति शोकमात्मवित्' 'ब्रह्मविदाप्नोति परम्' इत्यादिश्रुतिप्रसिद्धं दुःखोच्छेदब्रह्मप्राप्ती प्रयोजनम् । ते च तत्साधनभूतब्रह्मज्ञाननिर्देशात् सूत्रिते एव । न केवलं सूत्रकारो विषयप्रयोजने सूत्रितवान्, किन्तु तयोरुपपादनं चैवमभिप्रेयाय—विमतं शास्त्रं सम्भावितविषयप्रयोजनम्, अविद्यात्मकबन्धप्रत्यनीकत्वात्, जाग्रद्बोधवदिति ।

इति ब्रह्मविचारकर्त्तव्यतानिर्णयः

---

इस प्रकार से अन्वय और व्यतिरेक द्वारा विचार की कर्तव्यता में शास्त्र के प्रति प्रवृत्ति की हेतुता सिद्ध हुई, क्योंकि तीन अनुबन्धों से युक्त विधि में पुरुष प्रवृत होते हैं, ऐसा ज्योतिष्टोम आदि में देखा जाता है और तीन अनुबन्धों से शून्य वस्तु में किसी की प्रवृत्ति नहीं होती, क्योंकि 'सप्तद्वीपा वसुमती' (पृथ्वी सात द्वीपों से युक्त) इत्यादि में प्रवृत्ति नहीं देखी जाती । वह विचार की कर्तव्यता आगे कहे जानेवाले शास्त्र में प्रवृत्ति की जनक है, अतः उसका इस प्रथम सूत्र से निम्नलिखित प्रकार के न्याय वाक्यों से इस प्रकार निर्णय किया जाता है —

विवादग्रस्त वेदान्तशास्त्र का आरम्भ करना चाहिए, क्योंकि इस शास्त्र के विषय तथा प्रयोजनरूप दोनों अनुबन्धों का सम्भव है, जैसे कि कृषि (खेती) आदि का—उसके विषय और प्रयोजन के सम्भावित होने से—आरम्भ किया जाता है ।

यहाँ पर यह शङ्का नहीं करनी चाहिए कि सूत्र में विषय और प्रयोजन का कथन न होने से यह विषय सूत्र द्वारा सिद्ध ही नहीं है, क्योंकि सूत्रकार ने साक्षात् अपने मुख से (अपने शब्दों से) यद्यपि ऐसा नहीं कहा है, तो भी अर्थतः सूचित कर दिया है । वाचक शब्दों से अभीष्ट अर्थ का साक्षात्

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

## अथ प्रपञ्चस्याविद्यात्मकतायाः सूत्रद्वारा सूचनम्

**न च बन्धस्याऽविद्यात्मकत्वमसूत्रसूचितमिति वाच्यम्, बन्धस्य [१]ज्ञाननिवर्त्यत्वाङ्गीकारेणैव तत् सूचनात् । तथा हि—निशेष-दुःखनिवर्तकत्वं तावद् ब्रह्मज्ञानस्य फलत्वसिद्धये सूत्रकारेणाऽङ्गी-कृतम् । प्रमातृत्वकर्तृत्वभोक्तृत्वादिबन्धश्च सर्वोऽपि दुःख-बीजत्वाद् दुःखमेव । तत्र विचारणीयम्—किमयं बन्धः पारमार्थिकः स्यादपारमार्थिको वेति । आद्ये ब्रह्मज्ञानान्न निवर्तेत । ये [२]त्वेकदेश्यादयः पारमार्थिकस्यैव ज्ञानान्निवृत्तिमङ्गीकुर्युस्ते**

---

प्रतिपादन न कर अर्थात्—व्यजना वृत्ति से—उस अर्थ का बोधन करना सूत्रों का अलङ्कार ही है, दोष नहीं है । पहिले विषय को लीजिए—'जन्माद्यस्य यतः' इत्यादि सूत्रों द्वारा विचार किये जाने वाले जो वेदान्तवाक्य हैं, उनका—'स वा अयमात्मा ब्रह्म' (यह आत्मा ब्रह्म है) इत्यादि श्रुतिवाक्यों से सिद्ध ब्रह्मात्मैक्य ही— विषय है, उस एकत्वरूपी विषय को—अखण्डैकरस वस्तु का बोध कराने वाले ब्रह्मशब्द के रखने से सूत्रकार ने—सूचित किया । 'तरति शोकमात्मवित्' (आत्मज्ञानी शोक से पार होता है) 'ब्रह्मविदाप्नोति परम्' (ब्रह्मज्ञानवाला पर पद को प्राप्त करता है) इत्यादि श्रुतिवाक्यों से अवगत दुःखविनाश तथा परम पद की प्राप्ति रूप फल ही वेदान्त के प्रयोजन हैं । इन दोनों प्रयोजनों को इनके उपायभूत ब्रह्मज्ञान के निर्देश से ब्रह्मजिज्ञासापद से ही सूचित कर दिया है । सूत्रकार ने विषय तथा प्रयोजन को ही सिर्फ सूचन नहीं किया, बल्कि निम्नलिखित प्रकार से इनका स्पष्ट उपपादन भी किया है—विवादग्रस्त शास्त्र विषय तथा

---

१. बन्धस्य ज्ञाननिवर्त्यत्वाङ्गीकारेणैव तत् सूचनात् । अयं भवः — प्रमातृत्वकर्तृत्वादिबन्धः सर्वोऽपि दुःखबीजत्वाद् दुःखरूप एव । तरति शोकमात्मविदित्यादिना शास्त्रेण दुःखोच्छेदो ब्रह्मप्राप्तिश्च ब्रह्मज्ञानप्रयोजनमुक्तम् । तच्च दुःखरूपो बन्धो ब्रह्मज्ञाननिवर्त्यो भवति । यदि ब्रह्मज्ञानेन दुःखबन्धनिवृत्तिर्न भवेच्चेत् कथं तदिष्टफलं भवेत् । यदि च बन्धः सत्यः स्यात् तर्हि ज्ञानेन न निवर्त्येतेति ज्ञाननिवर्त्यत्वान्यथानुपपत्त्या बन्धस्याविद्यात्म-कत्वमास्थेयम् ? ज्ञानेन हि अज्ञानस्यैव निवृत्तिर्दृष्टा । तथा च बन्धोऽज्ञानात्मको ज्ञाननिवर्त्यत्वात् शुक्तिरजतवत् ।

२. ये त्वेकदेश्यादयः, तेषामयमभिप्रायः—तरति शोकमात्मविदित्यादिशास्त्रं हि आत्मवेदनेन शोकस्य निवृत्तिमाह, न तु तस्यासत्यत्वमविद्यात्मकत्वं वा । यद्यपि अज्ञानस्य ज्ञानेन निवृत्तिर्लोकसिद्धा, तथापि शास्त्रेण सत्यस्यापि बन्धस्य निवृत्युपदेशात् न बन्धस्य अपारमार्थिकत्वं सम्भवति । पारमार्थिकस्यापि प्रपञ्चस्य ईश्वरज्ञाननिवर्त्यत्वाङ्गीकारात् । एकदेश्यादयः भास्करप्रभृतयः ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**प्रष्टव्याः [१]ज्ञानं स्वविषये वा निवृत्त्याख्यमतिशयं जनयति स्वाश्रये वा? आद्येऽपि स्वविषयं संसारिणमात्मानमेव निवर्तयेद्,**

प्रयोजन दोनों की सम्भावना से युक्त है, अविद्यास्वरूप बन्ध का विरोधी (उच्छेद करने वाला) होने से, जाग्रत् अवस्था के ज्ञान के समान । यदि कहो कि बन्ध अविद्यात्मक है, इसको सूत्रकार ने अपने सूत्र में नहीं कहा है, अतः अविद्यात्मक बन्ध नहीं हो सकता है, तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि ज्ञान से बन्धन की निवृत्ति मानने से सूत्रकार ने अर्थतः बन्ध की अविद्यात्मकता सूचित कर ही दी है । कारण कि सूत्रकार ने ब्रह्मज्ञान को वेदान्तशास्त्र के फल की सिद्धि करने के लिए दुःख का उच्छेद करने वाला मान ही लिया है । प्रमातृत्व, कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि सम्पूर्ण बन्ध भी दुःख के प्रति हेतु होने से स्वयं दुःखरूप ही हैं । इस परिस्थिति में यहाँ पर इस प्रकार विचारना चाहिए—यह बन्ध (संसार) पारमार्थिक (सत्य) है अथवा अपारमार्थिक (मिथ्या) है? यदि कहो कि पारमार्थिक है, तो उसकी ब्रह्मज्ञान से निवृत्ति नहीं हो सकेगी । जिन भास्कर आदि एकदेशियों ने पारमार्थिक सत्य वस्तु की ही ज्ञान से निवृत्ति मानी है, उनके प्रति प्रश्न करना चाहिए कि क्या ज्ञान अपने विषय में निवृत्ति नाम का कोई विशेष उत्पन्न करता है ? अर्थात् ज्ञान के होने से उसका विषय निवृत्त हो जाता है अथवा क्या अपने आश्रय में वह ज्ञान उक्त विशेष को उत्पन्न करता है अर्थात्

---

१. ज्ञानं स्वविषये इत्यादि । अयं भावः—सत्यस्य निवृत्त्यङ्गीकारे ज्ञानेन सत्ये वस्तुनि निवृत्तिर्नाम कश्चिदतिशयो=विशेषोऽवश्यमेवाधेयोऽन्यथा निवृत्तानिवृत्तयोर्विवेको न स्यात् । स च निवृत्त्याख्योऽतिशयः ब्रह्मज्ञानेन स्वविषये वा स्वाश्रये वा जन्यते । प्रथमे किं ब्रह्मज्ञानं स्वविषयं निवर्तयेत् तद्विषयश्च संसारी आत्मा । उद् तद्गतधर्ममात्रम्, अथवा ब्रह्मज्ञान-बोध्याखण्डैकरसत्वविरोधिकर्तृत्वादीन् किं वा स्वविषयगताज्ञानम् ।

विषयधर्मविरोधिधर्मनिवृत्तिरूपपक्षत्रयं न युक्तम् । चित्रवर्णे आम्रादिफले नीलभागज्ञानेन स्वविषयस्य नीलभागस्य, रसादिधर्ममात्रस्य, विरोधिपीतगुणादेश्चानिवृत्तिदर्शनात् ।

स्वविषयगतानवबोधनिवृत्तिरिति चतुर्थपक्षस्तु वेदान्त्यभिमतः ।

एवं आश्रये निवृत्त्यातिशयपक्षोऽपि नोपपद्यते यदि आश्रयनिवृत्तिस्तदा प्रतिक्षणं ज्ञानोत्पत्ते-रात्मनिवृत्त्यापत्तेः । आश्रयगतगुणादिनिवृत्तिस्वीकारे च घटादिज्ञानेनात्मगतगुणानां निवृत्ति-प्रसङ्गात् । भवति च घटज्ञानस्याश्रय आत्मा ।

यदि च आश्रयविषयोभयसम्बन्धिधर्माणां निवृत्तिरिति मतं तदपि नोपपद्यते स्वदेहज्ञानेन आश्रयस्यात्मनः विषयस्य च देहस्य चोभयगतधर्मः सम्बन्धः तस्य निवृत्तिप्रसङ्गात् । तस्मात् पारमार्थिकं ज्ञानेन निवर्त्यत इति रिक्तं वचः ।

न च श्रुत्युपदेशादेव सत्यस्यापि निवृतिरिति वाच्यम्, प्रपञ्चस्य सत्यत्वासत्यत्वयोः श्रुते-रुदासीनत्वात् । श्रुत्युक्तबन्धनिवृत्यन्यथानुपपत्त्या तु वेदान्तिभिः प्रपञ्चस्य असत्यत्वाङ्गी-कारात् । ज्ञानमज्ञानस्यैव निवर्तक इति व्याप्तिनियमात् । एवञ्च ईश्वरज्ञाननिवर्त्यत्वादपि बन्धस्य मिथ्यात्वमवधेयम् । यथा मीमांसकैः भाट्टैः अग्निष्टोमादियागानां स्वर्गफलसाधनत्वोपपत्तये यागजन्यमपूर्वं कल्प्यते । भवद्भिर्भाट्टैरित्यर्थः । गुरुमते तु परमापूर्वार्थं क्रमभावि-यागकर्मजन्यानि अवान्तरापूर्वाणि कल्प्यन्ते । भट्टमते स्वर्गसिद्ध्यर्थमपूर्वकल्पनं गुरुमते तु परमापूर्वसिद्ध्यर्थमिति विवेकः । तथैव श्रुतबन्धनिवृत्तिनिर्वाहार्थं बन्धस्य मिथ्यात्वं कल्पनीयम् । बन्धो मिथ्या ज्ञाननिवर्त्यत्वात् स्वप्नादिवत् ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

उत तद्गतं धर्ममात्रम्, अथवा स्वबोध्याखण्डैकरसत्वविरोधिन एव कर्तृत्वादीन्, किं वा विषयगतानवबोधमेव ? न तावत् प्रथम-द्वितीयतृतीयाः, नहि नानावर्णे चूतादिफले नीलभागज्ञानं स्वविषयं वा तत्समवेतरसादिकं वा विरोधिनं पीतिमादिगुणं वा निवर्तयति । चतुर्थे त्वस्मन्मतापत्तिः । आश्रयातिशयपक्षेऽपि किमाश्रया-निवृत्तिः, किं वा तद्गुणानामुताश्रयविषयोभयसम्बन्धिधर्माणाम्? नाऽऽद्यः, प्रतिक्षणमात्मविनाशापत्तेः । न द्वितीयः, घटज्ञाने-नाऽऽत्मगतधर्मादिगुणानिवृत्तेः । न तृतीयः, स्वदेहज्ञानेन देहात्म-सम्बन्धाद्यनिवृत्तेः । 'तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति' इति श्रुत-त्वाद् वास्तवोऽपि बन्धो ज्ञानविवर्त्त्य इति चेद्, न; श्रुतेर्बन्धसत्य-

---

ज्ञान अपने आश्रय को ही हटा देता है ? यदि प्रथम पक्ष मानो, तो उसमें भी प्रश्न इस प्रकार किये जा सकते हैं कि क्या वह ज्ञान अपने विषयीभूत केवल संसारी आत्मा की ही निवृत्ति करता है ? अथवा अपने विषय में रहने वाले सम्पूर्ण धर्मों की निवृत्ति करता है ? अथवा आत्मपद से ज्ञात होने वाले अखण्डैकरस के विरोधी—कर्तृत्व आदि धर्मों की ही निवृत्ति करता है ? या केवल विषय के अज्ञान की निवृत्ति करता है ? परन्तु इन विकल्पों में से प्रथम, द्वितीय और तृतीय विकल्प तो युक्त ही नहीं है, क्योंकि विचित्र वर्णवाले अर्थात् चितकबरे आम आदि फल के नीलगुणविशिष्ट भाग का परिज्ञान—अपने विषयीभूत फल को या उसमें (आम में) समवाय सम्बन्ध से रहनेवाले रस आदि को अथवा नील के विरोधी पीत आदि गुणों को—निवृत्त नहीं करता है । यदि चतुर्थ विकल्प का अर्थात् ज्ञान विषयगत अज्ञान की निवृत्ति करता है, इस चौथे विकल्प को अङ्गीकार किया जाय, तो हमारे (वेदान्तियों के) मत में ही तुम्हारा आना हुआ । ज्ञान अपने आश्रय में (आत्मा में) अतिशय को—निवृत्ति नाम के विशेष को—उत्पन्न करता

---

ननु सेतुदर्शनेन सत्यदुरितस्य ध्वंसवद् ब्रह्मज्ञानेन सत्यबन्धस्यापि निवृत्तिर्भविष्यतीति यथा वा गरुडस्मृतिमात्रेण सत्यस्यापि विषयस्य निवृत्तिर्भवति । यथा वा विषयदोषदर्शनं सत्यस्यापि रागस्य निवर्तकम् । यथा वा हरिस्मृतिः सर्वविपद्विमोचिनी तथा ब्रह्मज्ञानेन सत्यस्यापि बन्धस्य निवृत्तिः, कुतो अज्ञाननिवर्त्यत्वाद् बन्धमिथ्यात्वं साध्यते व्यभिचारादिति चेन्न, सेतुसाक्षात्कारमात्राद् दुरितानिवृत्तिरन्यथा सेतुस्थानां म्लेच्छादीनामपि पापनिवृत्तिप्रसङ्गात् । अपि तु दूरदेशाद्गमनछत्रपादुकादिपरिहारस्वकृतदुष्कर्मघोषणादिनियमपूर्वकहेतुदर्शनात् । तथैव न तार्क्ष्यस्मृतिमात्राद् विषनिवृत्तिः, अपि तु मन्त्रादिध्यानपूर्वकात् । न वा विषयदोषदर्शनादेव रागादिनिवृत्तिः, अपि तु रागविरोधिचित्तवृत्त्युदयादपि । तथैव हरिध्यानपूजनश्रद्धादिसंवलिताद् पापनिवृत्तिरिति क्वापि ज्ञानात् सत्यस्य निवृत्तिर्न दृष्टा निवर्तकभावे हि विरोधित्वं प्रयोजकम्। न सत्यत्वं मिथ्यात्वं वा । ज्ञानविरोधित्वाद् अज्ञानस्यैव तेन निवृत्तिः । अज्ञानमूलकत्वात् समस्तप्रपञ्चस्यापि । नहि शुक्तिसाक्षात्कारेण शुक्त्यज्ञाने निवृत्ते तत्कार्यं रजतमबाधितं दृश्यते । तस्माद् ब्रह्मज्ञानेन विरोधित्वाद् अज्ञानस्य तन्मूलकप्रपञ्चस्य च बन्धरूपस्य निवृत्तिरिति मतम् ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**त्वासत्यत्वयोस्तादस्थ्यात् । अस्माभिस्तु श्रुतोपपत्त्यर्थं बन्धस्याऽविद्यात्मत्वं कल्प्यते । यथा ज्योतिष्टोमादीनां श्रुतस्य स्वर्गसाधनत्वस्योपपत्त्यर्थमपूर्वं भवद्भिः कल्प्यते तद्वत् । अथ तत्र क्षणिकानां कर्मणां कालान्तरभाविफलसाधनत्वाभावव्याप्तिनियमः कल्पकोऽस्ति, तर्हीहाऽपि 'ज्ञानमज्ञानस्यैव निवर्तकमिति व्याप्तिनियमः कल्पकोऽस्तु । अतोऽपारमार्थिकत्वमवशिष्यते बन्धस्य । तदेवं ब्रह्मज्ञाननिवर्त्यस्य बन्धस्याऽज्ञानात्मकत्वं सूत्रेणैव सूचितम् ।**

---

है, इस द्वितीय विकल्प का अङ्गीकार यदि किया जाय, तो उसमें भी प्रश्न होता है कि क्या वह ज्ञान आश्रय की (आत्मा की) ही निवृत्ति करता है ? अथवा उसके गुणों की निवृत्ति करता है अथवा आश्रय और विषय दोनों के साथ सम्बन्ध रखने वाले धर्मों की निवृत्ति करता है ? इनमें पहला पक्ष युक्त नहीं है, क्योंकि ज्ञान से आश्रय की निवृत्ति मानने से प्रतिक्षण ज्ञान के होने से प्रत्येक क्षण में आत्मा के विनाश की प्रसक्ति होगी । द्वितीय विकल्प भी युक्त नहीं है, क्योंकि घटज्ञान से आत्मा के गुणों की निवृत्ति नहीं देखी जाती । तीसरा विकल्प भी युक्त नहीं है, क्योंकि अपनी देह का ज्ञान होने से शरीर और आत्मा के सम्बन्ध आदि निवृत्त नहीं होते । यदि शङ्का[१] हो कि 'तमेव विदित्वा.' (उस परमात्मा को जानकर विद्वान् पुरुष मृत्यु—संसार—को पार कर जाता है) इस प्रकार की श्रुति में प्रपञ्च की उक्ति होने से संसार के सत्य मानने पर भी उसकी ज्ञान से निवृत्ति हो सकती है, तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि श्रुति केवल इतना ही प्रतिपादन करती है कि बन्ध (संसार) केवल ज्ञान से निवृत्त होता है, बन्ध सत्य है या मिथ्या, इस विषय में श्रुति तटस्थ है[१] । अतः श्रुतिप्रतिपादित अर्थ की उपपत्ति के लिए हम बन्ध को अविद्यात्मक मानते हैं । जैसे कि 'स्वर्ग का यजेत' (स्वर्ग की इच्छा वाला याग

---

१. शङ्का का अभिप्राय यह है कि यदि बन्ध मिथ्या होता, तो मिथ्या पदार्थ कुछ है ही नहीं, फिर उसकी निवृत्ति के उपाय को दिखलाने की आवश्यकता ही क्या थी ? उपाय दिखाया गया है, अतः बन्धन की सत्यता माननी होगी ।

२. तात्पर्य यह है कि बन्ध का सत्यत्व या मिथ्यात्व जो उपपन्न हो, उसे मान लीजिए, इसमें श्रुति का कोई विरोध नहीं है । अब हमसे पूछिए—बन्ध सत्य है या मिथ्या ? हम कहेंगे कि बन्ध को सत्य मानकर उसकी ज्ञान से निवृत्ति मानने में पूर्वोक्त दोष आते हैं और सत्य वस्तु की निवृत्ति सम्भव भी नहीं है । प्रपञ्च की ईश्वरज्ञान से निवृति मानना भी दृष्टान्तकोटि को नहीं पा सकता, क्योंकि निवृत्त होनेवाला प्रपञ्च तो हमारे मत में मिथ्या ही है । अब परिशेषात् बन्ध को मिथ्या ही मानना होगा । इससे उसकी निवृत्ति का भी सम्भव हो सकता है । बन्ध को अविद्याकल्पित माने बिना श्रुति का, ब्रह्मज्ञान से मृत्यु का पार करना, यह अर्थ करना कभी भी सङ्गत नहीं हो सकता ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**नन्वेवं तदविद्यात्मकत्वं सूत्रकारेण मुखत एव वर्णनीयम्, विषय-प्रयोजनसाधनद्वारा कृत्स्नशास्त्रारम्भसमर्पकत्वात् । मुखतोऽ-प्रतिपादनेऽतात्पर्यप्रसङ्ग इति चेत्, तर्हि वर्णितमेवैतन्मुखतो द्वितीयाध्याये 'तदुणसारत्वात्'[१] इत्यादिसूत्रे । सूत्रस्य चाऽयमर्थः— आत्मनो देहोत्क्रान्तिपरलोकगत्येतल्लोकागतीनां श्रुतत्वात् सर्व-गतत्वं विरुद्धमिति चेत्, बुद्धिगुणसारत्वात् । बुद्ध्यात्मनो-रितरेतरतादात्म्याध्यासेन बुद्धिगुणेष्वेवोत्क्रान्त्यादिषु सर्वगतस्याऽऽ-**

---

करे) इस श्रुतिवाक्य से बोधित स्वर्ग साधनता की ज्योतिष्टोम आदि याग में सङ्गति के लिए आप (मीमांसक) भी अपूर्व की कल्पना करते हैं । यदि शङ्का हो कि याग तो क्रियाकलापरूप है और क्रिया क्षणिक है, अर्थात् अस्थायी है, तथा स्वर्ग आदि फल याग के अव्यवहित उत्तर क्षण में तो होते नहीं, किन्तु कुछ काल के बाद होते हैं, अतः कार्य के अव्यवहित पूर्वकाल में रहनेवाला ही कारण हो सकता है, इस नियम से क्रियात्मक याग स्वर्ग के प्रति साधन नहीं हो सकता है, इससे श्रुति की सङ्गति के लिए अपूर्व की कल्पना की जाती है ? तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि तुल्ययुक्त्या हम भी कहेंगे कि 'ज्ञानमज्ञाननाशकम्' अर्थात् ज्ञान अज्ञान का नाशक होता है, यह लौकिक नियम ही बन्ध की अज्ञानात्मकता का कल्पक है । इसलिए बन्ध का अपारमार्थिकत्व ही (मिथ्यात्व ही) अवशिष्ट रह जाता है । अतः पूर्वोक्त सम्पूर्ण शास्त्रार्थ से ब्रह्मज्ञान से निवृत्त होने वाले बन्ध की अज्ञानात्मता ही सूत्र द्वारा सूचित की गयी ।

पुनः शङ्का करते हैं कि यदि बन्ध अविद्यात्मक है, यह सूत्रकार को अभिमत है, तो उन्हें अपने मुख से ही बन्ध अविद्यात्मक है, ऐसा कहना चाहिए था,

---

१. तद् गुणसारत्वात्तु तद् व्यपदेशः प्राज्ञवत् (ब्र. सू. २-३-२) आत्मनोऽणुत्वं पूर्वपक्षत्वेनोपपाद्यानेन व्यापकत्वं बोध्यते आचार्यैः । तस्या बुद्धेः गुणास्तद्गुणा इच्छा द्वेषः सुखं दुःखमित्येवमादयः सारः प्रधानं यस्यात्मनः संसारित्वे सम्भवति स तद्गुणसारः तस्य भावस्तत्त्वात् । बुद्धिपरिमाणेनास्य परिमाणव्यपदेशः तदुत्क्रान्त्यादिभिश्चास्योत्क्रान्त्यादिव्यपदेशो न स्वतः । एवञ्च बुद्धितद्गतधर्मानारोप्याणुत्वव्यपदेशः स्वतस्तु आत्मा व्यापक इति भावः ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

त्मनोऽभिमानमात्रं जायते । तच्च श्रुत्याऽनूद्यते निजस्वरूपबोधनायेति । तर्हि कृत्स्नशास्त्रारम्भं प्रत्युपोद्घातत्वात् प्रथममेवाऽध्यासविषयं [१]सूत्रं प्रणेतव्यम् । उपोद्घातश्च प्रतिपाद्यमर्थं बुद्धौ सङ्गृह्य प्रागेव तदर्थमर्थान्तरवर्णनमिति चेत्, न; [२]प्रतिपादने प्रवृत्तेन सूत्रकारेण विरोधपरिहारसूत्रस्य प्रथमतो वक्तु-

---

क्योंकि मुखतः प्रतिपादित बन्ध का अज्ञानात्मकत्व ही सम्पूर्ण शास्त्र का प्रारम्भ करने में हेतु होता है । यदि उसका अर्थात् बन्ध की अविद्यात्मकता का सूत्रकार ने मुख से प्रतिपादन नहीं किया है, तो सूत्रकार का उसमें तात्पर्य भी नहीं हो सकता है ? तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि बन्ध की अविद्यात्मकता का द्वितीय अध्याय में 'तद्गुणसारत्वात्' इत्यादि सूत्र में स्पष्ट रूप से अपने ही मुख से सूत्रकार ने प्रतिपादन किया है । उक्त सूत्र का यह अर्थ है—

आत्मा की देह से उत्क्रान्ति विरुद्ध है (निकलना), परलोक की यात्रा और इस लोक में आगति (आना) श्रुति में सुनी जाती है, अतः उसका सर्वगतत्व (सब जगह रहना) विरुद्ध है, (अर्थात् जो सर्वत्र विद्यमान है, उसका आना, जाना और निकलना कैसे बन सकता है, क्योंकि वह तो सर्वत्र विद्यमान ही है, फिर उसका कहाँ से और कहाँ आना जाना हो ? यदि जैसे हम एक गाँव से दूसरे गाँव में जाते हैं, वैसे ही वह भी इस लोक और परलोक में जाता आता है, ऐसा माना जाय, तो वह सर्वगत सब काल में सब जगह विद्यमान कैसे होगा ? ऐसा पूर्वपक्ष प्राप्त होने पर सूत्रकार उत्तर देते हैं)—'तद्गुणसारत्वात्' सूत्र में तत्पद का अर्थ बुद्धि, जो मन, अन्तःकरण आदि नाम से भी कही जाती है, लिया गया है । उसके गुण काम-सङ्कल्प या गमनाऽगमन आदि लिये जाते हैं ।

---

१. अध्यासविषयं सूत्रम्-तद्गुणसारत्वादीत्यादिसूत्रं सकलशास्त्रं प्रत्युपोद्घातत्वात् प्रथमं प्रणेतव्यमिति भावः ।

२. अयं भावः—प्रतिपाद्यमर्थं बुद्धौ सङ्गृह्य प्रागेव तदर्थमर्थान्तरवर्णनमुपोद्घातः । प्रतिपाद्यं बहिरेव प्रतिज्ञाय पश्चात् तत्सिद्धिहेतूपवर्णनं प्रतिपादनमिति तयोर्विभागः कृत्स्नं शास्त्रं प्रति उपोद्घातत्वात् तद्गुणसारत्वादित्यादिसूत्रमध्यासप्रतिपादकं सूत्रं प्रथममेव वक्तव्यमासीत् तथापि सूत्रकारः जीवब्रह्मणोरैक्ये सर्ववेदान्तानां समन्वयरूपप्रतिपाद्ये प्रवृत्तः प्रथमं प्रतिपाद्यं प्रतिज्ञाय पश्चात् तद्हेतुप्रदर्शनं करोति एतदेव प्रतिपादनम् । तत्सूत्रं तु विरोधपरिहाराध्याये प्रतिपाद्यार्थविशेषपरिहाराय प्रवृत्तमिति न प्रथमं तथा सूत्रयितुमुचितम् । अन्यथा प्रथमं समन्वयविशेषे अप्रदर्शिते विरोधाशङ्का तत्परिहारश्च निर्विषयः स्यात् । अतः सत्यप्युपोद्घातपक्षे अध्यासस्य तत्प्रतिपादकसूत्रं न पूर्वं रचितमिति भावः ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**मशक्यत्वात् । प्रतिपाद्यं मुखतः प्रतिज्ञाय पश्चात् तत्सिद्धिहेतु-प्रदर्शनं प्रतिपादनम् । तथा च प्रथमेनाऽध्यायेन ब्रह्मणि वेदान्तसमन्वयं प्रदर्श्य तदुपपादको विरोधपरिहारः पश्चात् कर्त्तव्यः । प्रथममप्रदर्शिते पुनः समन्वयविशेषे तद्विरोधाशङ्का तन्निराकरणं च निर्विषयं स्यात् ।**

---

सूत्रार्थ हुआ—बुद्धि और आत्मा का इतरेतराध्यास होने से बुद्धि के पूर्वोक्त जाना-आना आदि गुणों में सर्वगत आत्मा को अभिमानमात्र हो जाता है, उस अध्यासमूलक स्वगतत्वाभिमान को ही लेकर 'अपनी गति, आगति, उत्क्रान्ति आदि मानने वाले अरे जीव ! तू सर्वगत आत्मा है' इस प्रकार केवल अपने स्वरूप का बोध कराने के निमित्त श्रुति अनुवाद करती है, अतः उक्त सूत्र का वाच्यार्थ यह हुआ कि सर्वगत आत्मा में कर्तृत्व आदि संसर्गाध्यासमूलक होने से मिथ्या है । इससे बन्ध अविद्यात्मक है, इसमें सूत्रकार का तात्पर्य स्वरसतः उपपन्न हुआ । यदि शङ्का हो कि ऐसी दशा में, यह सूत्र रचे जाने वाले इस सम्पूर्ण ब्रह्ममीमांसाशास्त्र के प्रति उपोद्घात रूप हुआ, इसलिए बन्ध को मिथ्या कहने वाला अध्यासप्रतिपादक सूत्र ही सर्वप्रथम लिखना चाहिए था, क्योंकि अपने वक्तव्य अर्थ का बुद्धि में सङ्ग्रहकर ग्रन्थप्रणयन से पूर्व ही उसके अनुकूल दूसरे अर्थ का वर्णन करना ही अर्थात् प्रतिपाद्य अर्थ का प्रतिपादन करना ही उपोद्घात कहा जाता है [संक्षेपतः इसका आशय यह हुआ कि वेदान्त का तात्पर्य ब्रह्मात्म्यैक्य में ही है, उसकी सिद्धि अध्याससिद्धि के अधीन है, अतः अध्यास का ही मुखतः प्रथम वर्णन करना उचित है], तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि सूत्रकार प्रतिपाद्य के प्रतिपादन में प्रवृत्त हैं, इशलिए विरोध-परिहार करने वाला उक्त सूत्र सर्वप्रथम—प्रतिपाद्य के प्रतिपादन से पूर्व—नहीं कहा जा सकता, क्योंकि प्रतिपाद्य अर्थ की सर्वप्रथम साक्षात् तद्वाचक शब्दों से प्रतिज्ञा करके पश्चात् प्रतिपाद्य अर्थ की सिद्धि करने वाले हेतु (न्यायवाक्य) का प्रयोग करना प्रतिपादन कहलाता है । इसलिए पहले अध्याय से सभी वेदान्तों का तात्पर्य ब्रह्म (ब्रह्मात्मैक्य) में ही है, यह दिखलाकर बाद में उसका प्रतिपादक विरोध-परिहार करना ही उचित समझा जाता है । यदि पहले समन्वयविशेष का प्रदर्शन न किया ता, तो उसके विरोध की आशङ्का और उसका परिहार निरर्थक होता ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**नन्वेवमादावध्यासानुक्तौ विषयप्रयोजनासिद्ध्याशास्त्रप्रवृत्तिर्न स्याद्, मैवम्; प्रथमसूत्रेऽध्यासः साक्षादनुक्तोऽप्यर्थात् सूचित इत्युपपादितत्वात् सिध्यत्येव शास्त्रप्रवृत्तिः ॥ २ ॥**

## अथाध्यासप्रतिपादनम्

### अध्यासे पूर्वपक्षः

**ननु सूत्रसूचितोऽप्यध्यासो न युक्तिसहः । तथा हि—आत्मानात्मानौ इतरेतरतादात्म्याध्यासरहितौ, क्वाऽपीतरेतर-भावरहितत्वात्, तमःप्रकाशवत् । न च हेत्वसिद्धिः, विमतौ तादात्म्यशून्यौ, विरुद्धस्वभावत्वात्, तमःप्रकाशवत् । न चाऽसिद्धो हेतुः, विमतौ विरुद्धस्वभावौ, [१]युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरत्वाद्,**

---

इस पर भी यदि शङ्का हो कि यदि पहले अध्यास का स्वरूप न कहा जाय, तो विषय और प्रयोजन की असिद्धि होने से शास्त्र में प्रवृत्ति नहीं होगी ? तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि प्रथम सूत्र में यद्यपि साक्षात् अध्यास नहीं कहा गया है, तथापि अर्थात् उसका उपपादन किया गया है, अतः शास्त्र में प्रवृत्ति हो सकती है ॥ २ ॥

यदि शङ्का हो कि अध्यास सूत्र द्वारा सूचित होने पर भी युक्तियों से सिद्ध नहीं हो सकता है । कैसे ? देखिए—आत्मा और अनात्मा परस्पर तादात्म्याध्यास से रहित हैं, कहीं पर भी उनके परस्पर तादात्म्य की उपलब्धि न होने से, प्रकाश और अन्धकार के समान । यदि शङ्का हो कि उक्त अनुमान के हेतु की सिद्धि

---

१. युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरयोरित्यारभ्य .. अध्यासो मिथ्या भवितुं युक्तमित्यन्तभाष्यस्याशयं युक्त्या विवृणोति सूत्रसूचितोऽपीति । इतरेतरभावस्तादात्म्यमभेदो वा । यत्रेतरेतरभावो नास्ति तत्र तादात्म्याध्यासोऽपि नास्ति यथा तमःप्रकाशयोः । युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरत्वेन विरुद्धस्वभावत्वं तेन चेतरेतरभावरहितत्वसिद्धिः ।

लोकसिद्धात्मानात्मपक्षे पूर्वोक्तयोर्द्वयोरनुमानयोः सिद्धसाधनम् । लोकसिद्धयोस्तयोः इतरेतरतादात्म्याध्यासरहितत्वं तादात्म्यशून्यत्वं च सिद्धमेव लोके चेतनदेहादिसङ्घात आत्मा पाषाणादिश्चानात्मेति प्रसिद्धम् ।

तृतीयानुमानेऽनुभवविरोधः । तयोर्नियतविरोधस्यानुभवाभावात् ।

प्रभाकरमतसिद्धात्मानात्मपक्षे प्रमातृकर्तृत्वभोक्तृत्वाध्यासाश्रयस्य जडस्यात्मनः इन्द्रियादि-प्रपञ्चस्यानात्मनश्च तत् सम्मतस्य वेदान्तिमते अनात्मकोटावेव प्रवेश इति एकस्मिन्नेवानात्मकोटौ अध्यासस्य, तादात्म्यस्य विरोधस्य चानङ्गीकारात् । आध्यासरहितत्वस्य प्रथमानुमानसाध्यस्य, तादात्म्यराहित्यस्य द्वितीयानुमानसाध्यस्य च सिद्धत्वात् सिद्धसाधनम् । तथा विरोधानङ्गी-कारात् तृतीयानुमानेऽनुभवविरोध इति पूर्वोक्तमेव दूषणमिति भावः । वेदान्तिमते चिदवभास्यो युष्मदर्थ इति लक्षणाद् अनात्मनि युष्मत्प्रात्ययगोचरत्वेऽपि आत्मनि सर्वोपाधिवर्जिते चिद्घने अस्मत्प्रत्ययगोचरत्वाभावात्, भागसिद्धिरस्त्येव । एकस्मिन् प्रत्ययद्वयगोचरत्वपक्षे तदभावात् स्वरूपासिद्धिः ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

देवदत्ततद्वैरिवत् । न च वाच्यं देवदत्तस्य स्वशरीरादिसङ्घातेऽस्मत्प्रत्ययस्तत्रैव तद्वैरिणो युष्मत्प्रत्ययः, न च तत्र विरोधोऽस्ति । एवं तद्वैरिण्यपि प्रत्ययव्यत्यासेन योजने दृष्टान्तः साध्यविकलः स्यादिति । नहि भिन्नाश्रययोः प्रत्ययोर्विषयौ दृष्टान्तत्वेन विवक्ष्येते; किं तर्हि समानाश्रययोरिति । नहि प्रत्येकाकारौ दृष्टान्तत्वेन विवक्ष्येते; किं तर्हि देवदत्तप्रतीत्या तद्वैरिप्रतीत्या च सिद्धः समुदायाकारो दृष्टान्त इति नोक्तदोषः । स्यादेतत्—किमत्र लोकप्रसिद्धावात्मानात्मानौ पक्षीक्रियेते ? किं वा प्राभाकरादिसिद्धौ ? उत वेदान्तिसिद्धौ ? नाऽऽद्यः द्वयोरनुमानयोः सिद्धसाधनत्वात् । तृतीयानुमानस्याऽनुभवविरोधात् । लोके हि

---

नहीं है, तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि आत्मा और अनात्मा तादात्म्याध्यास से रहित हैं, विरुद्धस्वभाववाले होने से, तम और प्रकाश के समान । यदि शङ्का हो कि इस अनुमान में भी हेतु की असिद्धि है, तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि विमत अर्थात् आत्मा और अनात्मा परस्पर विरुद्ध स्वभाववाले हैं, युष्मत् प्रत्यय और अस्मत्प्रत्यय[१] के विषय होने से, देवदत्त और उसके वैरी के समान । यदि शङ्का हो कि देवदत्त को अपने शरीर, इन्द्रिय आदि सङ्घात में जहाँ अस्मत् प्रत्यय (मैं व्यवहार) होता है, वहीं पर उसके वैरी को युष्मत्प्रत्यय (तू व्यवहार) होता है, परन्तु वहाँ विरोध नहीं है, वैसे ही देवदत्त के वैरी में भी प्रत्यय को (व्यवहार को) उलटा करने से अर्थात् देवदत्त के वैरी को अपनी शरीरसङ्घात में जहाँ अस्मत्प्रत्यय—मैं, इस प्रकार का व्यवहार—होता है, उसी शरीरसङ्घात में देवदत्त को युष्मत्प्रत्यय—तू, इस प्रकार का व्यवहार—होता है, इसी से भी युष्मत्प्रत्यय और अस्मत्प्रत्यय का विरोध नहीं है, अतः दृष्टान्तवाक्य-तृतीय अनुमान में जो 'देवदत्त और उसके वैरी के समान, यह जो दृष्टान्त दिया है—वह साध्य से—विरुद्धस्वभाववत्त्वरूप साध्य से हीन होगा, तो यह शङ्का भी युक्त नहीं है, क्योंकि हम भिन्न-भिन्न पुरुष के व्यवहार के विषय को—युष्मत्प्रत्ययगोचर और अस्मत्प्रत्ययगोचर को—दृष्टान्त रूप से नहीं कहते हैं, किन्तु समानाश्रय वाले प्रत्यय

---

१. युष्मत्प्रत्यय और अस्मत्प्रत्यय हैं—तू और मैं इस प्रकार के व्यवहार । सामान्य घट, पट आदि का व्यवहार ही, जो आत्मा के लिए नहीं होता है, युष्मत्प्रत्यय कहलाता है । आत्मा के व्यवहार को अस्मत्प्रत्यय कहते हैं । घट, पट आदि जितने अनात्म पदार्थ हैं, वे सब के सब युष्मत्प्रत्यय के विषय हैं और आत्मा अस्मत्प्रत्यय का विषय है । आगे के ग्रन्थ में भी जहाँ युष्मत्प्रत्यय और अस्मत्प्रत्यय का प्रयोग हो, वहाँ पर भी यही अर्थ समझना चाहिए ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

देहादिचैतन्यान्तसङ्घात आत्मा पाषाणादिरनात्मा । न च तयो-रैक्याध्यासैक्ये वेदान्त्यभिमते । नाऽपि तयोर्नियतो विरोधोऽनु-भूयते । न द्वितीयः, प्राभाकरादयो हि प्रमातृत्वकर्तृत्वभोक्तृ-त्वाद्याश्रयं जडमात्मानमाहुः, इन्द्रियदेहाद्यखिलप्रपञ्चमनात्मानम् । तत्र वेदान्तिमते प्रमातृत्वाद्याश्रयोऽहङ्कारो जाड्यं च तत्कारण-मज्ञानमित्युभयमप्यनात्मन्येवाऽन्तर्भवति । तथा चाऽनात्मन एककोटेरध्यासतादात्म्यविरोधानङ्गीकारात् पूर्वोक्तमेव दोषद्वयं स्यात् । न तृतीयः, वेदान्तिनो हि सर्वोपप्लवरहितं विज्ञानघन-

---

के विषय को कहते हैं, वैसे प्रत्येक अलग-अलग देवदत्त और उसके वैरी दृष्टान्त नहीं हैं, किन्तु देवदत्त की और उसके वैरी की प्रतीति से सिद्ध हुआ जो समुदायाकार है, उसको ही दृष्टान्त मानते हैं, अतः दृष्टान्त साध्यहीन नहीं हो सकता है । यहाँ शङ्का करते हैं कि इन अनुमानों में जो आत्मा और अनात्मा पक्षरूप से कहे गये हैं, क्या वे लोकप्रसिद्ध आत्मा और अनात्मा हैं, या प्रभाकर आदि द्वारा माने गये आत्मा और अनात्मा हैं या वेदान्तियों द्वारा माने गये आत्मा और अनात्मा हैं ? प्रथम पक्ष तो ठीक नहीं है, क्योंकि उसके मानने से प्रथम अनुमान में और द्वितीय अनुमान में सिद्धसाधन होगा और तृतीय अनुमान में अनुभवविरोध होगा, कारण कि लोक में यह सिद्ध है कि देहादि चैतन्यान्त का समुदाय आत्मा है और पाषाण (पत्थर) आदि अनात्मा हैं और उनके तादात्म्याध्यास और उनकी एकता वेदान्ती वस्तुतः नहीं मानता है और उनका परस्पर विरोध भी नियम से नहीं भासता है । द्वितीय पक्ष भी अर्थात् प्रभाकर आदि द्वारा माने गये आत्मा और अनात्मा भी पक्ष नहीं हो सकते हैं, क्योंकि प्रभाकर आदि आत्मा को कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि धर्मों का आश्रय तथा जड़ मानते हैं और इन्द्रिय, देह आदि सम्पूर्ण प्रपञ्च को अनात्मा मानते हैं । इस परिस्थिति में वेदान्ती के मत के अनुसार प्रमातृत्व आदि धर्मों का आश्रय अहङ्कार और उसका कारण जड़ अज्ञान ये दोनों अनात्म पदार्थों में ही अन्तर्भूत होते हैं, इसलिए अनात्मरूप एक कोटि में तादात्म्याध्यास और विरोधिता का स्वीकार न होने से पूर्वोक्त ही दोष अर्थात् सिद्धसाधन और अनुभवविरोध इस द्वितीय कल्प में भी आत हैं ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**मात्मानमाहुस्तद्व्यतिरिक्तं च सर्वमनात्मानम् । तत्र किमेकस्मिन् प्रत्ययद्वयगोचरत्वं हेतुत्वेन विवक्षितम्, उताऽऽत्मन्यस्मत्प्रत्ययगोचरत्वमनात्मनि चेतरदिति । आद्ये स्वरूपासिद्धिः, द्वितीये भागासिद्धिः । देहेन्द्रियान्तःकरणप्राणादिष्वनात्मसु युष्मत्प्रत्ययाभावात् । व्यवहारदृष्ट्या तदभावेऽपि शास्त्रदृष्ट्या 'चिदवभास्यो युष्मदर्थः' इत्येतल्लक्षणानुसारेणाऽस्त्येव तत्र युष्मत्प्रत्यय इति चेद्, एवमपि स्वप्रकाशे चिदात्मनि वेदान्तिनामस्मत्प्रत्ययाभावात् स दोषस्तदवस्थः । तस्मान्नाऽनुमानसिद्धिरिति ।**

---

तृतीय पक्ष अर्थात् वेदान्ती द्वारा स्वीकृत आत्मा और अनात्मा पक्ष हैं, यह पक्ष भी युक्त नहीं है, क्योंकि वेदान्ती लोग सब उपाधियों से रहित विज्ञानरूप पदार्थ को ही आत्मा मानते हैं और उससे भिन्न सम्पूर्ण पदार्थों को अनात्मा मानते हैं, अब इसमें यह पूछा जाता है कि क्या एक वस्तु में रहने वाली युष्मत्प्रत्ययविषयता और अस्मत्प्रत्ययविषयता हेतु है ! अथवा भिन्न वस्तु में रहने वाली अर्थात् आत्मा में अस्मत्प्रत्यय विषयता और अनात्मा में युष्मत्प्रत्ययविषयता हेतु है ? प्रथम पक्ष मानना तो युक्त नहीं है, क्योंकि प्रथम पक्ष का आश्रयण करने से स्वरूपासिद्धि दोष होगा[१] । द्वितीय पक्ष भी युक्त नहीं है, क्योंकि इस पक्ष का अवलम्बन करने से भागासिद्धि दोष होगा[२] । कारण कि देह, इन्द्रिय, अन्तःकरण आदि अनात्म पदार्थों में युष्मत्प्रत्यय की विषयता नहीं है । यदि शङ्का हो कि यद्यपि व्यवहारदृष्टि से अन्तःकरण आदि अनात्माओं में युष्मत्प्रत्यय की विषयता नहीं है, तथापि शास्त्रदृष्टि के अनुसार अर्थात् 'चिदवभास्यो युष्मदर्थः' इस लक्षण के अनुसार तो अन्तःकरण आदि में युष्मत्प्रत्यय की विषयता है ही, तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने पर भी स्वप्रकाश चिदात्मा में वेदान्ती लोग अस्मत्प्रत्यय की विषयता का अङ्गीकार नहीं करते हैं, इसलिए भागासिद्धि और स्वरूपासिद्धि तदवस्थ ही हैं, अतः उक्त अनुमान की सिद्धि नहीं हो सकती है ।

---

१. पक्ष में हेतु नहीं रहेगा अर्थात् एक वस्तु में युष्मत्प्रत्यय और अस्मत्प्रत्यय की विषयता नहीं रह सकती है, अतः विरुद्धस्वभाव का साधन नहीं हो सकता है, यह भाव है ।

२. पक्ष के एक देश में हेतु का न रहना भागासिद्धि है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

अत्रोच्यते—वेदान्तिनं प्रत्यस्त्येवाऽनुमानसिद्धिः । न चाऽऽत्मनि भागासिद्धिः; स्वप्रकाशस्याऽप्यहङ्कारे स्फुटतरव्यवहारयोग्यत्वेनाऽस्मत्प्रत्ययगोचरत्वस्योपचरितुं शक्यत्वात् । न चैवं मन्तव्यं देहद्वयसाक्षिणोश्चैतन्ययोरन्योन्यं युष्मदस्मदर्थत्वेऽपि विरोधाभावादनैकान्तिक इति; चैतन्यस्य चिदवभास्यत्वलक्षणलक्षितयुष्मदर्थत्वाभावात् । तादृश एव चाऽत्राऽभिप्रेतो न तु लौकिक युष्मदर्थः । तथाऽप्येतेनाऽनुमानेन प्रत्ययद्वारा विरोधसिद्धिर्न तु स्वरूपेणेति चेत्, तर्ह्येवमस्तु—

[1]आत्मानात्मानौ विरुद्धस्वभावौ, विषयिविषयत्वात्, नेत्ररूपवदिति । ननु चिद्रूपस्याऽऽत्मनो जडरूपमनात्मानं प्रति साधक-

---

उक्त शङ्का का समाधान करते हैं—वेदान्ती के प्रति तथोक्त अनुमान की सिद्धि हो सकती है । यदि शङ्का हो कि आत्मा में भागासिद्धि पूर्व में दी गयी है, तो वेदान्ती के प्रति उक्त अनुमान कैसे हो सकता है ? तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि आत्मा के स्वप्रकाश होने पर भी अहङ्कार के रहते ही वह स्पष्ट व्यवहार के योग्य होता है, अतः अस्मत्प्रत्यय की विषयता उसमें गौणरूप से मानी जाती है । यदि शङ्का हो कि दोनों शरीरों के अर्थात् देवदत्त और उसके प्रतिद्वन्दी के शरीरों के साक्षीरूप चैतन्य में परस्पर युष्मदर्थ और अस्मदर्थ का (अर्थात् तू और मैं इस प्रकार का) व्यवहार होने से युष्मदर्थ और अस्मदर्थ का विरोध न होने के कारण व्यभिचार होगा, तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि चैतन्य चिदवभास्यत्वरूप लक्षण से लक्षित युष्मदर्थ नहीं हो सकता, अतः प्रकृत में वही चिदवभास्यत्वरूप—चित् से प्रकाशित होने वाला युष्मदर्थ विवक्षित है, अतः उक्त दोष नहीं है । अब पुनः शङ्का करते हैं कि तथोक्त अनुमान से यही सिद्ध होता है कि आत्मा और अनात्मा का प्रतीति से ही विरोध है, वस्तुतः अर्थात् स्वरूपतः विरोध नहीं है, तो इस पर कहते हैं कि यही अनुमान हो—

आत्मा और अनात्मा विरुद्धस्वभाव वाले हैं, क्रमशः विषयी और विषय रूप होने से, नेत्र और रूप के समान । यदि शङ्का हो कि चैतन्य रूप जो आत्मा है, वह जड़रूप अनात्मा का साधक है, अतः उस आत्मा में अनात्मा के प्रति

---

१. पूर्वोक्तानुमानत्रयेण प्रतीतिद्वारैव विरोधः, न तु स्वरूपतः युष्मत्प्रत्ययास्मत्प्रत्ययगोचरत्वात् । आत्मानात्मानौ विरुद्धस्वभावौ विषयविषयिभावान्नेत्ररूपवदित्यनुमानं विषयविषयिणोरिति भाष्यसूचितमुपस्थापयति । यद्यपि युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरयोरित्यनेनापि त्रिधा विरोधः प्रदर्शितस्तथापि स्पष्टार्थमुच्यते ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

त्वेनाऽऽनुकूल्यमनुभूयते; अतो [१]वध्यघातकभावलक्षणस्य सहावस्थानसामर्थ्याभावलक्षणस्य वा विरोधस्य च प्रातिकूलस्य प्रसाधनेऽनुभवविरोधः तथा दृष्टान्तश्च साध्यविकल इति चेद्, मैवम्; भावाभाववत् परस्परात्मतासामर्थ्याभावलक्षणस्य विरोधस्येह विवक्षितत्वात् । कथं तर्हि मध्याऽनुमाने तमःप्रकाशयोर्दृष्टान्तत्वम्, तयोः सहावस्थानसामर्थ्याभावलक्षणविरोधस्य प्रसिद्धत्वादिति चेत्, मैवम्; मन्दप्रदीपे वेश्मनि तमसो दीपेन सहावस्थानात् । अन्यथा स्फीतालोकप्रदेशवदत्राऽपि स्पष्टरूपदर्शनप्रसङ्गात् । तमःप्रकाशशब्दाभ्यां तदेकदेशभूतौ छाया-

---

अनुकूलता ही अनुभूत होती है, अतः उनके नाश्यनाशकरूप अथवा एक साथ अवस्थिति में असामर्थ्यरूप विरोध या प्रतिकूलता का साधन किया जाय, तो अनुभवविरोध होगा और 'नेत्र और रूप के समान' इस प्रकार जो दृष्टान्त दिया गया है, वह साध्यशून्य भी होगा ? तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि जो आपने दो प्रकार के विरोध ऊपर बतलाये हैं, उनमें से एक का भी साधन नहीं किया जाता है, किन्तु भावपदार्थ और अभावपदार्थ के समान परस्पर तादात्म्यसामर्थ्य का जो अभावात्मक विरोध है, वही प्रकृत में विवक्षित है । अब यदि सहावस्थान होने से विरोध नहीं किया जाय, तो पूर्वोक्त द्वितीय अनुमान में अन्धकार और प्रकाश का दृष्टान्त कैसे सङ्गत होगा, क्योंकि इन दोनों में तो एक साथ न रहना रूप ही विरोध प्रसिद्ध है, तो इस प्रकार की शङ्का भी नहीं जँचती, क्योंकि टिमटिमाते हुए दीपवाले घर में अन्धकार का भी दीपकप्रकाश के साथ रहना देखा गया है । यदि ऐसा न मानो, तो जैसे अधिक तेज के प्रकाश में स्पष्ट रूपदर्शन होता है, उसी भाँति मन्द प्रकाश में भी स्पष्ट रूपदर्शन होना चाहिये । यद्यपि तमपद से अन्धकार सामान्य नहीं लेते, किन्तु उस अन्धकार का ही एक अवयव (विशेष रूप) छाया लेते हैं एवं प्रकाशशब्द से भी प्रकाश का

---

१. बध्यघातकभावलक्षणस्य मूषकविडालभावस्वरूपस्य सहावस्थानाभावस्वरूपस्य तत् सामर्थ्याभावस्वरूपस्य प्रसाधनेऽनुभवविरोधः । आत्मानात्मनोर्विरोधः तथारूपो नानुभूयते । न घातक आत्मानात्मनोऽपि तु साधक एवान्यथा प्रपञ्चस्यासत्त्वापत्तिः स्यात् । सहावस्थितावपि दृश्येते उभौ । दृष्टान्ते नेत्ररूपलक्षणे न तथाविधविरोधोऽस्ति । नहि नेत्रेण रूपं हन्यते न वा सह उभयोरनवस्थितिः । नेत्रेऽपि तैजसे रूपसद्भावाद् इति भावः । अतोऽत्र परस्परात्मता सामर्थ्याभाव एव विरोधः स्वीक्रियते । परस्परात्मता परस्परस्वरूपता तादात्म्यं वा तस्याः सामर्थ्यं योग्यता तदभावः । यथा तमःप्रकाशयोः । तमो न प्रकाशस्वरूपं न वा प्रकाशस्तमोरूपम् ।

द्वितीयानुमानेऽपि तमःप्रकाशदृष्टान्ते यद्यपि सहानवस्थानविरोध एव प्रसिद्धः, तथापि न तादृशो विरोधः स्वीक्रियते । विचारेण तयोः सहावस्थानं दृश्यते एव । अतः उपपादितञ्च मूले । अतस्तत्रापि परस्परात्मतासामर्थ्याभाव एव विरोधः ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तपावुपलक्ष्येते इति चेत्, तथाऽपि छायायामेकविधायां तारतम्ये-नोपलभ्यमानमौष्ण्यं स्वधर्मिण आतपस्याऽपि अवश्यमवस्थानं सूचयतीति सहावस्थानं दुर्वारम् । एवमेव तमःप्रकाशशब्दाभ्यां लक्षितलक्षणया छायातपस्थयोः शैत्यौष्णययोः स्वीकारेऽपि सहावस्थानं सुसम्पादम् । तस्माज्जातिव्यक्त्योर्यथा तादात्म्यसामर्थ्यं नैवं तमःप्रकाशयोरित्ययमेव तयोर्विरोधः ॥ ३ ॥

## अथ तमसो भावत्वसाधनम्

ननु तमःप्रकाशदृष्टान्ते [१]भावाभावरूपत्वमुपाधिः । आलोका-भावस्तम इति तार्किका रूपदर्शनाभावस्तम इति प्राभाकरा इति चेत्; मैवम्; उपचयापचयाद्यवस्थाभेदवत्त्वेनोपलक्ष्यमाणस्याऽ-भावत्वायोगात् । नीलरूपत्वेन द्रव्यत्वात् । ननु भावत्वपक्षे

---

एकदेश आतप (धूप) ही लेते हैं, तब इनका सह अवस्थान (साथ रहना) नहीं होता, तो पूर्वोक्त विरोध बना ही है, ऐसा कह सकते हैं, तथापि एक प्रकार की छाया में तारतम्य से (कमी वेशी से) अनुभव में आने वाली गरमी अपने धर्मी आतप का भी अवश्य रहना सूचित करती ही है । धर्मी के बिना धर्म का रहना असम्भव है, अतः यदि वहाँ धर्म की उपलब्धि है, तो धर्मी अवश्य है, अतः सहावस्थान दुर्वार है ।

इसी प्रकार 'तम और प्रकाश शब्दों से लक्षितलक्षणा द्वारा छाया और आतप के स्थान में अनुभव में आने वाली ठंढक और गरमी लेते हैं' ऐसा यदि स्वीकार किया जाय, तो भी सहावस्थान बन सकता है [क्योंकि ऐसे स्थान पर सर्दी और गरमी का भी तारतम्य से एक साथ रहना होता ही है] । इन सबसे यही निर्णय होता है कि जिस प्रकार जाति और व्यक्ति का तादात्म्य (अभेद) है, उस प्रकार प्रकृत अन्धकार तथा प्रकाश का भी तादात्म्य न होना ही विरोध है ॥ ३ ॥

यदि शङ्का हो कि तमः प्रकाश दृष्टान्त में भावाऽभावत्वरूप उपाधि है; क्योंकि प्रकाश का अभाव अन्धकार है, यह नैयायिक मानते हैं और प्राभाकर कहते हैं कि रूपदर्शन का अभाव अन्धकार है, इसलिए सोपाधिक दृष्टान्त होने से अनुमान नहीं बन सकता, तो यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि जो वस्तु उपचय (वृद्धि) और अपचय (ह्रास) रूप अवस्थाविशेषों से युक्त अनुभव में आये, उसको अभाव रूप मानना योग्य नहीं है और अन्धकार में नीलरूपवत्ता की

---

१. तमःप्रकाशदृष्टान्ते उपाधिं निक्षिपति । भावाभावत्वम् । तमोऽभावरूप प्रकाशश्च भावरूप इति दृष्टान्ते उपाधिसद्भावात् साध्यव्यापकत्वं तस्य, पक्षे चात्मानात्मरूपे भावत्वस्यैव सत्त्वात् नोपाधिरिति साधनाव्यापकत्वम् । तथा च आत्मानात्मानौ नेतरेतरतादात्म्याध्यासरहितौ भावाभावरूपत्वाभावाद् रज्जुसर्पवदिति उपाध्यभावात् पक्षे साध्याभावस्य सिद्धिः स्यात् । उपाधिं निरस्यति मैवमिति ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**बहलालोकवति देशे निमिलितनयनस्य कथं तमःप्रतीतिः, बहलालोकेन निवृत्त्यङ्गीकारात् । सहावस्थानं तु मन्दालोकेनैव पूर्वमुक्तमिति चेत्; न, गोलकान्तर्वर्तितमसः प्रतीत्युपपत्तेः । न च नेत्रस्याऽन्तर्वर्त्तिवस्तुग्राहकत्वासम्भवः, पिहितकर्णस्याऽन्तर-शब्दग्राहकत्वदर्शनात् । न चैवं गोलकान्तरस्थाञ्जनादेरपि निमीलितनयनेन ग्रहणप्रसङ्गः; तमोव्यतिरिक्तरूपिण आलोक-सहकृतचक्षुर्ग्राह्यत्वनियमात् । अथ मतम्—द्रव्यत्वे सति तमस आलोकविनाशितस्याऽऽलोकापगमे झटिति नोत्पत्तिः, कार्य-**

---

प्रतीति होती है, इसलिए रूपवान् होने से वह द्रव्य है । इससे अन्धकार अभावरूप नहीं हो सकता, किन्तु भावरूप ही है । अन्धकार को भावरूप मानने में यदि शङ्का हो कि अधिक प्रकाश वाले स्थान में आँख बन्द करने पर अन्धकार की प्रतीति कैसे होगी ? क्योंकि उस स्थान में अधिक प्रकाश ने अन्धकार को दूर कर दिया है । अन्धकार का और प्रकाश का साथ-साथ रहना तो मन्द प्रकाश में ही कहा गया है, तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि आँखों के गोलक के अन्दर अन्धकार आँख बन्द करने पर दिखाई देता है और ऐसा भी नहीं कह सकते हैं कि आँखों में अपने भीतर की वस्तु का ग्रहण करने का सामर्थ्य नहीं है, क्योंकि बन्द किये गये कान भी अपने भीतरी (मन ही मन कहे हुए) शब्द का ग्रहण करते देखे जाते हैं । इसी प्रकार इन्द्रियसामान्य होने से आँखों में भी भीतरी रूप ग्रहण करने की शक्ति है । यदि शङ्का हो कि तब तो आँख बन्द करने या खुली रखने पर आँखों में लगाये गये अञ्जन (काजल) का भी दर्शन होना चाहिए, परन्तु होता नहीं है, तो यह शङ्का भी ठीक नहीं है, क्योंकि अन्धकार से अतिरिक्त रूपवान् वस्तु का आलोकसहकृत आँख से ही प्रत्यक्ष किया जाता है, ऐसा नियम है ।

पुनरपि अन्धकार को भाव मानने में दोष देते हैं—यदि अन्धकार द्रव्य है, तो आलोक से नष्ट किये हुए अन्धकार की आलोक के दूर होते ही तुरन्त उत्पत्ति कैसे होगी ? क्योंकि कायद्रव्यों का आरम्भ तो द्व्यणुकादिक्रम से ही होता है । उत्तर देते हैं कि ऐसा दोष नहीं है । विवर्तवादियों के मत में पदार्थ की उत्पत्ति में द्व्यणुकादि क्रम की अपेक्षा नहीं होती, उनके मत में विवर्त्त का कारण तो मूला अविद्या ही है । यदि शङ्का हो कि अन्धकार (पक्ष), रूपवाला द्रव्य नहीं हो सकता (साध्य), स्पर्शशून्य होने से (हेतु), आकाश के तुल्य (दृष्टान्त), इस अनुमान से अन्धकार रूपवान् द्रव्य सिद्ध नहीं हो सकता ! तो यह शङ्का भी ठीक नहीं है, क्योंकि उक्त अनुमान—वायु स्पर्शवाला नहीं है, रूपरहित होने से, आकाश के तुल्य—इस अनुमानाभास के सदृश है, कारण कि दोनों अनुमानों में प्रत्यक्षविरोध तुल्य है ।

[तात्पर्य यह है कि यदि आकाश के दृष्टान्त से अन्धकार में स्पर्शशून्यत्व हेतु से रूपवद् द्रव्यत्व का अभाव सिद्ध करते हो, तो उसी आकाश को दृष्टान्त बनाकर रूपवत्त्वाभाव को हेतु मानकर वायु में स्पर्शवत्ता का अभाव सिद्ध क्यों न किया जाय । परन्तु यह किसी को अभीष्ट नहीं है, इसलिए इस दूसरे अनुमान को

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**द्रव्याणां द्व्यणुकादिक्रमेणैवाऽऽरम्भादिति, तन्न; [1]विवर्तवादिनां क्रमानपेक्षणात्, कारणं तु मूलाविद्यैव । अथाऽपि तमो न रूपवद्द्रव्यम्, स्पर्शशून्यत्वात्, आकाशवदिति चेत्, न; वायुर्न स्पर्शवान्, रूपशून्यत्वात्, आकाशवदित्याभासेन समानत्वात् प्रत्यक्षविरोधस्य तुल्यत्वात् ।**

---

आभास अवश्य मानना चाहिये । इसी के तुल्य पहला अनुमान भी आभास ही है । यदि आप—"दूसरे अनुमान में प्रत्यक्ष विरोध आता है, क्योंकि वायु में स्पर्शवत्ता की प्रत्यक्ष से उपलब्धि होती है, इससे वह आभास है"—ऐसा कहें, तो अन्धकार में भी नीलरूपवत्ता की प्रत्यक्ष से प्रतीति होने से पूर्व अनुमान भी प्रत्यक्षविरोध से आभास ही है ।]

---

१. विवर्तवादिनां क्रमानपेक्षणात्। विषमसत्ताककार्यापत्तिर्विवर्तः। समसत्ताककार्यापत्तिः परिणामः । यदि तमोद्रव्यं तर्हि कार्यद्रव्याणां द्व्यणुकादिक्रमेणैवारम्भदर्शनात्, तमस आलोकापगमे झटिति कथमुत्पत्तिरित्याक्षेपः । उत्तरं विवर्तवादिनां क्रमानपेक्षणात् । यदि विवर्तवादमते क्रमो नापेक्षेत कथं तस्माद् वा एतस्माद् आकाशः सम्भूत आकाशाद् वायुरित्यादिक्रम इति चेन्न । क्रमानपेक्षणादित्यस्य द्व्यणुकादिक्रमानपेक्षणादित्यर्थः । सिद्धान्ते मूलाविद्यैव झटिति तमोरूपेण परिणमति । परमाणूनामस्वीकारात् सत्कार्यवादे अविद्यापरिणाम एव द्रव्यमिति । मेघमण्डलाद् विद्युदिव झटिति तदुत्पत्तिः । केचिद् वदन्ति तमोऽणव एव आलोकापगमे शक्तिमन्तः झटिति द्व्यणुकादिक्रममनपेक्ष्यापेक्ष्य वा समूहिता भवन्ति । तदुक्तं वाक्यपदीये—

अणवः सर्वशक्तित्वाद् भेदसंसर्गवृत्तयः ।
छायातपतमांस्येव

न च यत् स्पर्शरहितं न तद् द्रव्यारम्भकं यथा मन इत्यनुमानेन तमोऽणूनां नारम्भकत्वमिति वाच्यम् । वैयर्थ्यस्यैवोपाधित्वात् तथा हि मनसः द्रव्यारम्भकत्वे अस्ति वैयर्थ्यम् , मन आरब्धस्य द्रव्यस्य न शरीरेन्द्रियविषयतया भोगसाधनता । मनोऽणुभिरादब्धस्य शरीरस्य पार्थिवादिचतुर्विधशरीरातिरिक्तस्य इन्द्रियानाश्रितस्य शरीरतया न भोगसाधनता । स्पर्शशून्यतया तदारब्धस्य द्रव्यस्य विषयत्वायोगात् न विषयतयोपभोगः । शरीरेन्द्रियव्यतिरिक्ताऽवयविन एव विषयत्वस्वीकारात् । नापि तदुपभोगः इन्द्रियतया तस्यैवेन्द्रियत्वात् । तदारब्धेन्द्रियान्तरस्य वैयर्थ्यात् । अतः उक्तानुमाने वैयर्थ्यमेवोपाधिः ।

न च तमोणुभिरारब्धस्य तमसो वैयर्थ्यम्, विषयतया तदुपभोगक्षमत्वात् । तस्मात् तमसामणुस्वीकारेऽपि तैस्तमोऽणुभिः अदृष्टवशात् झटिति द्व्यणुकादिक्रमेण तमस उत्पत्तिरिति विद्युदिवेति आरम्भवादेऽपि तमसः कार्यद्रव्यत्वे न विरोधः । द्व्यणुकादिक्रममनपेक्ष्याणूनां झटिति समूहने तमसः परमाणुपुञ्जतापत्तिः स्यात् । बौद्धमतवत् । तथापि सिद्धान्ते अणुवादस्य खण्डितत्वात् अचिन्त्यशक्तिमूलाविद्यापरिणाम एव तम इति भावः ।

किञ्च मनस्त्वं स्पर्शवदवृत्ति वेगवद्वृत्तिजत्यन्यद् मेयत्वाद् घटवदिति महाविद्ययापि तमसो द्रव्यान्तत्वसिद्धिरिति नयनप्रसादिन्यामुक्तम् ।

घटे मेयत्वहेतुसद्भावः तथा स्पर्शवदवृत्तिवेगवद्वृत्ति जातिः मनस्त्वं तदन्यत्वमपि वर्तते इति व्याप्तिसिद्धिः । पक्षे मनस्त्वे मेयत्वं वर्तते, अतः मेयत्ववत् मनस्त्वमिति पक्षधर्मतबलात् यत्र मेयत्वं तत्र स्पर्शवदवृत्तिवेगवद्वृत्तिजात्यन्यत्वमिति व्याबिलाच्च पक्षे मनस्त्वे साध्यसिद्ध्यर्थं स्पर्शवदवृत्तिवेगवद्वृत्तिजातिः काचिद् क्वचिदन्यत्र मन्तव्या यदन्यत्वं पक्षे सङ्गच्छेत । तच्च जातिस्तमस्त्वमेवेति तमस्त्वजातिः सिद्ध्यति । सा च तमस्त्वजातिः स्पर्शवदवृत्तिः वेगवद्वृत्तिरिति तमोद्रव्यगतेति तमसो द्रव्यत्वमिति उत्पत्तिविभागवत्त्वाच्च कार्यत्वसिद्धिरिति ।

सिद्धान्ते तमसः साक्षिभास्यत्वेऽपि आचार्यैः युक्त्या चाक्षुषत्वमुपपादितम् ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अथाऽऽलोकाभावे समारोपितं नीलरूपं गोचरयतीति तमः-प्रत्यक्षस्याऽन्यथा गतिरुच्यते एवमपि हेतुरनैकान्तिकः— रूपवद्द्रव्यस्यैव धूमस्य चक्षुःप्रदेशादन्यत्र स्पर्शशून्यत्वात् । तत्र विद्यमान एव धूमस्पर्शोऽनुद्भूत इति चेत्, तर्हि तमःस्पर्शोऽपि सन्नेव सर्वत्रानुद्भूत इति हेत्वसिद्धिः स्यात् । न च सतः सर्वत्रानुद्भवोऽसम्भावितः, आकरजे सुवर्णादौ सत एव स्वपर-प्रकाशकभास्वररूपस्योष्णस्पर्शस्य च सर्वत्रानुद्भवदर्शनात् । तदेवं भावरूपतमोवादे न कोऽपि दोषः ।**

---

आलोक (प्रकाश) के अभाव में नीलरूप का आरोप किया जाता है । उस आरोपित नीलरूप से अन्धकार में रूपवत्ता की प्रतीति होती है, इस तरह के पूर्वपक्षी के प्रत्यक्षविरोध को दूर करने पर भी स्पर्शशून्यत्वरूप हेतु तो व्यभिचारग्रस्त है ही, क्योंकि यद्यपि धूम रूपवान् ही द्रव्य है, तथापि आँख को छोड़कर और कहीं भी उसका स्पर्श नहीं होता । ऐसी अवस्था में स्पर्शशून्यत्व रूप हेतु से रूपवत्ता का अभाव सिद्ध नहीं हो सकता । यदि कहो कि धूम में स्पर्श विद्यमान ही है; किन्तु वह केवल चक्षु से अन्यत्र अनुद्भूत रहता है, तो यह कहना अन्धकार में भी समान ही है, क्योंकि अन्धकार में स्पर्श है, परन्तु सर्वत्र अनुद्भूत है, इससे हेतु की असिद्धि स्पष्ट है । यदि शङ्का हो कि विद्यमान वस्तु का सर्वत्र उद्भूत न होना सम्भव नहीं है, तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि सुवर्ण तैजस द्रव्य है, इससे उसमें उष्ण स्पर्श और प्रकाश का होना अनिवार्य है, परन्तु इन दोनों गुणों की कहीं पर भी खनिज सुवर्णादि में उद्भूतता नहीं देखी जाती है, इससे यह सिद्ध हुआ कि विद्यमान वस्तु भी सर्वत्र उद्भूत नहीं रह सकती है । इससे निष्कर्ष निकला कि अन्धकार को भावरूप रूपवान् द्रव्य मानने में कोई दोष नहीं है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**नन्वभाववादेऽपि तथा । उपचयाद्यवस्थानां प्रतियोग्यालोकोपाधिकत्वाद् नीलरूपस्याऽऽरोपितत्वादिति चेत्, मैवम्; दुर्निरूपत्वात् । तथा हि- [१]किमालोकमात्राभावस्तमः, उतैकैका-**

---

यदि शङ्का हो कि अन्धकार को अभावरूप मानने में भी तो कोई दोष नहीं होता, क्योंकि इसमें वृद्धि और ह्रास की प्रतीति के कारण तो अभावरूप अन्धकार के प्रतियोगी आलोक के वृद्धि और ह्रास हैं, स्वतः उसमें वृद्धि और ह्रास नहीं है (आलोक की वृद्धि से अन्धकार का ह्रास और आलोक के ह्रास से अन्धकार की वृद्धि मालूम होती है, यह अभिप्राय है) और उसमें प्रतीयमान नील रूप तो आरोपित ही है, यह शङ्का भी सङ्गत नहीं हो सकती, क्योंकि यह दुर्निरूप है, अर्थात् तेज का अभाव अन्धकार है ? इसका निरूपण करना कठिन है । दुर्निरूपता को दिखाते हैं—क्या आलोकमात्र (आलोकसामान्य) का अभाव अन्धकार है ? या एक का (किसी भी आलोकविशेष का) अभाव अन्धकार है अथवा सब आलोकों का अभाव अन्धकार है ? इन तीनों विकल्पों में प्रथम और द्वितीय पक्ष मानें, तो हम प्रश्न करेंगे कि यहाँ अभावपद से प्रागभाव, अन्योन्याभाव या प्रध्वंसाभाव का ग्रहण है ! इनमें से किसी भी अभाव का ग्रहण नहीं हो सकता, क्योंकि सूर्य की किरणों से प्रकाशमान देश में दीपक जलाने से पूर्व (जब कि दीप के प्रकाश का प्रागभाव है) या जला लेने पर (दीपक-

---

१. आलोकमात्राभावस्तमः उत एकालोकाभावस्तम इति पक्षयोः प्रागभावः, इतरेतराभावः प्रध्वंसाभावः तम इति दुर्भणम् ।

अयं भावः आलोकसामान्याभावः तमः एकैकालोकाभावः । सर्वलोकाभाव इति पक्षत्रयेऽपि प्रागभावः प्रध्वंसाभावः इतरेतराभावो वेति विकल्पः ।

प्रथमद्वितीयपक्षौ न युक्तौ सवितृकिरणसन्ते देशे आलोकमात्रस्य एकैकालोकस्य वा प्रदीपजन्मनः प्रागभावे न तमो बुद्धिः । प्रदीपेऽवस्थिते वा इतरेतराभावे न तमो बुद्धिः, नष्टे वा प्रदीपे प्रदीपध्वंसाभावे न तमोबुद्धिः । ननु सर्वालोकाभाव एव तमः तत्र तु सवितृकरालोकोऽस्त्यवेति चेत्, न । सर्वालोकाभावस्तम इति पक्षे सर्वालोकसन्निधाने निवर्तते एकैकालोकसन्निधानेन वा । प्रथमपक्षे सकललोकसन्निधानमन्तरेण न निवर्तेत । द्वितीये एकैकालोकस्य सकलालोकाभावनिवर्तकत्वाभावात् तमो बुद्धिः स्यात् । एकालोकेन सकलालोकाभावरूपतमोनिवर्त्यङ्गीकारे एकालोकेन जगत्समस्तान्धकारनिवृत्तिप्रसङ्गात् ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**लोकाभावः, सर्वालोकाभावो वा । प्रथमद्वितीयपक्षयोः प्रागभाव इतरेतराभावः प्रध्वंसाभावो वा तम इति दुर्भणम्, सवितृकरसन्तते देशे प्रदीपजन्मनः प्राग्वा जाते वा प्रदीपे दीपनाशे वा तमोबुद्धभावात् । तृतीये सर्वालोकसन्निधानमन्तरेण न निवर्तेत ।**

---

प्रकाश के साथ अन्धकार की अन्योन्याभावदशा में) अथवा दीप के बुझ जाने पर (उसकी ध्वंसाभावदशा में) भी अन्धकार नहीं देखा जाता । तृतीय पक्ष भी नहीं बनता, क्योंकि यदि सम्पूर्ण आलोकों का अभाव अन्धकार है, तो जब तक सम्पूर्ण आलोकों का सन्निधान न हो जायेगा, तब तक अन्धकार निवृत्त ही न हो सकेगा (क्योंकि सम्पूर्ण आलोकों का अभावरूप ही अन्धकार है । अभावरूप अन्धकार की निवृत्ति अभावाऽभावरूप होने से प्रतियोगिस्वरूप है । प्रकृत में प्रतियोगी सर्वालोक है, एक आलोक के न रहने से भी सर्वालोक नहीं हो सकता, प्रतियोगी की सत्ता के लिए सब आलोकों के सन्निधान की आवश्यकता है, यह भाव है ) ।

---

ननु आलोकात्यन्ताभाव एव तम इति चेन्न तमसो नित्यत्वापत्तेः । आलोकसद्भावेऽपि आलोकत्वे तदत्यन्ताभावसद्भावात् तमस्त्वापत्तिः स्याद् इति भावः एवं रूपदर्शनाभावस्तम इति पक्षेऽपि विकल्पो बोध्यः । अन्धकारस्थस्य पुरुषस्य बहिःप्रकाशप्रदेशे, रूपदर्शनमन्तश्चान्धकारदर्शनं युगपदेव जायते । अतः रूपदर्शनाभावस्तम इति पक्षः पराहतः ।

किञ्चात्यन्ताभावपक्षेऽपि सर्वालोकात्यन्ताभावः तमः एकैकालोकाभावस्तम इति विकल्पावसरः स्यादेव । एवं तमसो भावरूपत्वात् न भावाभावत्वमुपाधिः ।

ननु भावाभावत्वं कुतः उपाधिः, पक्षे आत्मानात्मरूपेऽपि तत्सद्भावात् साधानव्यापकत्वात् । तथा हि आत्माऽभावरूपः शून्यवादि, अनात्मा च सौत्रान्तिकवैभाषिकमते भावरूपः । शून्यवादमतेऽपि अनात्मनः सांवृतिकभावरूपत्वमात्मनश्च शून्यरूपत्वात् अभावरूपत्वमेव । यद्यपि शून्यत्वं भावाभावादिचतुष्कोटिविमुक्तस्तथापि भावभिन्नत्वमस्त्येव । तथा च भावाभावत्वस्य कतमुपाधित्वमिति चेन्न । अस्यानुमानस्य वेदान्तिनं प्रतिप्रवृत्तत्वाद् यथैव तमसोऽभावरूपत्वं निरस्यते तथैव बौद्धमतस्यापि श्रुतियुक्तिविरूद्धत्वात् निरासः । आत्मानात्मनो भावरूपत्वमेव । अभावस्यापि अनात्मकोटौ प्रवेशेऽपि अनात्मत्वेन सर्वानात्मभावस्य पक्षी करणाददोषः । प्रत्येकानात्मनः पक्षीकरे तु आत्माभावौ विरुद्धस्वभावौ इत्यादि रूपेणानुमाने भावाभावत्वमुपाधिः प्रसज्येत ।

किञ्च वेदान्तिनं प्रत्यनुमानस्य प्रवृत्तत्वाद् वेदान्तमते तमसः भावरूपत्वाङ्गीकाराद् यद्यपि भावाभावत्वमुपाधिर्नास्ति तमसः भावरूपत्वाङ्गीकारात् तथापि तमसो अभावरूपत्वप्रतिषेधार्थमेवास्य ग्रन्थस्यारम्भः ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**रूपदर्शनाभावस्तमित्यप्ययुक्तम्, बहलान्धकारसंवृतापवरकमध्यस्थितस्य बहीरूपदर्शनान्तस्तमोदर्शनयोर्युगपदेव भावात् । तस्मात् नाभावस्तम इति दृष्टान्ते नाऽस्त्युक्तोपाधिः ॥ ४ ॥**

## अध्यासप्रतिपादनम्

**नन्वेवमप्यन्योन्यतादात्म्यसामर्थ्याभावाख्यो भवदीयो मूलहेतुरनैकान्तिकः । 'इदं रजतमित्यत्र भ्रान्तिस्थले पुरोवर्त्तिरजतयोर्विविक्तयोस्तादात्म्यमार्थ्याभावेऽपि सा तादाम्यसन्दर्शनादिति चेत्, न; तत्र सामर्थ्यसद्भावेन हेत्ववृत्तेः । तत्सामर्थ्यं च सम्यग् रजतस्थले पुरोवर्त्तिरजतयोर्वास्तवतादात्म्यदर्शनादवगन्तव्यम् ।**

---

मीमांसक-मत का खण्डन करते हैं कि अन्धकार को रूपदर्शन का अभाव कहना भी अयुक्त है, क्योंकि घने अन्धकार से व्याप्त घर में बैठे हुए पुरुष को बाहर रूप का दर्शन और अन्दर अन्धकार का दर्शन एक-साथ ही होता है । (तात्पर्य यह है कि यदि रूपदर्शनाऽभाव को अन्धकार मानें, तो अन्धकार रहते रूप का दर्शन न होना चाहिये, क्योंकि व्याप्ति है कि जिस वस्तु के अभाव की बुद्धि होती है, उस वस्तु की बुद्धि नहीं हो सकती, इसलिए रूपदर्शनाभाव बुद्धि के रहते रूपदर्शनबुद्धि कैसे हो सकती है ? यदि कहा जाय कि जहाँ पर (घर के अन्दर) रूपदर्शनाभावरूप तम है, वहाँ पर रूपदर्शन नहीं होगा, इससे कोई विरोध नहीं है, तो ऐसा सङ्कोच करने पर भी निर्वाह न होगा, क्योंकि तब हम प्रश्न करेंगे कि वह अभाव प्रागभाव आदि में से कौन सा अभाव है ? इनमें से कोई भी नहीं बन सकेगा, क्योंकि यत्किञ्चित् रूपदर्शन के प्रागभाव, अन्योन्याभाव या ध्वंस के रहने पर भी सौरालोकवाले देश में अन्धकार नहीं देखा जाता । यदि अन्धकार सकलरूपदर्शनाभावरूप माना जाय, तो पूर्वोक्तरीति से सम्पूर्णरूप दर्शनों के सन्निधान के बिना अन्धकार की निवृत्ति नहीं हो सकेगी। ) इसलिए तम अभावरूप नहीं है, इससे दृष्टान्त में उक्त उपाधि नहीं है ॥ ४ ॥

पूर्वोक्त इन तीनों अनुमानों से प्रतीति द्वारा और चौथे अनुमान से स्वरूपतः आपने यह सिद्ध किया है कि आत्मा और अनात्मा में परस्पर अध्यास नहीं है अर्थात् उनके परस्पर तादात्म्याध्यास का अभाव है—इस साध्य का प्रधान हेतु 'एक का दूसरे के साथ तादात्म्य हो जाने की सामर्थ्य का अभाव' जो आपने कहा है, वह व्यभिचारग्रस्त है।देखा जाता है कि 'यह चाँदी है' इस भ्रमात्मक प्रतीति में सामने पड़ा हुआ शुक्ति का टुकड़ा और चाँदी—इन दोनों के भिन्न-भिन्न होने से परस्पर

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**न चैवमात्मानात्मनोरपि क्वचिद्वास्तवतादात्म्ये सति तत्सामर्थ्य-सम्भवादसिद्धो हेतुरिति वाच्यम्, वास्तवतादात्म्यस्य तयोः क्वाऽपि दुःसम्पादत्वात्[१] । तथा हि—किं द्रष्टुर्दृश्यतादात्म्यमुच्यते**

तादात्म्य की सामर्थ्य न रहने पर भी तादात्म्यभ्रम होता है । ऐसी अवस्था में पूर्वोक्त हेतु से परस्पर तादात्म्याध्यास का अभाव कैसे सिद्ध होगा ? इस प्रकार शङ्का होती है ? ऐसी शङ्का नहीं करनी चाहिये, क्योंकि भ्रमस्थल में दोनों (सामनेवाला इदम् और चाँदी) के परस्पर तादात्म्य का सामर्थ्य होने से हेतु नहीं है । वह सामर्थ्य बाजार के सच्चे चाँदी के टुकड़े में स्पष्ट है, क्योंकि जिस

---

१. वास्तवतादात्म्यस्य तयोः क्वापि दुःसम्पादत्वादिति । अयं भावः अत्मानात्मानौ इतरेतर-तादात्म्याध्यासरहितौ क्वापीतरेतरभावरहितत्वात् तमःप्रकाशवदित्याद्यनुमानत्रयेण प्रतीतः आत्मानात्मनोर्विरोधः स्वरूपतः विरोध उक्तः । विरोधश्च न सहानवस्थानरूपो न वा वध्य-घातकभावरूपोऽपि तु परस्परतादात्म्यसामर्थ्याभावरूपः । स च विरोधः तृतीयानुमानेन युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरत्वात् साधितः । चतुर्थानुमाने तु विषयविषयिभावरूपाच्च हेतोः साधितः । एवञ्च प्रथमानुमाने आत्मानात्मनोः तादात्म्याध्यासाभावे विरोध एवं हेतुः । अर्थात् परस्परतादात्म्यसामर्थ्याभावो यत्र यत्र तत्र तत्र इतरेतरतादात्म्याध्यासाभावः । इदं रजतमित्यादिभ्रमस्थले शुक्तिरजतयोः परस्परतादात्म्यसामर्थ्याभावेऽपि तादात्म्याध्यासो दृश्यते । अतः तादात्म्याध्यासस्थले साध्यासाभावाधिकरणे हेतोः सद्भावात्, व्यभिचारः स्यादिति भावः ।

अत्रोच्यते, वास्तविकस्थले इदं रजतमित्यादौ पुरोवर्त्तिरजतयोः वास्तवतादात्म्य-सद्भावात् तादात्म्यसामर्थ्यसद्भावाङ्गीकारात् । तथा चेदं रजतमिति भ्रमस्थले तादात्म्यसामर्थ्यस्यापि हेतोः सद्भावाद् न व्यभिचारः । न चैवम्, आत्मानात्मनोरपि क्वचिद् वास्तवतादात्म्यदर्शनात् तादात्म्यसामर्थ्यसद्भावाद् अध्यासाभावसाधकपरस्परतादात्म्य-सामर्थ्याभावरूपहेतोरविद्यमानत्वात् स्वरूपासिद्धिरिति वाच्यम् ।

आत्मानात्मनोर्वास्तवतादात्म्यस्यैवाभावात् । तथा हि द्रष्टुर्दृश्यतादात्म्यं दृश्यस्य वा द्रष्टृतादात्म्यम् ? उभयथापि नोपपद्यते । प्रथमपक्षे न तावत् स्वाभाविकं तादात्म्यम् । शुद्धस्य ब्रह्मणः चिद्रूपस्य दृश्यांशाभावात् । वस्तुतस्तत्र दृश्यांशसद्भावे दृश्यस्य कर्मत्वात् चितः कर्तृत्वाद् उभयोर्भेदात् तादात्म्यमेव न भवति । न हि कर्तृकर्मणोस्तादात्म्यं क्वचिद् दृष्टचरं परसमवेतक्रियाफलशालित्वात् कर्मणः ।

यदि चोभयोस्तादात्म्यमागन्तुकं कार्यं तदापि नोपपद्यते द्रष्टृश्चिद्रूपस्य निरवयवत्वात् स्वतःदृश्याकारेण परिणामाभावात् । निरवयवत्वादेव हेतुबलादपि न परिणामः । दृश्यस्यैव द्रष्टृरूपेण तादात्म्यमिति द्वितीयोऽपि पक्षो न साधीयान् । द्रष्टृत्वं स्वाभाविकं चेत्, दृश्यत्वं तत्र न स्यात् । अंशतः द्रष्टरि दृश्यत्वं चेद् एकस्मिन् कर्मकर्तृविरोधः स्यात् । यदि आगन्तुकं दृश्यस्य तादात्म्यं तदापि नोपपद्यते न दृश्यस्य स्वतः दृष्टाकारपरिणामो सम्भवति जडत्वादेव चिद्रूपपरिणामासम्भवात् । आत्मचैतन्यमेव दृश्यं स्वस्मिन् सङ्क्रामयति स्वाकारेण परि-णामयतीति चेत् तदपि नोचितम् । आत्मचैतन्यस्य सर्वगतस्य वस्तुतः क्वचिद् दृश्ये प्रवेशा-योगात् । दृश्यं न स्वस्मिन् सङ्क्रामयितुं समर्थम् । एवमुभयोः क्वचिदपि तादात्म्यदर्शनाभावात् तादात्म्याध्यासाभावः सिद्ध्यत्येवेति भावः ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**दृश्यस्य वा द्रष्टृतादात्म्यम् ? आद्येऽपि न तावत् स्वाभाविकम्, चिदेकरसे द्रष्टरि दृश्यांशासम्भवात्; अन्यथाकर्मकर्तृभावेन तादात्म्यानुपपत्तेः । आगन्तुकत्वेऽपि किं द्रष्टास्वयमेव दृश्यांशाकारेण परिणमते, उत हेतुबलात् ? उभयमप्यसङ्गतम्, द्रष्टुर्निरवयवत्वात् । नहि निरवयवमाकाशं स्वतो वा कारणान्तराद्वा**

---

प्रकार भ्रमस्थल में 'इदं रजतम्' (यह रजत है) इस प्रतीति से इदम् (यह) का और रजत का तादात्म्य होता है ,उसी प्रकार 'इदं रजतम्' (यह रजत है) सत्य रजतस्थल में भी दोनों का तादात्म्य है, तब किसी आधार पर कहा जा सकता है कि सामने पड़े हुए शुक्ति के टुकुड़े और रजत इन दोनों में परस्पर तादात्म्य सामर्थ्य का अभाव है । यदि शङ्का हो कि इसी प्रकार आत्मा और अनात्मा का भी कहीं पर सत्य तादात्म्य होगा, अतः उनमें तादात्म्यसामर्थ्य का सम्भव होने से हेतु असिद्ध है, तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि आत्मा और अनात्मा का परस्पर सत्य तादात्म्य कहीं पर भी नहीं हो सकता है—देखो, आत्मा द्रष्टा है और अनात्मा दृश्य है, ऐसी परिस्थिति में क्या द्रष्टा का दृश्य के साथ तादात्म्य कहते हो या दृश्य का द्रष्टा के साथ तादात्म्य कहते हो ? यदि प्रथम पक्ष अर्थात् द्रष्टा का दृश्य के साथ तादत्म्य कहते हो, तो विचार करना चाहिए कि यह तादात्म्य स्वाभाविक है या आगन्तुक (किन्हीं दूसरे कारणों से प्राप्त) है ? स्वाभाविक तो उनका तादात्म्य हो नहीं सकता, क्योंकि आत्मा चिदेकरस—शुद्धचिद्रूप— है, अतः उसमें दृश्यत्वांश रह ही नहीं सकता । यदि यह न मानो, तो कर्तृकर्मरूप[१] होने से

---

१. "परसमवेतक्रियाजन्यफलशालित्वं कर्मत्वम्" यह कर्म का लक्षण है । इसमें परपद से कर्म से भिन्न कर्त्ता लेना चाहिए, इसलिए पर का अर्थ कर्ता हुआ "कर्ता में समवायसम्बन्ध से रहनेवाली क्रिया से उत्पन्न हुआ जो फल उसका आश्रय कर्म कहलाता है" । इस लक्षण में क्रिया की अपेक्षा से परपद का अर्थ कर्ता अप्रधान है और कर्म क्रिया और कर्ता दोनों की अपेक्षा से प्रधान है । इसलिए एक में ही गुण और प्रधान भाव नहीं हो सकता । यद्यपि "यो देवदत्तो गच्छति तं पश्यामि" (जो देवदत्त जा रहा है, उस देवदत्त को मैं देवता हूँ) यहाँ पर एक ही देवदत्त में गमन और दर्शन के प्रति गुण और प्रधान भाव प्राप्त है, तथापि एक ही क्रिया में एक को ही गुणप्रधानभाव नहीं बन सकता है, यह कर्तृकर्मभावविरोध का तात्पर्य है ।

और "सच्च त्यच्चाऽभवत्" (वह ब्रह्म सत् और त्यत् जगत् हो गया) इत्यादि श्रुति तो अविद्यात्मक परिणाम दिखाती है, न कि वास्तव परिणाम, जो उत्तरपक्ष में स्पष्ट होगा । "देवदत्तो यज्ञदत्तं जानाति" (देवदत्त यज्ञदत्त को जानता है) इस प्रतीति से जैसे दो द्रष्टाओं का भेद परस्पर विषयिविषयभाव देखा गया है, वैसे ही जड दृश्य के भी विषयी और विषय दोनों बन जाने से समान होने में भी क्या हानि है ? यह कुतर्क भी आपात रमणीय है, क्योंकि प्रत्यगात्मा प्रत्यक्ष का विषय नहीं है, किन्तु परोक्षवृत्ति से वेद्य होने से अनुमेय है । अब विषयी के समान होने से दृश्य भी अनुमेय ही रह जायेगा । बहिरिन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष का विषय नहीं होगा ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**सावयवाकारेण परिणममानं दृष्टम् । दृश्यस्य धर्मिणो द्रष्टा प्रतियोगिना तादात्म्यमित्यस्मिन् द्वितीयेऽपि पक्षे द्रष्टृत्वस्य स्वाभाविकत्वे दृश्यत्वं हीयेत । अंशतो दृश्यत्वमपि स्वस्याऽस्तीति चेत्, तर्हि कर्मकर्तृत्वविरोधः । आगन्तुकत्वेऽपि किं दृश्यं स्वयमेव चिद्रूपेण परिणमते उताऽऽत्मचैतन्यं स्वस्मिन् सङ्क्रामयति । नाऽद्यः, जडजन्यस्य कार्यस्य चिद्रूपत्वासम्भवात् । नहि जडाया मृदः परिणामो घटः चिद्रूपो दृष्टः । न द्वितीयः; आत्मचैतन्यस्य सर्वगतस्य वस्तुतः प्रवेशायोगात् । तदेवं क्वाऽप्यत्यन्तदुःसम्पादवास्तवतादाम्ययोश्चिदचितोस्तत्सामर्थ्या-सम्भवेन हेतुसिद्धेसाध्यानुमानं सुस्थम् । ततो मूलानुमानसिद्धेरध्यासा-भावः सुस्थितः ।**

---

तादात्म्य की उपपत्ति ही न होगी (दृश्य कर्म है और द्रष्टा कर्ता है, यह तभी हो सकता है, जब द्रष्टा और दृश्य भिन्न-भिन्न हों, अन्यथा नहीं, यह भाव है) । यदि आप स्वसम्मत तादाम्य को आगन्तुक मानें, तो प्रश्न होता है कि क्या द्रष्टा स्वतः दृश्याकार में परिणत होता है या किसी हेतु के बल से ? ये दोनों ही पक्ष ठीक नहीं हैं, क्योंकि द्रष्टा निरवयव है, (अतः उसका स्वतः या किसी कारण से दृश्याकार में परिणाम नहीं हो सकता है) जैसे कि निरवयव आकाश का किसी भी प्रकार सावयवत्वरूप से परिणाम नहीं देखा जाता । दृश्य का द्रष्टा के साथ तादात्म्य है अर्थात् दृश्य द्रष्टा के आकार में परिणत होता है, यह दूसरा पक्ष भी युक्त नहीं है, क्योंकि इस पक्ष में दृश्य का द्रष्टा के आकार में परिणत होना यदि स्वाभाविक है, तो द्रष्टा और दृश्य दोनों के समान हो जाने से उसका दृश्यत्व ही नष्ट हो जायेगा । यदि अंशत दृश्यत्व माना जाय, तो पूर्वोक्त कर्तृकर्मविरोध होगा, आगन्तुक मानें, तो क्या स्वयं ही दृश्य द्रष्टा के आकार में परिणत होता है, या अपने में आत्मचैतन्य का सङ्क्रमण कराता है । पहला पक्ष ठीक नहीं है, क्योंकि जड़ का परिणामरूप कार्य चैतन्यात्मक नहीं हो सकता, कारण कि जड़ मिट्टी का कार्य घट चैतन्यरूप नहीं देखा जाता । दृश्य चैतन्य को ही अपने में सङ्क्रान्त कर अपना अंश बना लेता है, यह द्वितीय पक्ष भी सङ्गत नहीं है, क्योंकि सर्वत्र व्यापक चैतन्य का स्थलविशेष में सङ्क्रमण भी नहीं हो सकता । इस रीति से जिनका कहीं भी सत्य तादात्म्य उपपन्न नहीं हो सकता, ऐसे आत्मा और अनात्मा की तादात्म्यसामर्थ्य न होने से हेतु की (तादात्म्यसामर्थ्य के अभाव की) सिद्धि हो जाने से द्वितीय अनुमान की (विमतौ तादात्म्यशून्यौ इत्यादि अनुमान की) उपपत्ति हो सकती है और इसी से मूलभूत प्रथम अनुमान की ('आत्मानात्मानौ इतरेतरतादात्म्याध्यासरहितौ' इत्यादि अनुमान की) सिद्धि हो जाने से अध्यास का अभाव सिद्ध हो ही जाता है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मा भूद् धर्मिणोस्तादात्म्याध्यासः । तथाप्यात्मधर्माणा-मनात्मनि संसर्गाध्यासोऽस्तु । न च चिदेकरसस्याऽऽत्मनो धर्मासम्भवः; आनन्दविषयानुभवनित्यत्वादीनां सत्त्वात् । यद्यपि एते स्वरूपभूता एवाऽऽत्मनः, तथाप्यन्तःकरणवृत्त्युपाधौ नानेवाऽवभासन्त इति तेषां धर्मत्वमुपचर्यते । न च धर्मिणं विहाय धर्माणां स्वातन्त्र्येणाऽध्यासासम्भवः, जपाकुसुमसन्निधौ लोहितः स्फटिक इत्यादौ धर्ममात्राध्यासदर्शनात् । नैतत् सारम्; धर्माणां स्वातन्त्र्यायोगात् । स्फटिकेऽपि प्रतिबिम्बितजपाकुसुमाश्रितमेव लौहित्यं प्रतीयते, न तु स्वातन्त्र्येण । तस्मान्नाऽस्ति धर्माणामप्याश्रयव्यत्यासेन संसर्गाध्यासः । धर्मधर्मिणोरर्थयोरध्यासे निराकृते तदविनाभूतो

---

यदि शङ्का हो कि आत्मा और अनात्मा रूप धर्मियों का परस्पर तादात्म्याध्यास उक्त युक्ति से भले ही न हो, परन्तु आत्मा के धर्मों का अनात्मा में अध्यास हो सकता है? यदि कहो कि आत्मा तो चिदेकरस है, अतः उसमें कोई धर्म ही नहीं रह सकते हैं, इसलिए उसके धर्मों का अध्यास नहीं हो सकता है, तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि आत्मा में आनन्द और विषय का अनुभव (ज्ञान), नित्यत्व आदि धर्म विद्यमान हैं । यद्यपि ये पूर्वोक्त आनन्द आदि आत्मा के स्वरूपभूत हैं, धर्म नहीं हैं, तथापि अन्तःकरण की वृत्तिरूप उपाधि के होने पर अनेक-से भासते हैं, अतः उनमें (आनन्द आदि में) आत्मधर्मत्व का उपचार से (अमुख्यरूप से) व्यवहार होता है । यदि फिर शङ्का हो कि धर्मी के अध्यास के बिना धर्मों का स्वतन्त्ररूप से अध्यास नहीं हो सकता है, तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि जपाकुसुम की सन्निद्धि होने पर ('स्फटिक रक्त है' इत्यादि अध्यासस्थल में धर्मी का अध्यास न होने पर भी जपाकुसुम और स्फटिक के परस्पर तादात्म्याध्यास न होने पर भी) केवल धर्म का अध्यास देखा जाता है । (अतः आत्मा और अनात्मारूप धर्मियों का परस्पर तादात्म्याध्यास न होने पर भी उनके धर्मों का अध्यास हो सकता है, यह पूर्वपक्ष बन सकता है । ) इसका समाधान यह है कि यह पूर्वपक्ष भी युक्त नहीं है, क्योंकि धर्मी के अध्यास के विना स्वतन्त्ररूप से धर्मों का अध्यास नहीं हो सकता । स्फटिक रक्त है, इत्यादि स्थल में भी स्फटिक में प्रतिबिम्बित जपाकुसुमगत रक्तिमा का ही अध्यास होता है, स्वतन्त्ररूप से नहीं, अतः आश्रय के अध्यास के विना धर्मों का संसर्गाध्यास नहीं हो सकता है । धर्म और धर्मी रूप अर्थों के अध्यास का निराकरण होने से तन्निबन्धन ज्ञानाध्यास का भी निराकरण हुआ ही

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ज्ञानाध्यासोऽपि निराकृत एव । तस्मान्न युक्तसहोऽध्यास इति ।

अथाध्यासे उत्तरपक्षः

अत्रोच्यते—किं युक्तविरोधादवस्तुत्वमध्यासस्याऽऽपाद्यते किं वा वस्तुस्वरूपमेवाऽपलप्यते?नाद्यः; अनिर्वचनीयवादिनामस्माकमध्यासस्याऽवस्तुत्वयुक्तिविरोधयोरिष्टत्वात् । विरुध्यते ह्यात्मानात्माध्यासो युक्तिभिरित्येवानिर्वाच्यत्वमङ्गीक्रियते । अन्यथा तस्य वस्तुत्वमेवाऽभ्युपेयं स्यात् ।

ननु तर्हि अपलपाम एवाऽध्यासम्—नाऽस्त्येवात्मानात्मनोरध्यासः; तत्सामग्र्यभावात्; लोके हि 'इदं रजतम्' 'अयं सर्पः' इत्यादावधिष्ठानाध्यस्यमानयोर्गुणावयवकृतं सादृश्यमध्याससामग्री, न चाऽसावत्रास्ति; आत्मनो निर्गुणत्वान्निरवयवत्वाच्च।

---

समझना चाहिए, अतः अध्यास का किसी भी युक्ति से समर्थन नहीं हो सकता है।

उक्त शङ्का पर कहा जाता है—क्या आप 'युक्तिविरोध होने से अध्यास नहीं मानना चाहिए' ऐसा कहते हैं, अथवा आपका यह अभिप्राय है कि अध्यास कोई वस्तु ही नहीं है । यदि पूर्व पक्ष अर्थात् युक्तिविरोध से अध्यास को वस्तु न मानना, यह आपको अभीष्ट है, तो ठीक नहीं है, क्योंकि अनिर्वचनीयवाद का अवलम्बन करने वाले हमारे (वेदान्तयों के) मत में अध्यास को अवस्तु (वस्तु नहीं है, ऐसा) कहना और युक्तिविरोध दिखाना अभीष्ट ही है । कारण कि आत्मा और अनात्मा का परस्परात्मतारूप अध्यास युक्तियों से विरुद्ध है; इसी से तो हम उस अध्यास की अनिर्वचनीयता को स्वीकार करते हैं (मिथ्या मानते हैं) यदि ऐसा न होता, तो अध्यास को वास्तविक ही मानना पड़ता ।

अब रहा दूसरा पक्ष—हम अध्यास ही नहीं मानते अर्थात् आत्मा-अनात्मा दोनों भिन्न ही हैं, इनका अध्यास हो ही नहीं सकता, क्योंकि उक्त अध्यास की सामग्री नहीं है । लोक में 'इदं रजतम्' (यह चाँदी है),'अयं सर्पः' (यह साँप है) इत्यादि भ्रमस्थल में गुण या अवयवों के द्वारा अधिष्ठान और अध्यस्यमान दोनों के सादृश्य की प्रतीति होना अध्यास (भ्रम) की सामग्री है, वह सामग्री

---

१. एवं सूत्रसूचितोऽप्याध्यासो न युक्तिसहेत्यारभ्य--तस्मान्न युक्तिसहोऽध्यास इत्येतत् पर्यन्तो ग्रन्थः पूर्वपक्षत्वेनाध्यासाभावसाधकः उपपादितः । अत्रोच्यते इत्यादिना अध्यासवादी वेदान्ती उत्तरयति । उत्तरकोटिद्वयमध्यासस्य युक्तिबलाद् अवस्तुत्वसाधनम् तथा तदपलापः । प्रथमे इष्टापत्तिं कृत्वा द्वितीयपक्षस्य निराकरणं "ननु तर्हि अपलपाम एवाध्यासमित्यारभ्य..... तदित्थमनुभवारूढोऽध्यासोऽपलपितुमशक्य इति सिद्धमित्यन्तेन ग्रन्थेन कृतम् । अनेनाध्यासे असम्भावना निराकृता ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**न च वाच्यम्—'लोहितः स्फटिकः' इत्यत्राऽसत्येवोक्तसादृश्येऽस्त्यध्यास इति; तत्र सोपाधिकभ्रमत्वेन सादृश्यानपेक्षणात् । लौहित्याश्रयभूतं सन्निहितं जपाकुसुममुपाधिस्तस्य स्फटिके लौहित्यावभासनिमित्तत्वात् । नन्वेवं कर्तृत्वाद्याश्रयं सन्निहितमहङ्कारमुपाधिं कृत्वाऽऽत्मनि कर्तृत्वादिकमध्यसितुं शक्यमिति चेत्, तर्ह्यस्तु कथञ्चित् कर्तृत्वाद्यध्याससम्भवस्तथाप्यात्मन्यहङ्कारादिशरीरान्तधर्म्यध्यासो निरुपाधिको न सम्भवत्येव, [१]सादृश्याभावादिति चेत्, तदेतदसारम्; गुणैरवयवैश्च शून्यस्याऽपि**

---

प्रकृत आत्मा और अनात्मा में नहीं है, क्योंकि आत्मा निर्गुण और निरवयव है । (शुक्तिरजत या रज्जुसर्प सावयव और सगुण हैं; अतः उनका अवयवकृत और गुणकृत सादृश्य बन सकता है।) यदि शङ्का हो कि 'लोहितः स्फटिकः' (लाल स्फटिक है) इस स्थल में सादृश्य के न रहने पर भी अध्यास होता है, इससे अध्यास में सादृश्य की अपेक्षा नहीं है ? तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि उक्त दृष्टान्त में ('लोहितः स्फटिकः' इत्यादि में) उपाधि के द्वारा अध्यास— भ्रम— होने से सादृश्य की अपेक्षा नहीं होती है । लौहित्य का आश्रयभूत निकटस्थित जपा का फूल ही यहाँ उपाधि है; क्योंकि उस फूल का सन्निधान होना ही स्फटिक में लौहित्य की (लालिमा की) प्रतीति का हेतु है । यदि शङ्का हो कि

१. अयं भावः । अध्यासस्य प्रयोजकसामग्री अध्यस्यमानाधिष्ठानयोः सादृश्यं तच्च अवयवैर्गुणैर्वा भूयोभिःसमानतारूपं आत्मानात्मनोर्नास्ति आत्मनो निरवयवत्वाद् निर्गुणत्वाच्च ।

अध्यासो द्विविधः सोपाधिको निरुपाधिकश्च लोहितः स्फटिक इत्यादि भ्रमः जपाकुसुमोपाधिकृतः ।

इदं रजतमित्यादिभ्रमस्तु निरुपाधिकः । तत्र निरुपाधिकभ्रमस्य व्यापकं सादृश्यं न तु सोपाधिकस्य । तथा च सोपाधिकभ्रमे सादृश्यस्यापेक्षा नास्ति । आत्मानात्मनोस्तु निरुपाधिकतादात्म्यभ्रमे सादृश्यमपेक्षते । आत्मनि अनात्मनः कर्तृत्वाद्यध्यासं प्रति अहङ्कारस्योपाधित्वे सादृश्यानपेक्षत्वेऽपि अहङ्काराध्यासः आत्मनि सादृश्यमपेक्षत एव । एवञ्च व्यापकं सादृश्यमात्मानात्मनो निवर्तयत् स्वव्याप्यमध्यासमपि निवर्तयति वह्निरिव धूमं वृक्षत्वमिव शिंशिपात्वम् ।

तदेतन्न युज्यते नहि गुणैरवयवैः कृतमेव सादृश्यं ग्राह्यमिति राजाज्ञा । केतकीगन्धसदृशः सर्पगन्ध इत्यादौ गुणावयवकृत सादृश्याभावेऽपि सौगन्ध्यधर्मेण सादृश्यम्, तथा पदार्थत्वधर्मसाम्येन आत्मानात्मनो सादृश्यमादाय भ्रमो भविष्यति । एवं निरुपाधिकभ्रमे सादृश्यसामग्री प्रयोजिकेति स्वीकृत्योत्तरितम् । निरुपाधिकेऽपि नियमतः सादृश्यं न प्रयोजकमिति मत्वा वदति सादृश्यमन्तरेणेति पीतः शङ्ख इत्यादौ सादृश्यमन्तरेणापि । अथ रागपित्तोद्रेकादिदोषवशात् तत्र भ्रमः । तर्हि इहापि अविद्यासामग्रीवशाद् भ्रमः । ननु अविद्यापि अध्यस्ता अध्यासं प्रयोजति अनध्यस्ता वा न द्वितीयः, अनध्यासे तस्या स्वरूपानुपलम्भात् स्वतन्त्रसद्भावे च द्वैतापत्तेः । न प्रथमः, तस्या अपि अध्यासे सामग्री वक्तव्या। सा च अगत्या अविद्यैवेति । तत्र तस्या एव स्वाध्यासनिमित्तत्वे आत्माश्रयः । द्वितीयापेक्षायां द्वितीयस्या यदि प्रथमापेक्षा । तर्हि अन्योन्याश्रयः । अथ द्वितीयस्याः तृतीयापेक्षा तस्या च प्रथमापेक्षा तर्हि चक्रकम् । यदि तृतीयस्याः चतुर्थाद्यपेक्षास्तर्हि अनवस्थेति । अविद्यायाः ब्रह्मणि अध्यासो न सिध्येद् इति चेन्न अविद्याया अनादित्वात् तदध्यासस्याप्यनादित्वात् । निमित्तान्तरमनपेक्ष्यैव अनादिः सा स्वरूपत अध्यस्ता । अत एव अध्यस्ता सा चिदानन्दाच्छादकत्वेन अनादिः अहमज्ञ इति प्रत्यक्षेणानुभूयते । तदविद्याकृतो हि आत्मानात्मनोरध्यासः ।

यद्यपि अनाद्याविद्यासामग्री कार्यमध्यासस्तथापि अनादिरध्यासो नैसर्गिकः जन्यत्वेऽपि-वीजाङ्कुरवत् प्रवाहरूपेणानादिता तस्येति भावः ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

गन्धस्य 'केतकीगन्धसदृशः सर्पगन्धः' इत्यादौ यथा सौगन्ध्यधर्मेण सादृश्यम्; तथाऽऽत्मनोऽपि पदार्थत्वधर्मेण सादृश्यसम्भवात् । चैतन्यैकरसे धर्मः कोऽपि वस्तुतो न सम्भवतीति चेत्; तर्हि मा भून्निरुपाधिकभ्रमं प्रति सादृश्यस्य सामग्रीत्वम् । सादृश्यमन्तरेणैव 'पीतः शङ्खः' इति निरुपाधिक भ्रमदर्शनात् । अथ तत्र रागपित्तोद्रेककाचकामलादिसामग्र्यन्तरमस्ति; अस्त्येव तर्ह्यत्राप्यविद्याख्या सामग्री ।

ननु ज्ञानाभावत्वेन भावरूपत्वेन च विप्रतिपन्नाया अविद्यायाः सामग्रीत्वाङ्गीकाराद् वरमध्यासापलाप एवेति चेत्, मैवम्; प्रत्यगात्मसत्त्वमात्रमुपजीव्य तदीयचिदानन्दाच्छादकत्वेन व्यवस्थित-

---

कर्तृत्व आदि का आश्रय तथा चिदात्मा के सन्निहित अहङ्कार (अन्तःकरण) को ही उपाधि बनाकर आत्मा में अन्तःकरण प्रभृति अनात्मा के कर्तृत्व आदि धर्मों का अध्यास कर सकते हैं ? तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि इस अवस्था में भी कर्तृत्व आदि सोपाधिक अध्यास का सादृश्य के बिना किसी-न-किसी प्रकार सम्भव होने पर भी आत्मा में अहङ्कार से लेकर शरीरपर्यन्त धर्मियों का तादात्म्याध्यास, जो कि निरुपाधिक है, सादृश्य न होने से नहीं ही बन सकता, अतः इन सब कारणों से अध्यास को न मानना ही उचित है ? यह शङ्का ही सारहीन है, क्योंकि जैसे गुण और अवयवों से शून्य गन्ध का भी 'केतकी के (केवड़े के) गन्ध के सदृश सर्प का गन्ध है' इस प्रतीति में सुगन्धसामान्य से सादृश्य देखा जाता है, वैसे ही आत्मा और अनात्मा के भी पदार्थत्वसामान्य से सादृश्य का सम्भव है । (अतः सामग्री का अभाव न होने से अध्यास में कुछ बाधा नहीं है?।) यदि शङ्का हो कि चैतन्यैकरस आत्मा में वस्तुतः किसी धर्म का सम्भव नहीं है, (तब सादृश्यादि धर्म कैसे रह सकेंगे ?) तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि निरुपाधिक भ्रम में सादृश्य सामग्री (कारण) नहीं माना जाता । कारण कि सादृश्य के न रहते भी 'पीतः शङ्खः' (पीला शङ्ख) ऐसा निरुपाधिक भ्रम देखा जाता है । यदि शङ्का हो कि 'पीतः शङ्खः' (पीला शङ्ख) इस अध्यासभ्रम में पित्त के बढ़ जाने से नेत्रगत कामला, काच आदि अन्यान्य दोषरूप सामग्री उपस्थित है, अतः उसी से 'पीतः शङ्खः' आदि अध्यास उपपन्न होंगे ? तो इसका भी उत्तर देते हैं कि प्रकृत आत्मा और अनात्मा के अध्यास में भी अविद्या सामग्री मौजूद ही है ।

वादी फिर शङ्का करता है कि अविद्या के बारे में विवाद है अर्थात् वह ज्ञानाभावरूप है या भावरूप है, अतः इस तरह विवादग्रस्त अविद्या को अध्यास की सामग्री मानने की अपेक्षा अध्यास को ही न मानना अच्छा है । (अभिप्राय यह है कि कारण के बिना अध्यास नहीं बन सकेगा और यदि अध्यास मानें, तो उसका कारण भी मानना होगा—उसका दूसरा कोई कारण प्राप्त नहीं है; परिशेषात् अविद्या को ही उसका कारण मानना होगा—अविद्या विवादास्पद वस्तु है । इस विवाद का सामना एवं अपने सिद्धान्त का स्थापन करने के लिए बड़े समारोह से शास्त्रार्थ करना होगा । इतने कोलाहल की अपेक्षा अध्यास को न मानना ही

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**स्याऽनादेः प्रत्यक्षस्याऽपलापायोगात् । अन्यथा प्रत्यगात्माप्यपलप्येत ।**

## कार्याध्यासस्यानादित्वविचारः

**कार्यस्याऽध्यासस्याऽनादित्वमयुक्तमिति चेत्, मैवम्; आत्मनि तावत्कर्तृत्वभोक्तृत्वरागादिदोषसंयोग एवाऽध्यासः । तत्र भोक्तृत्वाध्यासः कर्तृत्वाध्यासमपेक्षते; अकर्तुर्भोगाभावात् । कर्तृत्वं च रागादिदोषसंयोगाध्यासमपेक्षते; रागादिरहितस्य कर्तृत्वाभावात् । दोषसंयोगश्च भोक्तृत्वमपेक्षते; अनुपभुक्तेऽनुपभुक्तजातीये वा रागाद्यनुत्पत्तेः । तथा च बीजाङ्कुरवत्प्रवाहरूपेण कर्तृत्वादीनामनादित्वम् । एतेनैतदप्यपास्तम्— प्रपञ्चस्य प्रतीतौ सत्यामारोपः, आरोपे च प्रतीतिरिति परस्पराश्रयत्वमिति ।**

---

अच्छा है जब अध्यास ही नहीं माना जायेगा, तब किसके लिए विवाद होगा ) । वादी की इस शङ्का का उत्तर देते हैं कि अध्यास का अपलाप नहीं कर सकते । केवल प्रत्यगात्मा की सत्ता का अवलम्बन करके उस चिदानन्द के आच्छादकरूप से विद्यमान अनादिसिद्ध एवं प्रत्यक्ष से दिखाई देने वाले अध्यास का अपलाप नहीं कर सकते । यदि प्रत्यक्षसिद्धि अध्यास का भी अपलाप किया जाय, तो प्रत्यगात्मा का भी अपलाप करना होगा ।

(तात्पर्य यह है कि प्रत्यगात्मा चैतन्यस्वरूप है, जड़ नहीं है और सत् है, तुच्छ नहीं है, इससे उस साक्षिस्वरूप प्रत्यगात्मा की सत्ता से सत्ता को प्राप्त होकर अविद्या उसके निरवच्छिन्न आनन्द, अनन्तत्व, विभुत्व, सत्यत्व आदि स्वरूप को आच्छादित करती है । अतएव सावच्छिन्न विषयानन्द का अनुभव होने पर भी नित्यानन्द का अनुभव नहीं होता । एवम्भूत अध्यास का जो अपलाप करते हैं, उनको यही मानना होगा कि नित्यानन्दादि स्वरूपवाला कोई प्रत्यगात्मा ही नहीं है । )

अब शङ्का करते हैं कि अध्यास को यदि आप कार्य कहते हैं; तो ऐसी अवस्था में अध्यास अनादि कैसे ? उत्तर देते हैं—आत्मा में कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि दोष के संसर्ग को ही अध्यास कहते हैं । इसमें जो कर्ता नहीं है, वह भोग करने वाला नहीं हो सकता, इसलिए भोक्तृत्व का अध्यास कर्तृत्व के अध्यास की अपेक्षा रखता है । कर्तृत्व का रागद्वेष के बिना सम्भव नहीं है; अतः कर्तृत्वाऽध्यास में राग आदि धर्मों के सम्बन्धाध्यास की अपेक्षा है । यह रागादिरूपदोष का सम्बन्ध भोक्तृत्व के बिना अनुपपन्न है, क्योंकि अनुपभुक्त एवं अनुपभुक्त सजातीय जो नहीं हैं, ऐसे भोगों में रागादि होते ही नहीं, अतः रागादिदोषसंसर्गाध्यास में भोक्तृत्व की अपेक्षा है । इस क्रम से बीजाङ्कुर की भाँति प्रवाहरूप से कर्तृत्वादि में अनादित्व सिद्ध हुआ । इस अनादिपरम्परा के दिखाने से प्रपञ्च की प्रतीति होने पर अध्यास की कल्पना और अध्यास सिद्ध होने पर प्रपञ्च की प्रतीति इस प्रकार वादी द्वारा

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अनादित्वे सति पूर्वपूर्वाध्यासोपदर्शितस्य देहादेः संस्काररूपेण स्थितस्योत्तरोत्तराध्यासहेतुत्वात् ।**

**न च देहादेरवस्तुत्वादनारोप इति वाच्यम्, प्रतीतिमात्रेणा-रोप्यत्वसिद्धौ वस्तुसत्तायाः[१] अप्रयोजकत्वात् । 'इदं रजतम्' इत्यादौ हि सत्यानृतयोः शुक्तिरजतयोस्तादात्म्यमध्यस्यते । न च दूरस्थवनस्पत्योः सत्ययोरेव तादात्म्यमध्यस्यत इति वाच्यम्; तत्राऽपि सत्येव वृक्षद्वयेऽधिष्ठानेऽनृतस्यैवैकत्वधर्मस्याऽध्यासात् । अन्यथा वस्तुनोर्गुणगुणिनोरपि तादात्म्यस्याऽध्यस्तत्वप्रसङ्गात् ।**

---

प्रदर्शित अन्योन्याश्रय दोष भी खण्डित हो गया । अनादि प्रवाहपरम्परा में अन्योन्याश्रय दोष नहीं आता । किञ्च, अनादि होने पर भी पूर्व-पूर्व अध्यास के द्वारा दिखलाई देने वाले संस्काररूप से स्थित देह आदि उत्तरोत्तर अध्यास के कारण हो जायेंगे (भाव यह है कि जैसे पूर्व-पूर्व बीज और वृक्ष उत्तरोत्तर वृक्ष और बीज के कारण होते हैं तथा पूर्व-पूर्व रजतज्ञान संस्कारद्वारा उत्तरोत्तर रजतभ्रम के कारण होते हैं, वैसे ही आत्मा में भी भोग द्वारा विषय में रागादि और रागादि से कर्तृत्व आदि हेतुपरम्परा से उत्तर-उत्तर अध्यास होते हैं) ।

यदि शङ्का हो कि देहादि तो कोई वस्तु ही नहीं हैं, अतः उनका आत्मा में आरोप कैसे होगा ? तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि प्रतीतिमात्र से आरोप्य की सिद्धि हो जाने से ही आरोप हो सकता है, अतः आरोप में वस्तुसत्ता की आवश्यकता नहीं है । इसी से 'यह रजत है' इस भ्रमस्थल में भी सत्य शक्ति और अनृत (मिथ्या) रजत का परस्पर तादात्म्य अध्यस्त होता है । यदि शङ्का हो कि जहाँ पर दूर देश में स्थित दो पेड़ों में ऐक्य का (एकत्व संख्या का) आरोप होता है, वहाँ पर तो दोनों वृक्ष सत्य ही हैं, सत्य और अनृत नहीं है । इससे सत्यानृत का ही तादात्म्य अध्यास कहलाता है । इस नियम में व्यभिचार होगा ? तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि उक्त स्थल में सत्य अधिष्ठानभूत दो वृक्षों में अनृतरूप एकत्व अध्यस्त है । अन्यथा (यदि दो सत्य वस्तुओं में ही प्रतीयमान अध्यस्त माना जाय, तो) गुण और गुणीरूप सत्य

---

१. देहेन्द्रियादीनामवस्तुत्वाद् असत्त्वात् तेषां कथमारोपः । नहि असद् आरोपयितुं शक्यते अप्रतीतेः इति चेत्र, देहादीनां प्रतीतिसद्भावाद् नात्यन्तमसत्त्वम् । प्रतीतिमात्रस्यारोपे प्रयोजकता न वस्तुसत्तायाः । प्रतीयन्ते च देहादय इति भावः ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**यद्यप्यात्मानात्मनोरन्योन्यस्मिन्नन्योन्यतादात्म्याध्यासः समानः, तथाप्यात्मनः [१]संसृष्टरूपेणैवाऽध्यासो न स्वरूपेणेति सत्यत्वम्, अनात्मनस्तु स्वरूपेणाऽप्यध्यास इत्यनृतत्वम् ।**

---

दो वस्तुओं का भी तादात्म्य[२] अध्यस्त माना जायेगा ।

यद्यपि आत्मा और अनात्मा में तादात्म्य का अध्यास एक-सी ही है; तथापि आत्मा का अध्यास अनात्मा में संसृष्टरूप से ही है, स्वरूप से नहीं । इससे आत्मा सत्य सिद्ध हुआ । अनात्मा का तो स्वरूप से भी अध्यास है, इससे उसमें अनृतत्व सिद्ध होता[३] है ।

---

१. आत्मानात्मनोरन्योऽन्यस्मिन्नन्योन्यतादात्म्याध्यासः समानः । तथा च यथा आत्मनि अध्यस्तत्वाद् अनात्मा अनृतं मिथ्या । तथैवात्मापि अनात्मन्यध्यस्त्वाद् अनृतं स्यादित्याशङ्क्यायामुच्यते आत्मनः संसृष्टरूपेणैवाध्यासो न स्वरूपेण अतः तस्य सत्यत्वमक्षतम् । आत्मनः संसर्गाध्यास एव भवति, न तु स्वरूपेण अध्यासः । सत्यानृते मिथुनीकृत्येति भाष्यवचनात् । आत्मनः स्वरूपाध्यासे तु सत्याधिष्ठानाभावाद् उभयत्रानृतत्वात् शून्यवाद-प्रसङ्गात् । संसर्गाध्यासे तु संसर्गस्यानृत्येऽपि चैतन्यस्य स्वरूपतः सत्यत्वं सिध्यति । संसर्गाध्यासानृतस्वरूपा-ध्यासयोरुभयोरपि स्वरूपतः सत्यमेवाधिष्ठानमात्मा ।

२. 'वेदान्तमत में गुण और गुणी का तादात्म्य (भेदाऽभेद) मानते हैं, अतएव 'नीलो घटः' ऐसा समानाधिकरण प्रयोग संगत होता है । यदि सर्वथा अभेद मानें, तो 'घटो घटः'के तुल्य 'नीलः घटः' यह प्रयोग अप्रामाणिक होगा । यदि सर्वथा भेद मानें, तो 'अश्वो गर्दभः' इस प्रयोग की तरह उक्त प्रयोग अप्रामाणिक होगा । इससे उक्त स्थल में समान विभक्ति का प्रयोग देखने से भेदाऽभेद ही सिद्ध होता है, यह भेदाऽभेदरूप तादात्म्य अध्यस्त नहीं है ।

३. तात्पर्य यह है—'इदं रजतम्' पुरोदृश्यमान इदम् पदार्थ और रजत दोनों परस्पर तादात्म्यापन्न हैं । इदं का तादात्म्य रजत में और रजत का तादात्म्य इदम् पदार्थ में है । एवं अध्यस्त पदार्थ अनृत और अधिष्ठान सत्य होता है , ऐसा नियम है । यह दोनों के अध्यस्त और दोनों के अधिष्ठान होने से पर्यायेण एक ही में सत्यत्व और अनृतत्व दोनों का प्रसङ्ग आ जाता है । ऐसा मानने से शून्यवाद आ जायेगा । अतः इदम् पदार्थ स्वरूपतः सत्य है, क्योंकि वही दोनों अध्यासों का अधिष्ठान और अनध्यस्त है । जो इदमंश रजततादात्म्यापन्न होने से संसृष्ट है, वही रजत में अध्यस्त है, उसको अनृत मानने में कोई बाधा नहीं है । स्वरूपतः वही सत्य और अनध्यस्त है । एवम् आत्मा और अनात्मा के परस्पर अध्यास से सिद्ध 'अहं स्थूलः' (मैं मोटा हूँ) इत्याद्याकारप्रतीति में अहं पदार्थ (आत्मा) का स्थूल देह में अध्यास और स्थूल देह का अहंपदार्थ में परस्पर अध्यास होने के कारण दोनों अध्यस्त होने से दोनों अनृत ही हैं, अतः आपाततः निरवधिक भ्रम का प्रसङ्ग मालूम होता है । इसलिए कहा गया है कि आत्मा का संसृष्टत्व रूप से ही अध्यास है, स्वरूप से नहीं । 'अहम्' इस उदाहरण में आत्मा का 'अहं' (मैं) यह रूप संसृष्ट ही है, स्वरूपभूत नहीं है । आत्मा का स्वरूपभूत रूप तो सत् चित् आनन्दादि है, स्वरूपभूत चैतन्यादि अविद्याबल से अहमाकार को प्राप्त हुआ है । आत्मा का संसृष्ट रूप ही (अहम्) है, अतः यह भी अवश्य मिथ्या ही है । इसका भी अधिष्ठान चिदेकरस आत्मा ही है, जिसका कभी भी बाध नहीं होता, अतः वह सत्य है । इससे तात्पर्यतः निरवधिक भ्रम का प्रसङ्ग नहीं है, इत्यादि तात्पर्य समझना चाहिए ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**न च तयोः सत्यानृतयोस्तादात्म्ये गुणगुण्यादाविव[१] भेदाभेदावभासेन 'शौक्ल्यवान् पटः' इतिवद् 'देहेन्द्रियादिमान् अहम्'**

शङ्का होती है कि सत्यानृत के तादात्म्य (पूर्वोक्त रीति से भेदाऽभेद) मानने से गुण और गुणी का भेद तथा अभेद दोनों के प्रतिभास होने से जैसे 'शौक्ल्यवान् पटः' (शुल्क गुणवाला वस्त्र) यह प्रतीति होती है, वैसे ही 'देहेन्द्रियादिमानहम्' (देहेन्द्रियादि वाला मैं हूँ) या 'ममेदं देहादि' (यह देहादि मेरा है) यह भी प्रतीति होनी चाहिए ! इसका समाधान देते हैं कि यह ठीक नहीं

१. अयं भावः । गुणादिकं गुण्यादिना भिन्नाभिन्नं समानाधिकृतत्वाद् व्यतिरेकेण घटो घट इत्यादिवत् । समानाधिकृतत्वं नाम भिन्नप्रवृत्तिनिमित्तकानां शब्दानामेकस्मिन्नर्थे तात्पर्यावधारणम् । दृष्टञ्च सामानाधिकरण्यं भेदाभेदे नीलो घट इत्यादौ । अत्यन्ताभेदे घटो घट इत्यादौ नास्ति । अत्यन्तभेदे गौरश्व इत्यादावपि नास्ति । अतः समानाधिकृतवाद् भेदाभेदसिद्धिः । अत एवाह पार्थसारथिमिश्रः । सामानाधिकरण्यं हि अभेदमापादयति । अपर्यायत्वञ्च भेदमतः प्रतीतिबलाद् अविरोधः (शा.दी. पृ. १०१) अपर्यायत्वे सति समानाधिकृतत्वाद् इति हेतुर्द्रष्टव्यः । भेदाभेदयोः प्रतीतिबलाद् नैकत्र विरोधः । तत्रोभयथा सत्य एव व्यवहारो भवति नीलो घटः घटस्य नील इति । एवं गुणगुणिनोः क्रियाक्रियावतो जातिव्यक्त्योरवयवावयविनोश्च सर्वत्र प्रतीतिबलाद् भेदाभेदौ । तदेव तादात्म्यमुच्यते । यथा नीलो घट इत्यादौ सत्ययोः नीलघटयोस्तादात्म्ये भेदाभेदप्रतिभासेन भेदव्यवहारोऽभेदव्यवहारस्तथा आत्मानात्मनो रपि सत्यानृतयोस्तादात्म्ये उक्तव्यवहारः स्यात् । तादृशव्यवहारप्रयोजकतादात्म्यमेव तच्च सत्ययोर्वा भवेत् सत्यानृतयोर्वेति ।

एवञ्च देहेन्द्रियादीनामहं, ममेदं देहादीति प्रत्ययः प्रमात्मकः स्यात् ।

उच्यते, नायं दोषः । तयोरितरेतरत्वं नामात्यन्तैकत्वमेव ।

अत्यन्तैकत्वमापाद्यैवाध्यासः क्रियते । अत्यन्तैकत्वं नाम अधिष्ठानसत्तातिरिक्तसत्ताकत्वाभावः । अथवा द्वित्वासमानाधिकरणत्वरूपमेकत्वम् । अथवा अत्यन्तैकत्वमभेद एव । अत एवोत्तरग्रन्थः सङ्गच्छते । देहात्मनोरभेदादिका अविद्यैव । मम देह इत्यादिव्यवहारदर्शनात् तत्र भेदव्यवहारोऽपि । भेदव्यवहारेऽपि न भेदग्रहः शास्त्रसंस्कारमन्तरा तयोर्भेदग्रहासम्भवात् । अत एव न अध्यासस्य निवृत्तिः । अन्यथा यदि भेदग्रहः स्यात् तदा तेन व्यापकस्य भेदाग्रहस्य निवृत्त्या तद् व्याप्यस्य अध्यासस्यापि निवृत्तिः स्यात् ।

देहेन्द्रियादिमान् अहम्, अहं स्थूल इत्यादि व्यवहारो न गौणः सिंहो माणवक इत्यादिवत्; किन्तु आध्यासिकः । गौणे हि आरोप्याधिष्ठानयोर्भेदग्रहोऽस्त्येव । तथापि आरोपितो व्यवहारः । अहं स्थूल इत्यादौ तु आत्मानात्मनोर्नास्ति भेदग्रहः । अतः बाधसमकालिकेच्छाजन्याभेदव्यवहार आहार्यारोपरूपो गौणः । गुणानां शौर्यादीनामारोपाद् अधिष्ठानविशेषाज्ञानप्रयुक्तव्यवहारोऽध्यासः । अन्योन्याभावविरोधिभेदाभेदसहं तादात्म्यम् । यथा गुणगुण्यादौ भेदविरोध्येकत्वम् । एकत्वं भेदसहं नास्तीति भावः । जीवब्रह्मणोरप्येकत्वमेव, आविद्यिकभेदात् तादात्म्यम् । जीवब्रह्मणो ऐकत्वमभेदः । स च जीवावृतिधर्मानधिकरणत्वम् । जीवावृत्तिधर्माः सर्वज्ञत्वादयो ब्रह्मणि । तदनधिकरणत्वं शुद्धे ब्रह्मणि ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

इति वा 'ममेदं देहादि' इति वा प्रत्ययः शङ्कनीयः; इतरेतरत्व-मत्यन्तैकत्वमापाद्यैवाऽध्यासस्वीकारात् । तर्हि तादात्म्याध्यास इति न वक्तव्यं किं त्वेकत्वाध्यास इत्येव वाच्यमिति चेत्, न; 'पटस्य शौक्ल्यम्' इतिवत् 'मम देहः' इति भेदव्यवहारस्य दर्शनात् । न चैवं सति भेदग्रहेण भेदाग्रहे व्यापके निवृत्ते तद्व्याप्योऽध्यासोऽपि निवर्तेतेति वाच्यम्, भेदग्रहस्याऽनङ्गी कारात् । नहि लौकिकः 'मद्देहः' इति भेदं व्यवहरन्तोऽपि शास्त्रसंस्कारमन्तरेण देहाद्भिन्नमात्मानं गृह्णन्ति ।

तस्मादनुभवत एकत्वाध्यास एव, व्यवहारतस्तु तादात्म्याध्यास इत्यपि व्यपदेष्टुं शक्यते; देहात्मनोरहमित्यभेदव्यवहारस्य मद्देह इति भेदव्यवहारस्य च सद्भावात् । न चैकत्वमेव तादात्म्यमिति

---

है, क्योंकि इतरेतरत्व का अध्यास अत्यन्त एकत्व का आपादान करके ही स्वीकृत किया गया है । 'तब तो ऐसी दशा में आपको तादात्म्य का अध्यास न कहना चाहिए; किन्तु एकत्व का ही अध्यास कहना चाहिए' ऐसी शङ्का उत्पन्न होती है; इसका समाधान करते हैं कि 'कपड़े की सफेदी' इस प्रतीति के तुल्य 'मेरा शरीर' इस प्रतीति के होने से भेदव्यवहार भी देखने में आता है । यदि शङ्का हो कि अब तो इस भेदप्रतीति ने अध्यास के प्रति व्यापकीभूत 'भेद के अग्रह' को हटा दिया, इस व्यापक के निवृत्त हो जाने से इसका व्याप्य अध्यास भी निवृत्त हो जायेगा, अर्थात् अध्यास नहीं होगा, तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि भेदग्रह का स्वीकार नहीं है । यद्यपि लौकिक पुरुष (शास्त्रीय ज्ञान से शून्य पुरुष) 'मेरा देह' ऐसा भेद से व्यवहार करते हैं, तथापि शास्त्रोपदेश से जन्य संस्कार के हुए बिना 'देह से आत्मा भिन्न है' ऐसा स्वीकार नहीं करते ।

इससे अनुभव से एकत्व का अध्यास ही व्यवहार से तादात्म्य का अध्यास है, ऐसा कह सकते हैं, क्योंकि देह आदि और आत्मा इन दोनों में 'अहम्' (मैं) इस रीति से अभेदव्यवहार और 'मेरा शरीर है' इस प्रकार भेदव्यवहार

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**वाच्यम्; भेदाऽभेदसहमन्योन्याभावविरोधितादात्म्यम्, भेदविरोध्येकत्वमिति तयोर्विविक्तत्वात् । जीवब्रह्मणोरप्येकत्वमेव वस्तुतोऽविद्याकल्पितभेदमपेक्ष्य तादात्म्यमिति व्यपदिश्यत इत्यविरोधः । न च जीवब्रह्मैक्यवदात्मदेहैक्यमनुभूयमानमपि वास्तवं भवितुमर्हति । सत्यानृतरूपेणात्यन्तविविक्तयोर्वास्तवैक्यस्याऽयोगात् । तस्मादध्यस्तमेवैकत्वम् । इत्यध्यासोत्तरपक्षः ।**

---

भी होता है । ('न चैतयोः सत्यानृतयोः' ग्रन्थ से लेकर 'शक्यते' तक ग्रन्थ का संक्षेप से तात्पर्त्य यह है कि यदि गुण और गुणी में भेदाऽभेद की तरह आत्मा और अनात्मा में भी भेदाऽभेद को स्वीकार करते हैं, तो भेद को स्वीकार करने से सिंह और माणवक की भेदप्रतीति के प्रसिद्ध होने से जैसे 'सिंहो माणवकः' इस प्रतीति को गौणी प्रतीति मानते हैं, अध्यास नहीं मानते हैं, वैसे ही देह और आत्मा की भेदप्रतीति के प्रसिद्ध होने से 'अहं स्थूलः' 'अहं मनुष्यः' यह प्रतीति भी गौणी हो जायेगी । इससे भेद को स्वीकार नहीं किया जा सकता । कारण कि जो जो प्रतीयमान होते हैं, वे सबके सब स्वीकृत होते हैं, ऐसा नियम नहीं है, क्योंकि उक्त लोकप्रतीति में ही व्यभिचार है और मरुमरीचिका भी तो प्रतीत होती है, क्या उनको स्वीकार कर सकते हैं ? इस आशय को लेकर ग्रन्थकार ने लिखा है कि अनुभव से एकत्व का ही स्वीकार किया जाता है और व्यवहार में भेद-अभेद दोनों के आने से तादात्म्य को ही स्वीकार किया जाता है ।) 'एकत्व ही तादात्म्य है' यह भी कहना ठीक नहीं है, क्योंकि भेद और अभेद दोनों को सहनेवाला (जिसमें भेद और अभेद दोनों का परस्पर कोई विरोध न हो, ऐसा) तथा अन्योन्याभाव का विरोधी तादात्म्य है और भेद का विरोधी एकत्व है, इस रीति से एकत्व और तादात्म्य का विषय अत्यन्त विविक्त— भिन्न है । वस्तुतः जीव और ब्रह्म का एकत्व ही है, किन्तु अविद्याकल्पित भेद को लेकर तादात्म्य के मानने में कोई विरोध नही आता है । यदि शङ्का हो कि जीव और ब्रह्म में एकत्व जैसे वास्तविक है, वैसे ही अनुभव से सिद्ध आत्मा और देह के ऐक्य को भी परमार्थ (सत्य) ही क्यों न मान लिया जाय? तो यह शङ्का युक्त नहीं है, क्योंकि सत्य और अनृतरूप से अन्यत्र—पृथक्-पृथक् गृहीत होनेवाले पदार्थों का ऐक्य (एक होना) सत्य नहीं हो सकता । इसलिए देह और आत्मा का ऐक्य अध्यासमूलक ही है । (देहादि की विनाशिता प्रत्यक्षसिद्ध है, इसके अनृतत्वसाधन के लिए विशेष युक्ति के प्रदर्शन की आवश्यकता नहीं है और आत्मा को शास्त्र अविनाशी घोषित करते हैं, अतः आत्मा सत्य सिद्ध है । इससे इनका अनृतत्व और सत्यत्व अन्यत्र प्रसिद्ध है, इनका अनुभूयमान ऐक्य भ्रमात्मक ही है । वास्तव है, इसलिए दोनों का तादात्म्य अध्यस्त है, यह भाव है) ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

## अथाध्यासं प्रति भावरूपाज्ञानस्योपादानता

**तस्य चाऽध्यासस्याऽनाद्यनिर्वचनीयभावरूपाज्ञानमुपादानम्; तस्मिन् सत्यध्यासोदयादसति चाऽनुदयात् । [१]नन्वेतावन्वयव्यतिरेकावध्यास-प्रतिबन्धक तत्त्वज्ञानाभावविषयतयाऽप्युपपन्नाविति चेत्, न; तत्त्व-ज्ञानस्य प्रतिबन्धकलक्षणरहितत्वात् । सति हि पुष्कलकारणे कार्यो-त्पादविरोधितया जायमानं प्रतिबन्धकम् । तत्त्वज्ञानं त्वसत्येव काचका-मलादिदोषाख्येऽध्यासपुष्कलकारणे जायत इति लक्षणरहितम् ।**

---

पूर्वोक्त अध्यास का उपादान कारण अनादि अनिर्वचनीय भावरूप अविद्या है, क्योंकि उस अविद्या के रहने पर अध्यास होता है और उस अविद्या के न रहने पर अध्यास नहीं होता, ऐसा अन्वय और व्यतिरेक है । यदि शङ्का हो कि दिखाये गये अन्वय और व्यतिरेक अध्यास के प्रतिबन्धक तत्त्वज्ञान के अभाव में ही लागू रहेंगे अर्थात् अविद्या के रहने पर तत्त्वज्ञान का अभाव और अविद्या के न रहने

---

१. नन्वेतावन्वयव्यतिरेकेति ।

अध्यासस्य अनाद्यनिर्वचनीयभावरूपाज्ञानमुपादानमित्युक्तम्, अन्वयव्यतिरेकाभ्याम् । तादृशाज्ञाने सति अध्यासोदय इत्यन्वयः, असति नोदय इति व्यतिरेकः ।

एतौ प्रतिबन्धकतत्त्वज्ञानाभावमादायैव गतार्थौ । तत्त्वज्ञानाभावे सति अध्यासोदयः । तत्त्वज्ञानाभावाभावे (तत्त्वज्ञाने) इति नोदय इति अविद्यायाः अध्यासकारणत्वं न घटते । इत्याशङ्कायामुच्यते । तत्त्वज्ञानं न प्रतिबन्धकम् । प्रतिबन्धकलक्षणा नाक्रान्तत्वात् । अत्र विचार्यते किमिदं प्रतिबन्धकत्वम् । कारणीभूताभावप्रतियोगित्वं तत् । तत्त्वज्ञानाभाव-स्याध्यासकारणत्वानङ्गीकारात् । अभावस्य कार्यानुपादानात् । तत्त्वज्ञानविरोधिभावरूपा-ज्ञानस्यैव कारणत्वाङ्गीकारात् । तत्त्वज्ञाने प्रतिबन्धकत्वं न घटते ।

ननु कारणीभूताभावप्रतियोगित्वं प्रतिबन्धकत्वम्, मण्याद्यभावविशिष्टस्यादेः दाहादिकं प्रति कारणत्वपक्षे मण्यादौ स्वीक्रियते नैयायिकैः दाहादिकारणीभूताभावः मण्याद्यभावः तत् प्रतियोगित्वं मण्यादौ । अतिरिक्तशक्तिवादे तु मण्यादेरभावस्य दाहादिं प्रति कारणत्वं नास्ति । अतः तादृशप्रतिबन्धकत्वं तत्रैवाव्याप्तम् । न्यायमतेऽपि वह्न्यभावेऽतिव्याप्तिः । कारणीभूताभावः वह्न्यभावाभावस्तत् प्रतियोगित्वं वह्न्यभावे गतम् । न चेष्टापत्तिः । कारणाभावे प्रतिबन्धकत्वव्यवहाराभावात् । कारणसत्त्वे कार्यानुत्पत्तिप्रयोजकस्यैव प्रतिबन्धक-त्वेन व्यवहारात् । किञ्च स्वस्य स्वोत्पत्तौ प्रतिबन्धकत्वापत्तिः । स्वस्य घटादेः कारणीभूताभावस्तत्प्रागभावस्तत् प्रतियोगित्वस्य घटादौ सत्त्वात् । न चात्रेष्टापत्तिः स्वस्य स्वोत्पत्तिं प्रति प्रतिबन्धकत्वे कार्यानुदयप्रसङ्गः । प्रतिबन्धकाभावस्य कार्यकालवृत्तित्वेन हेतुत्वात् । घटस्य स्वोत्पत्तिं प्रति यदि प्रतिबन्धकत्वमिष्टं स्यात् तर्हि तदभावस्य-

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**[१]तथाऽपि तत्त्वज्ञानस्याऽध्यासविरोधितया विरोधिसंसर्गाभाव-विषयत्वेनाऽपि तावुपपत्स्येते इति चेत्, न; कार्यस्य तावदु-पादानापेक्षा प्रथममुत्पद्यते, पश्चाद्विरोधिसंसर्गाभावापेक्षा;**

---

पर तत्त्वज्ञान होता है, अतः इससे अविद्या की कारणता सिद्ध नहीं हो सकती ? तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि तत्त्वज्ञान में प्रतिबन्धक का लक्षण नहीं जाता है । प्रतिबन्धक उसको कहते हैं, जो कार्य के सम्पूर्ण कारणकलाप के रहते भी उस कार्य का विरोधी होकर उत्पन्न हो । तत्त्वज्ञान तो अध्यास के जबर्दस्त कारण काच, कामला आदि दोष के न रहने पर ही उत्पन्न होता है । इस कारण तत्त्वज्ञान प्रतिबन्धक के लक्षण से रहित है । यदि शङ्का हो कि प्रतिबन्धक के लक्षण से शून्य होने पर भी तत्त्वज्ञान अध्यास का विरोधी तो है ही, इससे आपके पूर्वोक्त अन्वय और व्यतिरेक विरोधी तत्त्वज्ञान के सम्बन्ध के अभाव को लेकर ही उपपन्न हो जायेंगे, क्योंकि यह नियम है कि कार्यमात्र का प्रतिबन्धक का संसर्गाभाव कारण है, फिर वे अन्वय और व्यतिरेक अविद्या के साधक क्यों माने जाँय ?

---

घटप्रागभावस्य कार्यकालवृत्तितया कारणत्वमिष्टं स्यात्, तच्च न सम्भवति प्रागभावकालस्य घटरूपकार्यकालात् प्राग्भवत्वात् ।

किञ्च स्वात्यन्ताभावप्रत्यक्षे स्वस्य प्रतिबन्धकत्वापत्तिः । घटात्यन्ताभावप्रत्यक्षकारणी-भूतः घटात्यन्ताभावस्तत्प्रतियोगित्वं घटादौ । प्रत्यक्षे विषयस्यापि कारणत्वाङ्गीकाराद् इति चेत्, अत्रोच्यते तादात्म्यातिरिक्तसम्बन्धावच्छिन्ना या कारणता तदाश्रयीभूतो यो भावभिन्नोऽ-त्यन्ताभावस्तत्प्रतियोगित्वं प्रतिबन्धकत्वमिति विवेचनान्नोक्तदोषाः ।

वह्न्यभावाभावं वह्निस्वरूपमादाय वह्न्यभावे प्रतिबन्धकत्ववारणाय भावभिन्नेति । प्रागभावमादाय तन्निवृत्तयेऽत्यन्ताभाव इति ।

कारणतायां तादात्म्यातिरिक्तसम्बन्धावच्छिन्नत्वनिवेशात् स्वात्यन्ताभावप्रत्यक्षे न स्वप्रतिबन्धकत्वापत्तिः । तत्र प्रत्यक्षे विषयस्य तादात्म्यसम्बन्धेनैव कारणत्वात् ।

किन्तु कारणीभूताभावप्रतियोगित्वं मण्यादौ न घटते । अतिरिक्तशक्तिवादिमते मण्यभावस्य दाहादिं प्रति कारणत्वास्वीकारात् । न च कार्यानुकूलधर्मविघटत्वं प्रतिबन्धकत्वमिति वाच्यम्, बाधज्ञानस्यानुमितिप्रतिबन्धकत्वाभावापत्तेः । तथा हि यत्र परामर्शनाशादनन्तरं ह्रदादौ वह्न्यभावप्रत्यक्षबाधनिश्चयः, तत्र बाधनिश्चयोत्तरद्वितीयक्षणे परामर्शनिष्ठशक्तिनाशो वक्तव्यः, तथा च बाधोत्पत्तितृतीयक्षणे बाधेनानुमितिप्रबन्धो वाच्यः । तच्च न सम्भवति, तत्पूर्वं परामर्शाभावादेवानुमित्युपादासम्भवात् । एवञ्च पुस्कलकारणे सति कार्योत्पत्तिविरोधितया जायमानत्वं प्रतिबन्धकत्वं वक्तव्यम् । तत्त्वज्ञाने च नोक्तलक्षणं घटते इति न प्रतिबन्धकत्वं तस्य ।

१. कार्यमात्रं प्रति प्रतिबन्धकसंसर्गाभावस्य हेतुत्वात् । अध्यासविरोधितत्त्वज्ञानं तत्-संसर्गाभावः अध्यासोत्पत्तौ हेतुः । तथा च तत्त्वज्ञानसंसर्गाभावे सति अध्यासोदयः । तत्त्वज्ञानसंसर्गाभावाभावे नोदय इति विरोधिसंसर्गाभावविषयत्वेनापि उक्तान्वयव्यतिरेकौ गतार्थाविति भावः ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**तथा च 'अन्तरङ्गबहिरङ्गयोरन्तरङ्गं बलवद्' इति न्यायेनाऽन्तरङ्गोपादानविषयत्वमेव तयोर्न्याय्यम् । [१]प्रध्वंसवदुपादानापेक्षैव मा भूदिति चेत्; विमतं सोपादानम्, भावत्वे सति**

---

तो यह शङ्का भी युक्त नहीं है, क्योंकि कार्य को सबसे प्रथम उपादान कारण की अपेक्षा होती है । अनन्तर विरोधी के संसर्गाभाव की अपेक्षा होती है । इसलिए 'अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग इन दोनों में अन्तरङ्ग बलवान् होता है' इस न्याय से पूर्वोक्त अन्वय और व्यतिरेक द्वारा अन्तरङ्ग उपादान (अविद्या) की ही सबसे पहले

---

१. न्याये मते नेदम् । समवायेन कार्यं प्रति तादात्म्येन द्रव्यं कारणम् । ध्वंसरूपकार्यस्य समवायेनोत्पत्त्यभावात् न समवायिकारणद्रव्यापेक्षा । निरुपादान एव ध्वंसो नित्यश्च न्यायशास्त्रेऽभ्युपगतः ।

अद्वैतमते तु ब्रह्मातिरिक्तस्य सर्वस्यानित्यत्वाभ्युपगमात् कपालादौ कार्यस्य घटादेर्मुद्गरपातादिना नाशस्तस्योपादानं कपाल एव । सत्कार्याभ्युपगमात् ।

कार्यसमवायिकारणकालाभ्यामन्यावृत्तिप्रतियोग्यजनकोऽभावो ध्वंसः । स च विनष्ट इति प्रत्ययगोचरः । ध्वंसस्यापि स्वाधिकरणकपालादिनाशे नाश एव । ननु घटध्वंसस्य ध्वंसस्वीकारे घटोन्मज्जनापत्तिः । प्रागभावध्वंसानाधारकालस्य प्रतियोगिकालत्वनियमात् । अस्ति च घटकालः तत् प्रागभावध्वंसानाधारः । घटध्वंसध्वंसकालेऽपि घटप्रागभावः । तदध्वंसानाधारत्वमस्तीति सोऽपि घटकालः स्याद् इति चेन्न, घटध्वंसध्वंसस्यापि घटध्वंसरूपत्वात् । न च घटध्वंसघटध्वंसध्वंसयोः कथं भेदः, प्रतियोगिभेदाद् इति वाच्यम् । उभयत्रापि घटकालत्वाभाववत्त्वात् । यथैव घटध्वंसकाले घटो नष्ट इति बुद्धिः, तथैव घटध्वंसध्वंसकालेऽपि घटो ध्वस्त इति भवति बुद्धिः । तथा चोभयोः विभिन्नप्रतियोगिकत्वेऽपि उभयत्र घटाभाववत्त्वबुद्धिसद्भावात् घटध्वंसध्वंसेऽपि घटजन्यत्वं उपचर्यते । मुख्यं घटजन्यत्वं तु घटध्वंसे । एवञ्च घटध्वंसध्वंसोऽपि घटध्वंसप्रतियोगिको भवन् घटप्रतियोगिकध्वंस एव । तथा च प्रागभावध्वंसानाधारकालत्वाभावात् न घटोन्मज्जनम् । अन्यथा प्रागभावध्वंसात्मकघटस्य नाशे सति प्रागभावस्योन्मज्जनं स्यादिति भावः घटोत्पत्तेः पूर्वं घटो भविष्यति तद्ध्वंसो भविष्यतीति प्रतीतेर्लाघवाच्च एकस्यैव प्रागभावस्य घटतद्ध्वंसप्रतियोगिकत्वम् । घटादिध्वंसप्रागभावः घटादिदशायां घटादिरूपः । घटादिप्रागभावदशायां तु घटादिप्रागभावरूपश्च । तथा च घटादिदशायां घटादिप्रागभावदशायां च घटादिध्वंसो भविष्यतीति प्रतीतेर्लाघवाच्च यथा घटादिप्रागभावघटादिध्वंसप्रागभावयोरेकरूपता । तद्वद् घटादिध्वंसकाले घटादिध्वंसध्वंसकाले च घटादिर्नष्ट इति प्रतीतेर्लाघवाच्च घटादिध्वंस तद्ध्वंसध्वंसयोश्चैकरूपता । एवञ्चोभयत्र घटध्वंसाभिन्नघटध्वंसध्वंसस्यैव घटप्रतियोगिकत्वम् । तस्मान्न घटोन्मज्जनापत्तिः ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**कार्यत्वाद्, घटवदित्यनुमानात् । ननु पटगुणे रूपेऽनैकान्तिको हेतुः, नहि तस्योपादानं सम्भवति । तस्य किं पट एवोपादानं द्रव्यान्तरं वा ? नाऽऽद्यः, सव्येतरयोर्विषाणयोरिव युगपदुत्पन्नयोः कार्यकारणभावानुपपत्तेः । द्वितीये द्रव्यान्तरगतत्वेन पटगुणत्व-हानिरिति, मैवम्; [१]तार्किकमते तावद् 'उत्पन्नं द्रव्यं क्षणमगुणं तिष्ठति' इति न्यायेन यौगपद्याभावात् पटस्यैवोपादानत्वसम्भवः । वेदान्तिमते तु तन्तूनामुपादानत्वेऽपि कार्यकारणयोरभेदात्**

---

अपेक्षा उचित है । यदि शङ्का हो कि प्रध्वंसरूप कार्य में जैसे उपादान की अपेक्षा नहीं होती है, वैसे ही अध्यास में भी उपादान की अपेक्षा नहीं करनी चाहिये, तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि अनुमान से अध्यास में सोपादानत्व सिद्ध है—विवादग्रस्त (अध्यास) उपादान कारण वाला है, भावरूप कार्य होने से, घट के समान । यदि शङ्का हो कि वस्त्र के गुण शुक्ल, नील आदि रूप में यह हेतु व्यभिचरित है, क्योंकि उसका कोई उपादान नहीं हो सकता । यदि उपादान मानते हैं, तो पट ही उपादान है या कोई दूसरा द्रव्य ? पट तो उपादान नहीं माना जा सकता, कारण कि एक साथ उत्पन्न होने वाले गऊ आदि के दाहिने और बायें सींगों में जैसे कार्यकारणभाव नहीं होता, वैसे ही साथ-साथ उत्पन्न होने वाले पट और उसके गुण शुक्ल आदि रूप में कार्यकारणभाव नहीं हो सकता । दूसरे पक्ष में, अन्य द्रव्य पट के गुण के प्रति यदि उपादान माना जाय, तो वह पट का गुण नहीं कहा जायेगा । यह भी शङ्का सङ्गत नहीं है, क्योंकि नैयायिकों के मत में उत्पन्न हुआ द्रव्य क्षणभर गुणरहित रहता है, इस नियम से गुण और द्रव्य एक-साथ उत्पन्न नहीं होते । इससे पट के गुण का उपादान पट ही हो सकता है । [अतः भावरूप कार्य में सोपादानत्व का व्यभिचार नहीं है] । पूर्वोक्त नैयायिकसम्मत नियम को न मानने वाले वेदान्तियों के मत में यद्यपि तन्तु ही पट और उसके गुण

---

१. तार्किकमते - उत्पन्नं द्रव्यमित्यादीति । उत्पन्नं द्रव्यं क्षणं निर्गुणं निष्क्रियं च तिष्ठतीति न्यायाभ्युपगमः । तत्र युक्तम् । तथा हि उत्पन्नक्षणे किं कपालादिगुणाः नश्यन्ति, उत तिष्ठन्ति ?

नाद्यः, कारणगुणानां नष्टत्वे कार्यगुणानारम्भात् । नाशकसमग्यभावात् तन्नाशस्या-शक्यवचनत्वाच्च । कपालादिगुणे नष्टे कार्ये च गुणाभावेऽपि गुणारम्भो यद्युच्यते द्वितीयक्षणे, तदा कारणगुणाः कार्यगुणानारभन्ते इति सिद्धान्तहानिः । पीततन्तुभिश्च श्वेतपटोत्पत्तिप्रसङ्गश्च ।

न द्वितीयः । सत्सु कपालादिगुणेषु कार्यगतगुणानां प्रथमक्षणेऽपि उत्पत्त्यभावे हेत्वभावाद् उत्पत्तिप्रसङ्गः । द्वितीयक्षणे आरब्धस्यं गुणस्यारम्भकत्वं कपालादिगुणेषु न स्यात्, अव्यवहितप्राक् सत्त्वाभावात् । तस्मात् नारम्भवादे व्यवस्था । सत्कार्यवादे तु व्यवस्था समीचीना ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

पटगुणत्वं न हीयते । न च काचादिदोषाणामुपादानत्वसम्भवेऽपि किमनेनाऽज्ञानेनेति वाच्यम्, अध्यासतदुपादानयोरेकाश्रयत्वनियमात् । इह त्वध्यास आत्माश्रितो दोषाश्चेन्द्रियाद्याश्रिता इति नोपादानत्वं तेषाम् । ननु रजताध्यासः शुक्त्याश्रितः प्रतीयते तदुपादानं त्वज्ञानमात्माश्रितमिति त्वन्मतेऽपि नैकाश्रयत्वसिद्धिः, मैवम्; आत्माश्रितस्यैवाऽध्यासस्य शुक्तिसंसर्ग इत्युपपादयिष्यमाणत्वात्[१] ।

ननु तर्हि अर्थाध्यासस्याऽज्ञानमुपादानमस्तु ज्ञानाध्यासस्य त्वात्माऽन्तःकरणं चोपादानं भविष्यति, सम्यग्ज्ञानेषु मतभेदेन तयोरुपादानत्वादिति चेत्, मैवम्; आत्मनोऽपरिणामित्वात्।

---

दोनों के प्रति उपादान कारण हैं, तथापि कार्य और कारण इन दोनों में अभेद होने के कारण तन्तु के गुण होने पर भी उनके पटगुण कहलाने में कोई आपत्ति नहीं है । इससे अध्यास में सोपादनत्व सिद्ध हुआ । परन्तु उसके उपादान काच आदि दोष ही मान लिये जायँ; अतिरिक्त अविद्या को उपादान मानने की क्या आवश्यकता है? ऐसी शङ्का भी नहीं करनी चाहिए; क्योंकि अध्यास और उसके उपादान को एक ही आश्रय में रहना चाहिए, ऐसा नियम है । आपके कथन के अनुसार यह नहीं बनेगा, क्योंकि अध्यास ज्ञानरूप होने से आत्मा में है और काच आदि दोष इन्द्रिय आदि में हैं । अतः काच आदि दोष अध्यास के प्रति उपादान कारण नहीं हो सकते हैं ।

यदि शङ्का हो कि रजत का तादात्म्याध्यास शुक्ति में ही प्रतीत होता है और उसका उपादान अविद्या आत्मा में आश्रित है, इससे (अविद्या मानने पर भी) आपके मत में एकाश्रयत्व (एक ही जगह रहने) की सिद्धि नहीं हो सकती? तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि आत्मा में ही रहने वाले अध्यास के साथ शुक्ति का सम्बन्ध है, इसका उपपादन आगे किया जायेगा । (अज्ञान का आश्रय तथा विषय चेतन ही है, जड़ नहीं हो सकता, इत्यादि अज्ञान के प्रकरण में कहा जायेगा, यह भाव है ।)

अच्छा, तो अर्थाध्यास के प्रति अज्ञान को उपादान भले ही मानो, परन्तु ज्ञानाध्यास के प्रति आत्मा या अन्तःकरण ही उपादान होंगे, क्योंकि सम्यग् ज्ञान (प्रमाज्ञान) के विषय में नैयायिक और वेदान्तियों का मतभेद है, अतः आत्मा और अन्तःकरण उपादान माने गये हैं ? ऐसा यदि कहो, तो यह भी ठीक नहीं

---

१. उपपादयिष्यमाणत्वादिति— रजताध्यासः आत्माश्रित एव तस्य शुक्त्यां संसर्ग इति । तथा च अज्ञानस्याश्रयो विषयश्च चेतन इति भावः ।

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अन्तःकरणस्य चेन्द्रियसंयोगलिङ्गादिसापेक्षत्वात् । नह्यत्र संयोगादिः सम्भवति । मिथ्यापदार्थस्य प्रत्ययमात्रशरीरस्य प्रत्ययात् प्रागसिद्धेः केनेन्द्रियं संयुज्येत । इन्द्रियान्वयव्यतिरेकौ तु भ्रान्तिज्ञानस्याऽधिष्ठान-ज्ञानविषयतयाऽन्यथासिद्धौ ।**

**न चाऽधिष्ठान[१](ज्ञान) सम्प्रयोगादेव भ्रान्तिज्ञानोत्पत्तिसिद्धिः, मिथ्यार्थसम्प्रयोगाभावे तत्प्रतीत्यनुपपत्तेः । न च संस्कारोपनीत-तया 'सोऽयं देवदत्तः' इति प्रत्यभिज्ञायां तत्तांशवत् तत्प्रतीतिः; तद्वदेवाऽभ्रान्तत्वापत्तेः । न चाऽधिष्ठानसंसर्गांशस्यासत्त्वाद्;**

---

है, क्योंकि आत्मा परिणामी नहीं है, इससे वह उपादान नहीं हो सकता । अन्तः करण के परिणामी होने पर भी वह प्रत्यक्षस्थल में इन्द्रिय-संयोग तथा परोक्षज्ञान में हेतु या शब्द आदि की अपेक्षा रखता है । अध्यासस्थल में इन्द्रियसंयोग आदि का सम्भव नहीं है, क्योंकि प्रतीतिमात्रस्वरूप मिथ्यापदार्थ प्रतीति से पहले किस तरह इन्द्रिय से संयुक्त हो सकेगा ? इन्द्रिय के अन्वय और व्यतिरेक को भ्रमज्ञान के अधिष्ठानभूत पुरोवर्ती विषय के ज्ञान कराने से अन्यथासिद्ध हैं ।

यदि शङ्का हो कि अधिष्ठान के साथ हुए इन्द्रियसंयोग से ही भ्रमज्ञान की उपपत्ति हो जायेगी । तो यह भी शङ्का ठीक नहीं है, क्योंकि (मिथ्यार्थ) के साथ इन्द्रियसम्प्रयोग हुए बिना मिथ्या वस्तु का ज्ञान नहीं हो सकता है ? यदि शङ्का हो कि साक्षात् विषय के साथ सम्प्रयोग न होने पर भी 'सोऽयं देवदत्तः' (यह वही देवदत्त है) इस प्रत्यभिज्ञा में तत्तांश के समान संस्कार द्वारा मिथ्या विषय के साथ सम्बन्ध हो जाने से मिथ्या वस्तु की प्रतीति हो सकती है । (तात्पर्य यह है कि जैसे प्रत्यभिज्ञा में पुरोवर्त्ती देवदत्त से इन्द्रियसंयोग होता है, तत्तांश के साथ अर्थात् पूर्वानुभूत परोक्ष देवदत्त के साथ इन्द्रिय का संयोग नहीं होता, तो भी पूर्वानुभव से उत्पन्न संस्कार उद्बुद्ध होकर तत्तांश की प्रतीति करा देता है, वैसे ही भ्रमस्थल में भी शुक्ति आदि अधिष्ठान के साथ यद्यपि इन्द्रियसंयोग है, रजतादि से नहीं है, तथापि चाकचिक्य सादृश्य आदि दोषमाहात्म्य से पूर्वानुभूत रजत का संस्कार उद्बुद्ध होकर मिथ्या रजतादिविषय की प्रतीति करा देगा, अतः मिथ्या विषय के साथ भी इन्द्रिय संयोग की आवश्यकता नहीं है । इससे अन्तःकरण ज्ञानाध्यास का उपादान हो सकता है ।) तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि यदि आपके

---

१. शुक्तिरजतादौ इन्द्रियसम्प्रयोगस्तु अधिष्ठानसामान्यज्ञानविषयतयान्यथासिद्धः । मिथ्यारजतस्या-वभासमात्रशरीरस्य प्रतीतेः प्रागसिद्धस्येन्द्रियसम्प्रयोगोऽपि न सम्भवः ।
अधिष्ठानेन्द्रियसम्प्रयोगात्तु रजतादिभ्रान्तिज्ञानं नोत्पत्तुमर्हति । येनेन्द्रियसम्प्रयोगस्तस्यैव ज्ञान-मिति नियमाद् अन्यथा घटेन्द्रियसम्प्रयोगात् पटज्ञानोत्पत्तिः स्यात् । अतः मिथ्यार्थरजतादेरपि इन्द्रियेण सम्प्रयोगस्त्वया वाच्यः, स च नास्तीति कथमन्येन सम्प्रयोगेऽन्यस्य ज्ञानं सम्भवेदिति भावः ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**तर्हि तस्याऽसत्त्वेन सम्प्रयोगायोग्यस्याऽऽरोप्यस्याऽपरोक्षत्वाभावप्रसङ्गात् ।**

**ननु मिथ्यार्थेऽन्तःकरणमिन्द्रियसम्प्रयोगं नाऽपेक्षते; विनाऽपि तेन स्वाप्नज्ञानदर्शनादिति[१] चेत्; तथाऽप्यन्तःकरणस्य ज्ञानाकारपरिणामे ज्ञातृत्वज्ञानकर्तृत्वाकारेण परिणंस्यते, आत्मा वा ज्ञाता भविष्यतीति मन्येथाः; एवमपि भ्रान्तिसम्यग्दर्शनबन्धनिवृत्तीना-**

---

द्वारा प्रदर्शित प्रत्यभिज्ञा की रीति से भ्रमप्रक्रिया समझी जाय, तो प्रत्यभिज्ञास्थल में तत्तांश की तरह मिथ्यारजत का ज्ञान भी भ्रमज्ञान नहीं कहा जा सकेगा । यदि कहो कि शक्तिरजतज्ञानस्थल में अधिष्ठान शुक्ति आदि का रजत के साथ संसर्ग नहीं है, इससे भ्रम कहलाता है । (प्रत्यभिज्ञास्थल में तो पुरोवर्ती देवदत्त का पूर्वानुभूत परोक्ष देवदत्त के साथ संसर्ग है, इससे भ्रम नहीं कहा जाता) तो यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि यदि भ्रमस्थल में अधिष्ठान का संसर्ग नहीं है, तो संप्रयोग में अयोग्य मिथ्या रजतादि का अपरोक्ष (प्रत्यक्ष) ही न होगा ।

पुनः यदि शङ्का हो कि यथार्थ वस्तु के ज्ञान के लिए तो अन्तःकरण इन्द्रियसंयोग की अपेक्षा करता है और मिथ्यावस्तु के ज्ञान के लिए उसकी अपेक्षा नहीं करता, क्योंकि स्वप्न में विषयेन्द्रिय संयोग के बिना स्वप्न के पदार्थों का ज्ञान होता है ? तो यह भी शङ्का ठीक नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने पर भी निर्वाह नहीं

---

१. मिथ्यारजतादिना इन्द्रियसम्प्रयोगमनपेक्ष्यैव रजतादिरूपेण परिणंस्यति स्वप्नज्ञानवत् । स्वाप्नरथगजतुरगादीनामिन्द्रियसम्प्रयोगमनपेक्ष्यैव प्रतिभासः । गजं तुरगं वा पश्यामीत्यादिस्वाप्नप्रतीतिरपि भ्रान्तैव । आगन्तुकदोषजन्यत्वं प्रातिभासिकत्वे प्रयोजकम् । आगन्तुकनिद्रादिदोषजन्यत्वात् स्वाप्नस्य तत्त्वम् । स्वप्नादौ रथगजतत्स्थलतत्प्रत्ययादि सर्वं प्रातिभासिकमेव सृज्यते । न रथा न रथयोगा न पथः सृजते (पृ. ४/३//१०) इत्यादिश्रुतेः । तत् सर्वं स्वाप्नमन्तःकरणपरिणामः । साक्षात् मायापरिणाम इति केचित् । अन्तःकरणद्वारा इत्यन्ये । अधिष्ठानं तु आत्मैव । मूलाविद्योपादानत्वपक्षेऽन्तःकरणं निमित्तं निद्रादिर्दोषः । अत एव सुषुप्तौ नोपलभ्यते तत्रान्तःकरणरूपनिमित्ताभावात् । जाग्रति च दोषाभावादेव नोपलब्धिः । अन्तःकरणद्वारा मायापरिणाम इत्यस्मिन् पक्षे अन्तःकरणस्य स्वाप्नोपलब्धिनिमित्तत्वं नास्ति, अपि तु तस्य परिणामे द्वारत्वम् । तथा च सुषुप्तौ तद्द्वाररूपान्तःकरणाभावात् न परिणामः, जाग्रति च निद्रादोषाभावात् न तथा परिणाम इति बोध्यम् । प्रातिभासिकं मूलाविद्यावयवभूतशुक्त्यादिविषयकाज्ञानरूपतूलाविद्यापरिणाम इति पद्मपादाचार्यमते जाग्रदादिज्ञानेन तस्योपादानेन सह बाधः । मूलाज्ञानपरिणाम इति भामतीकारमते स्वोपादानाज्ञान एव निवृत्तिः ।

ननूभयपक्षे कथं व्यावहारिक्या अविद्यायाः परिणामः प्रातिभासिकः । समसत्ताककार्यापत्तिपरिणाम इत्यभ्युपगमाद् इति चेन्न, समसत्ताकेत्यत्र न एकसत्ता विवक्षिता, अपि तु समा=तुल्या सदृशी सत्ता । सादृश्यञ्च बाध्यत्वेनेति न दोषः । अथवा समसत्ता इत्यस्य अनधिकसत्तेत्यर्थः । तस्माच्च न दोषः ।

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**मेकाश्रयत्वनियमादन्तःकरणस्य भ्रान्तत्वे तस्यैव सम्यग्दर्शनबन्ध-निवृत्ती प्रसज्येयाताम् । इष्यते त्वात्मन एव भ्रान्तत्वादिकम्, तच्चा-ऽऽत्माश्रिताज्ञानोपादानत्वपक्षे सिध्यति; नाऽन्यथा । तस्मादज्ञान-मेवोपादानं परिशिष्यते । इत्यज्ञानस्याध्यासोपादानत्वनिर्णयः ।**

अथाज्ञाने प्रमाणनिरूपणम्

**न चाऽज्ञाने विवदितव्यम्; 'अहमज्ञः' 'मामन्यं च न जानामि' इति प्रत्यक्षेण जडात्मिकाया अविद्याशक्तेरात्मानमाश्रित्य बाह्या-ध्यात्मिकेषु व्याप्ताया अनुभूयमानत्वात् । ननु ज्ञानाभावविषयोऽय-**

---

हो सकता, कारण कि उपादान होने के नाते अन्तःकरण का ज्ञान के आकार में परिणाम हो जाने पर ज्ञातृत्वरहित होने से मिथ्या वस्तु का व्यवहार सिद्ध न होगा । (व्यवहार ज्ञान, अभिलपन, उपादान और हानभेद से चार प्रकार का होता है । यह चतुर्विध व्यवहार ज्ञातृत्वसम्पत्ति से ही बन सकता है, ज्ञातृत्व का प्रयोजक अन्तःकरण तो मिथ्याज्ञानाकार में परिणत हो गया है, इससे मिथ्यावस्तुविषयक व्यवहार की सुतरां असिद्धि होगी, यह तात्पर्य हुआ] यदि शङ्का हो कि जड़ अन्तःकरण ही ज्ञान के कर्तृत्वाकार से परिणत हो जायेगा और आत्मा ज्ञात होगा, तो यह युक्त नहीं है, क्योंकि भ्रम, यथार्थज्ञान, बन्ध और मोक्ष के एकाश्रयत्व (एक ही आधार में होने) का नियम है । इस नियम के अनुसार जब अन्तः-करण भ्रान्त होगा, तब उसमें ही सम्यक् ज्ञान और बन्धनिवृत्ति—मोक्ष मानना होगा । आत्मा में भ्रम नहीं है; अतः उसमें सम्यक् ज्ञान तथा बन्धनिवृत्ति—मोक्ष की स्थिति भी न बनेगी, ऐसा इष्ट नहीं है, प्रत्युत) आत्मा में ही भ्रम, सम्यक् ज्ञान और बन्धनिवृत्ति— मोक्ष इष्ट है, वह तब बन सकता है, जब अध्यास का उपादान कारण आत्माश्रित अज्ञान माना जाय । अन्यथा (अन्तःकरण आदि को भ्रम का उपादान मानने पर) उक्त (भ्रान्त्यादि की एकाश्रयत्वरूप) व्यवस्था सङ्गत न होगी, अतः परिशेषात् अज्ञान ही अध्यास का उपादान सिद्ध हुआ ।

अज्ञान के अस्तित्व में भी सन्देह नहीं करना चाहिए; क्योंकि 'मैं अज्ञ—अज्ञानी हूँ' और 'मैं अपने आपको तथा दूसरे को नहीं जानता हूँ' इस प्रत्यक्षप्रतीति से आत्मा में आश्रित होकर सब बाह्य घट आदि और आध्यात्मिक अहङ्कार आदि वस्तुओं में व्याप्त जड़स्वरूप अविद्या शक्ति सिद्ध ही है । इससे प्रत्यक्षसिद्ध वस्तु में विवाद करना उचित नहीं है । यदि कहो कि 'मैं नहीं जानता' इत्यादि पूर्वोक्त अनुभव ज्ञान के अभाव को ही विषय करता है, तो यह

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मनुभवः, तन्न; 'अहं सुखी' इतिवदपरोक्षानुभवत्वात् । अभावस्य च षष्ठप्रमाणगम्यत्वात्[१] । प्रत्यक्षाभाववादे तु धर्मिप्रतियोगिनोरात्मज्ञानयोः प्रतीतौ 'मयि ज्ञानं नास्ति' इति एतादृशं ज्ञानाभावप्रत्यक्षं व्यहन्येत । तयोरप्रतीतौ च हेत्व-

---

भी युक्त नहीं है, क्योंकि उक्त अनुभव 'मैं सुखी हूँ' इस अनुभव के सदृश प्रत्यक्ष अनुभव है और अभाव तो 'अनुपलब्धिरूप छठे प्रमाण का विषय होने से परोक्ष है, प्रत्यक्ष नहीं है । अभाव को प्रत्यक्ष मानने वाले के मत में भी धर्मी (अहंपदार्थज्ञाता-आत्मा) प्रतियोगी (ज्ञान की) प्रतीति रहने पर 'मुझमें ज्ञान नहीं है' इस प्रकार ज्ञान के अभाव का प्रत्यक्ष व्याहत (परस्परविरुद्ध) होगा, इस व्याघात के भय से यदि आत्मा और ज्ञान दोनों की प्रतीति नहीं होती, ऐसा माना जाय, तो हेतु के बिना अभाव का ज्ञान ही नहीं होगा (क्योंकि अभावज्ञान में धर्मी तथा प्रतियोगी दोनों का ज्ञान कारण माना गया है ) ज्ञान का फल सर्वत्र व्यवहार देखा गया है, अतः फल होने के कारण व्यवहार ज्ञान का अनुमान करने में लिङ्ग 'हेतु' है । फलस्वरूप व्यवहाररूपी हेतु न होने से ज्ञान के अभाव का अनुमान किया जाता है, ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि ऐसा मानने में भी धर्मी आदि की प्रतीति और अप्रतीति में उक्त दोष बना ही है । (यदि ज्ञाना-भाव का व्यवहाररूप फलाभाव से अनुमान करते हैं, तो प्रश्न होता है कि इस

---

१. ज्ञानकरणाजन्याभावानुभवसाधारणं कारणमनुपलब्धिरूपं षष्ठं प्रमाणम् । न च येनेन्द्रियेण या व्यक्तिर्गृह्यते, तद्गता जातिस्तदभावश्च तेनैव गृह्यत इति नैयायिकसमयेन घटाद्यभावश्च क्षुरादिनैव गृह्यतां किं षष्ठेन प्रमाणेनेति वाच्यम्, रूपस्पर्शादिरहितस्याभावस्य इन्द्रिय-सम्बन्धायोगात् । विशेषणताख्यसन्निकर्षे प्रमाणाभावात् । इन्द्रियान्वयव्यतिरेकयोरधिकरणज्ञान उपक्षीणत्वात् । अतः ज्ञानकरणाजन्याभावो योग्यानुपलब्धिविषयः । अनुपलब्धौ योग्यत्वञ्च तर्कितप्रतियोगिसत्त्वप्रसञ्जितप्रतियोगिकत्वम् । यदि अत्र घटः स्याद् इत्यादिरूपेण तर्कितं प्रतियोगिसत्त्वं तेन तर्हि उपलभ्येतेति प्रसञ्जितः आपादितो घटोपलम्भरूपः प्रतियोगी यस्य उपलम्भस्य तस्य भावस्तत्त्वमित्यर्थः ।

ननु तत्र यथा भूतलं प्रमात्रभिन्नतया प्रत्यक्षम्, भूतलावच्छिन्नचैतन्यतद्वृत्त्यवच्छिन्न-चैतन्ययोरभेदात् तथैव भूतलनिष्ठघटाद्यभावस्यापि प्रमात्रभिन्नतया प्रत्यक्षत्वं स्यात् । भूतलावच्छिन्नचैतन्यस्य तद्वृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यस्य घटाभावावच्छिन्नचैतन्यस्य चैकत्वाद् इति चेत्, अत्रोच्यते, प्रत्यक्षलक्षणे योग्यत्वनिवेशाद् यथा त्वं धर्मीत्यादिशब्दजन्यधर्मादिज्ञानस्य न प्रत्यक्षत्वं धर्मादेः प्रत्यक्षायोग्यत्वात् तथैवाभावस्य प्रत्यक्षयोग्यत्वाभावात् न प्रत्यक्षत्वम् । अभावेन इन्द्रियसन्निकर्षाभावात् । अतः अनुपलब्ध्या परोक्षप्रमाणरूपया परोक्षाभावज्ञानं जन्यते । तथापि वेदान्तपरिभाषायामभ्युपेत्य वादेन अनुपलब्धिप्रमाणजन्याभावप्रमायाः प्रत्यक्षत्वमङ्गीकृतम् ।

एतदभिप्रेत्यैव अहमज्ञ इत्यादिप्रतीतौ अहं सुखीत्यादिवद् अपरोक्षानुभवत्वम् । यदि अहमज्ञ इत्यादिप्रतीतिः ज्ञानाभावविषयिणी स्यात् तदा तस्या अपरोक्षत्वं न स्यात् । अभावस्यानुपलब्धिरूपपरोक्षप्रमाणजन्यत्वात् परोक्षत्वादिति भावः ।

अभावप्रत्यक्षत्ववादेऽपि धर्मिप्रतियोगिनोः प्रतीत्यप्रतीतिभ्यां दोषो दत्त एवेति ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**भावादेव तत्प्रत्यक्षानुत्पादः । ननु सर्वत्र व्यवहारो ज्ञानस्य फलत्वेन लिङ्गं भवति; तल्लिङ्गभावेन ज्ञानाभावोऽनुमीयत इति चेत्, न; तदापि धर्म्यादिप्रतीत्यप्रतीत्योरुक्तदोषात् । षष्ठमानगम्यो ज्ञानाभाव इति भट्टमतेऽपि अयमेव दोषः । अस्मन्मते तु साक्षिवेद्यो ज्ञानमात्राभावः । ज्ञानविशेषाभावस्तु 'व्यवहारे भट्टनयः' इत्यभ्युपगमेन षष्ठमानगम्यः ।**

**यदा तु 'मही घटत्वं घटतः कपालिका कपालिकाचूर्णरजस्ततोऽणुः' इति पुराणमतमाश्रित्याऽभावपदार्थं एव नाऽङ्गीक्रियते, तदा न काऽपि चिन्ता ।**

---

अनुमान के अनुव्यवसाय में धर्मी (आत्मा) और प्रतियोगी (ज्ञान) की प्रतीति है या नहीं? यदि है तो 'मैं अपने में ज्ञानाभाव का अनुमान करता हूँ', या 'मैं ज्ञानाभाववाला हूँ' इनमें धर्मी और प्रतियोगी दोनों का ज्ञान होने से व्याघात बना ही है । यदि यही पक्ष अभिमत है, तो अनुमान का उदय ही असम्भव है । पर्वतादि धर्मी के ज्ञान के बिना जब कोई भी अनुमिति नहीं देखी गई है, तब अनुव्यवसाय की आशा करना तो दूर ही रहा, यह भाव हुआ ।)

षष्ठ प्रमाण से (अनुपलब्धि से) अभाव जाना जाता है, इस भट्ट (मीमांसक) मत में भी यही पूर्वोक्त व्याघात आदि दोष आते हैं और हमारे (वेदान्तियों के) मत में तो ज्ञानसामान्य का अभाव साक्षी से जाना जाता है और ज्ञानविशेष का अभाव अनुपलब्धि नामक षष्ठ प्रमाण से ही जाना जाता है, क्योंकि व्यवहार में भट्ट (मीमांसक) का मत ग्राह्य है, ऐसा सिद्धान्त है ।

अगर पृथ्वी, घट, कपाल, उसके भी छोटे टुकड़े, फिर उसका चूर्ण और तब परमाणु इस पुराण मत को आश्रयण कर अभाव पदार्थ का स्वीकार ही न किया जाय, तो हमें कोई चिन्ता भी नहीं है । (तात्पर्य यह है कि प्रभाकरानुयायी मीमांसक अभाव पदार्थ नहीं मानते । पृथ्वी या घट के अभाव का उपपादन पूर्वोक्त पुराणवचन के अनुसार यों है—पृथ्वी ही घटभाव से परिणत हो गई । अब घट रहा, पृथ्वी नहीं रही, यही पृथ्वी का अभाव है । घट के टुकड़े कर दिये गये घट का अभाव अर्थात् घट नाम बदल कर कपाल हो गये, एवं उसका अभाव और छोटे टुकड़े उसका भी अभाव चूर्ण (धूल) उसका भी अभाव अन्ततः परमाणु हो गये, बस यही अभाव पदार्थ है । इससे अतिरिक्त अभाव कुछ नहीं है । इस प्रकार अभाव का खण्डन हो गया। हम वेदान्दियों की, एक अद्वैततत्त्व पर अवलम्बित होने से, अभाव का ही क्या प्रपञ्चमात्र का खण्डन कर देने से कोई हानि नहीं है । )

वादी वेदान्तीमत में दोष देता है कि भावरूप[१] अज्ञान को ज्ञान से निवर्त्य मानने पर भी 'मैं अज्ञ हूँ' ऐसा आश्रय और विषय दोनों की प्रतीति से युक्त अज्ञान का

---

१. तात्पर्य यह है कि यदि भावरूप . न का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, तो ज्ञान से उसकी निवृत्ति कैसे होगी ? ज्ञान से निवृत्ति मा.. . से तो व्याघात बना ही है । यदि कहो कि निवृत्ति नहीं होती, तो अनिर्मोक्ष प्रसङ्ग होगा । यदि माना जाय कि भावरूप अज्ञान का प्रत्यक्ष (ज्ञान) नहीं

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**ननु भावरूपाज्ञानस्यापि[१] ज्ञाननिवर्त्त्यत्वाङ्गीकारादहमज्ञ इत्याद्याश्रयविषयप्रतीतिगर्भितमज्ञानप्रत्यक्षं व्याहतमेव । मैवम्, आश्रयविषयाज्ञानानि त्रीण्यपि एकेनैव साक्षिणाऽवभास्यन्ते । तथा**

---

प्रत्यक्ष बाधित ही है । समाधान करते हैं कि नहीं बाधित नहीं है, क्योंकि आश्रय, विषय और अज्ञान तीनों एक ही साक्षी से प्रकाशित होते हैं । इसलिए आश्रय और विषय को प्रकाशित करता हुआ साक्षी उन्हीं की तरह अज्ञान को भी प्रकाशित करता है, उसकी निवृत्ति नहीं करता । अज्ञान की निवृत्ति करने वाला

---

होता है, तो ऐसे भावरूप अज्ञान के मानने में प्रमाण ही क्या होगा—ऐसा आप कह भी नहीं सकते । आप तो इस भावरूप अज्ञान में प्रत्यक्ष ही प्रमाण देते हैं, इस विवाद से भावरूप अज्ञान नहीं मानना चाहिए, इस अभिप्राय से शङ्का की गई है । समाधान का आशय यह है कि भावरूप अज्ञान का प्रत्यक्ष होता है और वह ज्ञान से नष्ट भी होता है, तब भी कोई व्याघात नहीं है, क्योंकि एक काल में भाव और अभाव का रहना विरुद्ध है । जैसे घटाभावकाल में एवं घटाभाव के देश में घट का रहना विरुद्ध है, परन्तु एक देश या एक काल में भी दो भावों का रहना कोई विरुद्ध नहीं है । जैसे एक ही देश और काल में घट और पट दो भाव पदार्थ रह सकते हैं, वैसे ही हमारे मत में ज्ञान अज्ञान दोनों भाव पदार्थ हैं इससे उनका एक ही अधिकरण में तथा एक काल में रहना व्याहत नहीं है । साक्षिज्ञान ही जैसे विषय तथा आश्रय दोनों का प्रतिभासरूप है, वैसे ही विषय का विशेष्य होने से भावरूप अज्ञान का भी प्रतिभासरूप है अपने प्रतिभास से (ज्ञान से) अपना नाश कहीं नहीं देखा गया । अन्यथा घटज्ञान से घटनिवृत्ति हो जानी चाहिए । ज्ञान का अज्ञान से विरोध तब होता, जब हम भी वादी की भाँति अज्ञान को ज्ञान का अभावरूप मानते, किन्तु ऐसा हम मानते नहीं, इससे सिद्ध हुआ कि अपने साधक साक्षिज्ञान का कोई विरोध नहीं है—विरोध है पूर्वोक्त वृत्तिज्ञान से । यहाँ इस शङ्का का भी अवकाश नहीं है कि वृत्तिज्ञान भी तो वस्तुतः साक्षिज्ञान ही है (बिम्ब-प्रतिबिम्ब में अभेद माना जाता है ) केवल वृत्तिरूप उपाधि है । तब अपने से भासित होने वाले अज्ञान का अपने ही द्वारा नाश कैसे होगा; क्योंकि देखा गया है कि सूर्य के प्रकाश से प्रकाशित होने वाले तिनका—फूस आदि को आतशी शीशा द्वारा आकर सूर्यप्रकाश स्वयं भस्म कर देता है, वैसे ही प्रकृत में भी समझना चाहिये ।

१. अहमज्ञ इत्यादिप्रत्यक्षसिद्धमज्ञानं ज्ञाननिवर्त्यं त्वया अङ्गीक्रियते । तच्च अहमज्ञ इत्यादिरूपमज्ञानमाश्रयविषयप्रतीतिगर्भितम् । तादृशाज्ञानस्य आश्रयो विषयश्चात्मैव । आत्माश्रयविषयकमज्ञानं प्रत्यक्षप्रमाणगम्यमिति व्याघातः प्रत्यक्षज्ञानेनैव तस्याज्ञानस्य पराहतत्वात् । प्रकाशेनान्धकारसिद्धिकथावत् तव वार्तेति भावः । यदि च ज्ञानेन तस्य अज्ञानस्य निवृत्तिर्न स्यात् तदा अनिर्मोक्ष इति भावः । मैवम्—आश्रयविषयज्ञानानि त्रीण्यपि साक्षिणैवावभासितानि । त्रयाणामपि साधकं साक्षिज्ञानम् । नहि साक्षिज्ञानं निवर्तकम् । निवर्तकं तु प्रमाणज्ञानमदोषजन्यन् । तच्चान्तःकरणवृत्तिरूपमेव । तस्मान्नात्र व्याहतिः । आज्ञानं साक्षिज्ञानेन साधनीयम्, अन्तःकरणवृत्तिरूपेण निवर्त्यमिति भावः । अहमज्ञ इत्यादिसाक्षिप्रत्यक्षम् ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

चाऽऽश्रयविषयौ साधयन्नयं साक्षी तद्वदेवाज्ञानमपि साधयत्येव, न तु निवर्तयति । तन्निवर्तकं त्वन्तःकरणवृत्तिज्ञानमेव । तच्चात्र नास्तीति कथं व्याहतिः ?

नन्वहं घटं न जानामीत्यत्राज्ञानव्यावर्त्तको[१] घटो न तावत् सम्बन्धरहितेन साक्षिणा प्रत्येतुं योग्यः; बाह्यविषयसिद्धेः स्वसम्बद्धप्रमाणायत्तत्वात् । नाऽपि प्रमाणेन; प्रमाणनिवर्त्यत्वादज्ञानस्येति चेत्, सत्यम्; केवलस्य घटस्य साक्षिवेद्यत्वाभावेऽपि अज्ञातत्वधर्मविशिष्टस्याज्ञानद्वारा सम्बन्धवता साक्षिणा प्रतीतिरुपपद्यत एव । न च वाच्यं केवलस्य साक्षिवेद्यत्वाभावे विशिष्टस्यापि तदनुपपन्नम्, रसादेश्चाक्षुषद्रव्यविशिष्टस्यापि चाक्षुषत्वादर्शनादिति, परमाणोः केवलस्य

---

तो अन्तःकरण की वृत्ति में प्रतिबिम्बित चिद्रूप ज्ञान है । अज्ञान का विनाशक वह वृत्तिज्ञान प्रकृत में नहीं है । तब व्याघात कैसे होगा ?

शङ्का करते हैं कि "मैं घट को नहीं जानता" इस प्रतीति में अज्ञान के व्यावर्तक (विशेषक) घट से सम्बद्ध हुए बिना उसका साक्षी से भान तो नहीं हो सकता, क्योंकि बाह्य विषयों के प्रतिभास की सिद्धि अपने से (साक्षी से) सम्बद्ध प्रमाण के (अन्तःकरण से युक्त चक्षु आदि के) अधीन है । प्रमाण से भी उसकी सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि प्रमाणव्यापार के होते ही अज्ञान निवृत्त हो जाता है, तो इस शङ्का का समाधान यह है कि यद्यपि आपका कहना सच है, तथापि केवल घटादि बाह्य विषयों के साक्षिवेद्य नहीं होने पर भी अज्ञातत्वधर्म विशिष्ट विषयों का अज्ञान के द्वारा सम्बन्ध हो जाने से साक्षी से प्रतीति हो ही सकती हैं । यदि शङ्का हो कि केवल विषय साक्षी से वेद्य नहीं है, तो विशिष्ट भी साक्षिवेद्य कैसे होगा ! जैसे कि केवल रसादि के चक्षु से वेद्य न होने से चाक्षुष द्रव्य (आम्रादि) विशिष्ट होने पर भी वे चक्षु से वेद्य नहीं होते हैं, तो यह

---

१. अज्ञानव्यावर्तकः अज्ञानविशेषकः । पटादिविषयकाज्ञानाद् घटविषयकाज्ञानस्य व्यावर्तको घट एवेति भावः ।

साक्षी अज्ञानोपहितचैतन्यं तत्प्रतिफलितचैतन्यं वा तेन सह घटादेः केवलस्य सम्बन्धो नास्ति, तथापि अज्ञानद्वारा सम्बन्धोऽस्त्येव। घटमहं न जानामीत्यादिप्रतीतौ अज्ञातत्वधर्मविशिष्टस्य घटस्याज्ञानद्वारा साक्षिसम्बन्धः । अज्ञानेन च तदुपाधित्वात् सम्बन्धोऽस्त्येव । घटं जानामीत्यादावपि अन्तःकरणवृत्तिरूपज्ञानद्वारा ज्ञातत्वधर्मविशिष्टस्य घटस्य सम्बन्धः । तस्मात् ज्ञाततया अज्ञाततया सर्वं वस्तु साक्षिभाष्यम् । यच्च न ज्ञातं नाज्ञातं तन्न साक्षिभाष्यम् ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मानसप्रत्यक्षत्वाभावेऽपि 'परमाणुमहं जानामि' इति ज्ञान-विशेषणतया मानसप्रत्यक्षविषयत्वस्य परैरङ्गीकारात् । लोकेऽपि राहोः केवलस्याऽप्रत्यक्षत्वेऽपि चन्द्राद्युपरक्तस्य प्रत्यक्षत्व-दर्शनात् । परमतेऽपि 'घटमहं न जानामि' इत्यत्र ज्ञानाभाव-विशेषणस्य घटस्य प्रतीत्यप्रतीत्योर्दूषणस्याऽभिहितत्वात् । तस्मात् सर्वं वस्तु ज्ञाततयाऽज्ञाततया वा साक्षिचैतन्यस्य विषय एव । ननु तर्हि ज्ञाताज्ञातविषयभेदो न स्यात् तथा प्रमाण-व्यापारवैयर्थ्यं तदन्वयव्यतिरेकविरोधश्चेति चेत्, मैवम्; यद्वद-ज्ञानमज्ञातत्वधर्मं स्वविषये सम्पाद्य तस्य साक्षिणा सम्बन्धं

---

भी शङ्का उचित नहीं है, क्योंकि केवल परमाणु के मानसप्रत्यक्षविषय न होने पर भी दूसरे दर्शनकारों ने 'परमाणु को मैं जानता हूँ' इस ज्ञान के विशेषणरूप से उसमें मानसप्रत्यक्ष की विषयता मानी है और लोक में भी राहु का स्वतः प्रत्यक्ष न होने पर भी चन्द्रादि के सम्बन्ध से उसका प्रत्यक्ष अनुभवसिद्ध है । (यह कहना भी सङ्गत नहीं हो सकता कि भावरूप अज्ञान मानने से उसकी उपपत्ति के लिए इतनी कष्टप्रद कल्पना करने की अपेक्षा अज्ञान ज्ञानाभावरूप ही क्यों न मान लिया जाय ? इस आशङ्का से कहते हैं कि) दूसरे दर्शनकारों के (नैयायिक आदि के) मत में अज्ञान को अभावरूप मानने पर भी 'घट को मैं नहीं जानता' इस प्रतीति में घटाभाव के विशेषणीभूत घट की प्रतीति या अप्रतीति में दूषण (प्रतीति होने से व्याघात अप्रतीति होने से घटाभावज्ञान ही असम्भव होगा, इस प्रकार दूषण) दे ही चुके हैं । इससे सभी वस्तुएँ कुछ ज्ञान के विशेषणरूप से और कुछ अज्ञान के विशेषण रूप से साक्षीरूप चैतन्य का विषय हैं—अर्थात् साक्षी ज्ञातत्वरूप से और अज्ञातत्वरूप से सभी वस्तुओं को विषय करता ही है । (जो ज्ञान का विषय है, वह ज्ञात और जो अज्ञान का विषय है, वह अज्ञात कहलाता है । अज्ञात वस्तु का ज्ञान कराने के लिए प्रमाणव्यापार अपेक्षित होता है, तदनन्तर विषय का ज्ञान होता है, ऐसा सिद्धान्त है । ऐसी स्थिति में यदि आपके (वेदान्त) मत में सभी वस्तुएँ साक्षिज्ञान की विषय हैं, तो सब ज्ञात ही होंगे, पुनः ज्ञाताऽज्ञातव्यवस्था नहीं बनेगी, इस प्रकार शङ्का करते हैं) तब तो ज्ञात और अज्ञात विषयों की व्यवस्था ही न बनेगी और प्रमाणव्यापार भी व्यर्थ हो जायेगा और प्रमाणव्यापार होने पर ज्ञातता होती है, प्रमाणव्यापार न होने पर नहीं होती है, इस अन्वय और व्यतिरेक का विरोध भी होगा । समाधान करते हैं कि उक्त शङ्का नहीं करनी चाहिए, क्योंकि जैसे अज्ञान अपने विषय में अज्ञातत्व धर्म का सम्पादन करके उस विषय का साक्षी से सम्बन्ध करा देता है, वैसे ही प्रमाण भीं अपने विषय में ज्ञातत्व धर्म का सम्पादन करके उसका साक्षी से सम्बन्ध जोड़ देता है, इस सिद्धान्त का अङ्गीकार करने से उक्त दोष की निवृत्ति हो जाती है । इन पूर्वोक्त युक्तियों के द्वारा 'अहमज्ञः' (मैं अज्ञानी हूँ) यह प्रत्यक्षप्रतीति भावरूप अज्ञान में प्रमाण हुई ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**घटयति तद्वत् प्रमाणमपि ज्ञातत्वं धर्मं स्वविषये सम्पाद्य तस्य साक्षिणा सम्बन्धघटकमित्यङ्गीकारेणोक्तदोषनिवृत्तेः । तदेव-मुक्तोपपत्तिसहितमहमज्ञ इति प्रत्यक्षं भावरूपाज्ञाने प्रमाणम् । तथाप्यनुमानैकरुचिं प्रति तदप्युच्यते अज्ञानसिद्धावनुमानप्रमाणम् प्रत्यक्षवदुपपत्त्यपेक्षां विना साक्षादेव भावरूपत्वसाधनाय । विमतं प्रमाणज्ञानम्[१], स्वप्रागभावव्यतिरिक्तस्वविषयावरणस्वनिवर्त्य-**

---

[२]तथापि—प्रत्यक्ष से भावरूप अज्ञान के सिद्ध होने पर भी 'बद्धमुष्टिवानरन्याय' से तर्क ही में विश्वास रखनेवालों के प्रति प्रत्यक्ष में जैसे उपपत्तियों की

---

१. विमतं प्रमाणज्ञानमित्यादि । पक्षकोटौ प्रमाणपदाभावे अनुवादज्ञानस्यापि ग्रहणे तस्य प्रकाशितार्थप्रकाशकत्वाद् हेत्वसिद्धिः स्यात् । ननु अनुवादज्ञानं विवादपदेनैव व्यावृतम् । विवादास्पदं ज्ञानमित्यनेन सुखादिप्रमायां साक्षिचैतन्यरूपायामज्ञाननिवर्तिकायां गृहीतायां बाधः स्यात्, अतः प्रमाणपदम् । प्रमाणपदनिवेशेन प्रमाणवृत्तिरेव पक्षत्वेन गृहीता । प्रमाणवृत्तिरन्तः-करणवृत्तिरेव । सुखादिकं साक्षिभास्यमेव; न तत्र प्रामाणवृत्तिः । येषां मते सुखाद्याकारवृत्तिरेव तन्मते तादृशसुखाकारवृत्तेरपि पक्षान्तर्भावे न दोषः प्रमाणवृत्त्या सुखाज्ञानस्य निवर्तनात् । एवञ्च सति प्रमाणज्ञानपदेन अनुवादज्ञानस्य सुखादिसाक्षिज्ञानस्य निवृत्तौ विवादपदम्, इदं रजतमित्यादौ धर्म्यंशप्रमाणवृत्तेरिदमाकाराया अज्ञानानिवर्त्तिकाया अपि पक्षान्तर्भावे बाधः स्यात्, अतः तन्निवृत्त्यर्थम् । तस्य धर्म्यंशप्रमाणज्ञानस्य अज्ञानानिवर्तकत्वे नास्ति विवादः । तादृशज्ञाने यथार्थत्वमात्रेण प्रमात्वव्यवहारः । नहीदमाकारः संशयो भ्रमो वा दृश्यते । अतः तद्गोचराज्ञानकल्पनेन प्रमाणम् ।

अतः विवादपदं प्रमाणज्ञानमित्यस्य विशेषाकारप्रमाणवृत्तिरिति फलितोऽर्थः । यदि च इदमाकारोऽपि भ्रमसंशयौ अनुभवसिदौ तर्हि तादृशवृत्तिरपि पक्षेऽन्तर्भवतु विवाद-पदमानादेयमेव ।

धारावाहिकबुद्धिव्यावृत्तये विमतमिति पदम् । तत्र वस्त्वन्तरपूर्वकत्वं सिद्धमेवेति तत्र विवादो नास्ति । विवादपदाभावे तस्यापि पक्षत्वेन परिग्रहात् सिद्धसाधनं, स्यात् । तन्न धारावाहिकस्थलेऽपि बुद्धीनां तत्तत् कालावच्छिन्नार्थविषयत्वेनाज्ञातज्ञापकत्वमस्त्येव । कालस्य सर्वप्रमाणवेद्यत्वात् । तस्मात् तस्यापि पक्षत्वे न परिग्रहः । न च सिद्धसाधनम् 'न वा बाधः । द्वितीयादिप्रमायाः स्वनिवर्त्यस्य [illegible]क्षणप्रमाविषयाज्ञानस्य सत्त्वादेव । धारावाहिकस्थले न ज्ञानभेदः । यावद् घटस्[illegible]टाद्यकारावृत्तिरेकैवेति यदा मन्यते तदा दोष एव नास्ति तस्य पक्षत्वेन परिग्रहे ।

प्रागभावमादायार्थान्तरं स्यात्, अतः प्रागभावव्यतिरेकेति विशेषणम् । प्रतियोग्यतिरिक्ता प्रागभावनिवृत्तिरिति मतेऽर्थान्तरप्रसक्तिः । तन्निवृत्यर्थं प्रागभावपदम् । प्रतियोगिस्वरूपमेव प्रागभाव इति मते तु नार्थान्तरम् । प्रमाणज्ञानं जायमानं स्वव्यतिरिक्तं स्वप्रागभावनिवर्तकम् । यदि प्रमाणज्ञानप्रागभावनिवृत्तिः प्रमाणज्ञानस्वरूपैव तदा प्रागभावपदमनादेयमेव । भार्याद् उत्तरकालप्रवृत्तं स्वध्वंसेनार्थान्तरप्राप्तिः । अपि तु स्वपूर्ववर्तिनाऽभावेनैव अतः प्राक् पदं वस्तुस्थित्योपात्तम् ।

न च स्वनिवर्त्यपदेन प्रागभावस्य निरासो भविष्यति । यतो हि प्रमाणज्ञानमज्ञानस्यैव निवर्तकं नान्यस्य । एवं प्रमाणज्ञाननिवर्त्यत्वाभावादेव तदसङ्ग्रहात् प्रागभावव्यतिरिक्तेति-विशेषणं व्यर्थमिति वाच्यम्, प्रमात्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्वं प्रागभावेऽसत्त्वेऽपि प्रतियोगित्वेन स्वप्रागभावे प्रमाणज्ञाननिवर्त्यत्वस्य सत्त्वात् । अतः प्रमानिवर्त्यप्रागभावव्यावृत्त्यर्थं तत्पद-स्यावश्यकतास्ति ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

न च स्वविषयावरणपदेनैव प्रागभावस्य व्यावृत्तिः । तस्य प्रमाविषयावरकत्वाभावादिति वाच्यम् । अस्ति प्रकाशत इत्याकारकव्यवहारविरोधिरूपस्यावरणस्य भावाभावसाधारणत्वात् । प्रागभावेऽपि तादृशावरकत्वस्य सत्त्वात् ।

न च सिद्धान्ते सत्कार्याभ्युपगमात् प्रागभावस्यैवानङ्गीकारात् तन्निरासप्रयासो व्यर्थ इति वाच्यम् । प्रागभाववादिनं प्रति प्रयोगात् । सिद्धान्तेऽपि व्यवहारे कारणे कार्यात्मना वस्तुनोऽवस्थानाभावात् कारणात्मनैवावस्थानात् कार्याकारस्योपादाने प्रागभावस्य स्वीकारात् । द्वितीयविशेषणम् । स्वविषयावरणरूपम् अदृष्टव्यावृत्त्यर्थम् । वृत्तिजनकमदृष्टं न प्रमाविषयावरकम् । प्रमाणवृत्तिसमुद्भावे निवर्तते, अतः स्वनिवर्त्यत्वमपि तत्र ।

न च तर्हि आवरणपदमात्रनिवेशेनैवादृष्टस्य व्यावृत्तौ तत्र स्वविषयेति विशेषणमनर्थमिति वाच्यम् । यददृष्टं स्वविषयज्ञानजनकं तदेव अदृष्टं विषयान्तरज्ञानप्रतिबन्धकम् । तथा च तस्यादृष्टस्य विषयान्तरज्ञानप्रतिबन्धकत्वरूपावरणसम्भवात् तन्निवृत्त्यर्थं स्वविषयावरणमिति विशेषणस्य सार्थक्यात् ।

स्वनिवर्त्येति विशेषणम् वृत्तिप्रतिबन्धकादृष्टेनार्थान्तरवारणाय । तच्च न प्रमाणज्ञानेन निवर्त्यम् । न च चरमसाक्षात्काररूपप्रमया अनिवर्त्यत्वात् तत्प्रतिबन्धकस्य मिथ्यात्वं न स्यात् । निवर्त्यत्वे चात्र स्वनिविर्त्यपदेन व्यावृत्तिर्न स्यादिति वाच्यम् । प्रतिबन्धकादृष्टे विद्यमाने तत्त्वसाक्षात्कारस्यानुदयाद् अन्येन प्रायश्चित्तादीनां तन्निवृत्तिर्वाच्या । एवं च कारणात्मनावस्थितस्य तत्त्वसाक्षात्कारप्रतिबन्धकादृष्टस्य तत्त्वज्ञानेन निवर्त्यत्वाङ्गीकाराद् मिथ्यात्वसिद्धिः । एवञ्च स्वनिवर्त्यपदेन स्वनिवर्त्यत्वं स्वरूपत एवं विवक्षितम् । तादृशादृष्टस्य न प्रमाणज्ञानेन स्वरूपतो निवृत्तिरपि तु प्रायश्चित्तादिनैव ।

स्वदेशगतेति विशेषणं विषयगताज्ञातत्वव्यावृत्तये । अन्यथार्थान्तरं स्यात् । ननु अज्ञातत्वविषये नाविद्याविषयत्वरूपं तदस्वीकारात् । ज्ञातत्वाभावरूपं चेत्, तस्य प्रथमविशेषणेनैव निरासादिति चेन्न प्रथमविशेषणस्य प्रागभावव्युदासार्थमावश्यकत्वात् । ज्ञातत्वात्यन्ताभावनिवृत्त्यर्थस्वदेशगतेत्यस्यावश्यकत्वात् ।

यदि चाभावो नावारक इति मतम्, तदा प्रागभावस्य स्वविषयावरणेति पदेनैव व्युदासः । तदा प्रागभावपदप्रवेशेन साध्यद्वयं बोध्यम् ।

स्वप्रागभावव्यतिरिक्तस्वनिवर्त्यस्वदेशगतवस्त्वन्तरपूर्वकमित्येकं स्वविषयावरणस्वनिवर्त्येत्यादिरूपं द्वितीयमिति बोध्यम् । एवं रीत्या अनुमानमिदमद्वैतसिद्धिग्रन्थे व्याख्यातम् । प्रमाणज्ञानं यत् किञ्चित् पूर्वकमित्युक्तेः बौद्धमते प्रमाणज्ञानस्य प्रवृत्तिविज्ञानस्य स्वाभिन्नालयविज्ञानवासनामादाय सिद्धसाध्यता स्यादतः स्वव्यतिरिक्तं विशेषणं देयम् । स्वव्यतिरिक्तं यत् किञ्चित् पूर्वकमित्युक्ते माध्यमिकमते शून्यतापूर्वकमादाय सिद्धसाधनतानिवृत्तये वस्त्वन्तरपूर्वकमिति ।

प्रागभावव्यावृत्त्यर्थं स्वप्रागभावेति । एवमपि विषयं करणं चादाय सिद्धसाधनतानिवृत्त्यै स्वविषयावरणेति । भ्रान्तिसंस्कारे तमसि वा तन्निवृत्तये स्वनिवर्त्येति चक्षुरादिकं शुक्तिकाद्यर्थगतं रजतादिकमादाय तन्निवृत्तये स्वदेशगतमिति । बौद्धकल्पितवासनादिनिवृत्त्यर्थं वस्त्वन्तरमित्यादिफलं विशेषणानामनुलोमतो बोध्यम् । मिथ्याज्ञाननिरासाय वस्त्वन्तरेति इन्द्रियार्थसंयोगादिनिरासाय स्वदेशगतेति आत्ममनःसंयोगादिनिवृत्त्यर्थं स्वनिवर्त्येति । धर्माधर्मयोः निरासाय स्वविषयावरणेति । प्रागभावनिवृत्त्यर्थम्, स्वप्रागभावव्यतिरिक्तेति प्रतिलोमतः विशेषणव्यावृत्तिर्बोध्याः ।

तदुक्तम्—स्वप्रागभावो विषयस्तमश्च मनस्तमोवासनमन्यथाधीः ।

जनिस्तु शून्यं करणं मनोऽन्यद्धर्मः पुराभाव इमे निवर्त्याः । स्वाकारः प्रागभावश्च करणं संस्कृतिस्तथा ।

रजतं भ्रान्तिरूपाधीर्निरस्यास्त्वनुलोमतः ।
पूर्वज्ञानं तथा शून्यं करणं बाह्यमान्तरम् ।।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**स्वदेशगतवस्त्वन्तरपूर्वकं भवितुमर्हति, अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वात्, अन्धकारे प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रकाशवत्, इति । ज्ञान-**

अपेक्षा होती है, वैसे अनुमान में नहीं होती, अतः उपपत्तियों के बिना ही अनुमान साक्षात् साध्य की सिद्धि करता है, वह स्वयं उपपत्तिस्वरूप है, इसलिए भावरूप अज्ञान के साधन के लिए अनुमान प्रमाण भी कहते हैं—

विवादग्रस्त प्रमाणज्ञान अपने प्रागभाव से अतिरिक्त, अपने विषय का आवरण, अपने से निवर्त्य और अपने अधिकरण में स्थित वस्त्वन्तरपूर्वक होता है, अर्थात् स्वप्रागभावव्यत्तिरिक्त आदि चार विशेषणों से विशिष्ट स्वभिन्न अन्य वस्तु प्रमाणज्ञान की उत्पत्ति से पूर्व अवश्य रहती है, अप्रकाशित अर्थ का प्रकाश करनेवाला होने से; अन्धकार में प्रथम उत्पन्न प्रदीप के प्रकाश के समान (क्रमशः

---

अधर्मः प्रागभावश्च निरस्याः प्रतिलोमतः ।

हेतावप्रकाशितार्थप्रकाशत्वादित्यादौ प्रकाशत्वं प्रकाशपदवाच्यत्वं, अप्रकाशविरोधित्वं वा ज्ञानालोकयोः साधारणं ग्राह्यम् । प्रकाशकपदेन शास्त्रे सर्वदेशकालयोव्यवह्रियमाणत्वं विवक्षितम् । तेन कस्यचित् पुरुषस्य प्रकाशक इति नामपदवाच्यत्वेऽपि न दोषः ।

अथवा अप्रकाशितार्थगोचरत्वे सति प्रकाशशब्दवाच्यत्वम्, अथवा तत्त्वे सति अप्रकाशविरोधिप्रकाशत्वमिति वा हेतुः । ननु प्रमाणजन्यज्ञानपदेन अस्या अज्ञानसाधिकाया अनुमितेरपि पक्षकोटौ ग्रहणात् । एतद्विषयस्याज्ञानस्य नित्यसाक्षिणानावृतेन ग्रहणात्, अज्ञातज्ञापकत्वाभावात् । स्वनिवर्त्यपूर्वकत्वाभावाद् बाधः । अप्रकाशितेत्यादिरूपहेतोश्चाभावात् स्वरूपासिद्धिश्चेति चेन्न साक्षिभास्यस्याज्ञानस्य स्वरूपेण अज्ञानाविषयत्वेऽपि भावत्वादिविशेषरूपेणासाक्षिणाऽग्राह्यत्वाद् अज्ञानविषयत्वं भवत्येव । एवञ्च तेन रूपेणाज्ञातस्याज्ञानस्य ज्ञापकत्वाद् एतस्यानुमितेः पक्षकोटावन्तर्भावेऽपि न बाधो न वा स्वरूपासिद्धिरिति ।

तत्त्वप्रदीपिकायाञ्च— चैत्रप्रमा, चैत्रगतप्रमाप्रागभावातिरिक्तानादिनिवर्त्तिका प्रमात्वाद्, मैत्रप्रमावत् । विगीतो विभ्रमः एतज्जनकाबाध्यातिरिक्तोपादानकः, विभ्रमत्वात् सम्मतवर्निवदित्यनुमाने प्रदर्शिते ।

एवमद्वैतसिद्धौ विमता प्रमा प्रमाऽभावातिरिक्तानादेर्निवार्त्तका कार्यत्वाद् घटवत् । भ्रमानुत्तरप्रमा स्वाभावातिरिक्तस्वविरोधिनिवर्त्तिका प्रमात्वाद् भ्रमोत्तरप्रमावत् । ज्ञानत्वं स्वविषयावरणनिवर्तकनिष्ठम्, अप्रकाशितार्थप्रकाशवृत्तित्वाद् आलोकवत् ।

अनित्यज्ञानम्, अभावत्वानधिकरणस्वविरोधिसमानाधिकरणं प्रयत्नान्यत्वे सति सविषयत्वे सत्यनित्यत्वात्, अनित्येच्छावद् इत्याद्यनुमानानि दर्शितानि ।

२. प्रत्यक्ष प्रमाण सर्वश्रेष्ठ होने पर भी भ्रमादिसाधारण देखा गया है । अतएव अपने प्रामाण्य के लिए वह परीक्षा की आवश्यकता रखता है । परीक्षोत्तीर्ण ही प्रत्यक्ष प्रमाण होता है । प्रमाणान्तरों से तथा व्यवहार से संवाद या विसंवाद के निराकरणादि प्रकार से ही परीक्षा की जाती है, अतः पूर्वोक्त प्रत्यक्ष प्रतीति के प्रामाण्य की रक्षा के निमित्त प्रमाणान्तरों का संवाद दिखाते हैं—प्रमाणान्तरों में भी प्रथम तर्कप्रवण नैयायिकों के मुखमुद्रण के लिए 'पररीत्या अपरो बोधनयः' इस न्याय का अवलम्बन करके इस ग्रन्थ से भावरूप अज्ञान के साधन के लिए अनुमान भी प्रमाण दिखाते हैं ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**मात्रस्य पक्षत्वे त्वनुवादज्ञाने हेत्वसिद्धिः स्यादिति प्रमाणेत्युक्तम् । तथा धारावाहिकव्यावृत्तये विमतमिति । वस्तुपूर्वकमित्येवोक्ते स्वाश्रयेणाऽऽत्मादिना सिद्धसाधनता स्यात्, अतो वस्त्वन्तरेत्युक्तम् । तथा स्वाश्रयातिरिक्तसामग्रीं धर्मादिकं पूर्वज्ञानं प्रागभावं**

---

अनुमान प्रयोग में आये हुए पदों के प्रयोजन का निरूपण करते हैं)—यदि पक्ष में प्रमाणपद नहीं दिया जाता, तो ज्ञानमात्र पक्ष होता । अनुवादज्ञान में हेतु न जाने से हेत्वसिद्धि दोष आ जायेगा, (क्योंकि अनुवादज्ञान पूर्व प्रकाशित अर्थ का ज्ञान है, अप्रकाशित अर्थ का नहीं, इससे उसमें हेतु की असिद्धि हुई) अतः सब ज्ञान न लिये जाँय, यह प्रमाणपद देने का प्रयोजन हुआ । धारावाहिक प्रमाणज्ञान की व्यावृत्ति के लिए विमत[१] पद दिया गया है । यद्यपि वस्तुपूर्वक इतना ही कह देने से भी निर्वाह हो सकता था, तथापि प्रमाणज्ञान के आश्रयीभूत आत्मादि को लेकर सिद्धसाधन दोष होगा, अत वस्त्वन्तर पद दिया गया है । (आदिपद से अन्तःकरण और उसकी वृत्ति आदि लिये जायेंगे) ।

उसी प्रकार अवरोहक्रम से 'स्वदेशगत' आदि चारों विशेषण स्वाश्रय से अतिरिक्त सामग्री की , धर्मादि की, पूर्वज्ञान की और स्वप्रागभाव की व्यावृत्ति करते हैं[२]।

---

१. तात्पर्य यह है कि विषयेन्द्रियसंयोग से घट का प्रमात्मक ज्ञान होता है । जब तक इसकी विरोधी दूसरी कोई वृत्ति नहीं होगी, तब तक दीपशिखा की भाँति उसके अनेक ज्ञानों की धारा बनी ही रहेगी । यह ज्ञानधारा सजातीय होने से प्रमाणज्ञान कहलाती है । उत्तर-उत्तर धारा के पूर्व-पूर्व धारा वस्त्वन्तर है । अतः धाराज्ञान में सम्पूर्ण विशेषणों के जाने से धाराज्ञान भी पक्ष हो जायेगा, जो इष्ट नहीं है, क्योंकि निरुक्त धारावाहिक ज्ञान को उक्त रीति से वस्त्वन्तरपूर्वक सभी मानते हैं, अतः सिद्धसाधन दोष आ जायेगा । इसलिए विमतम्, (विवादग्रस्त) पद दिया गया है । धारावाहिक ज्ञान में किसी का विवाद न होने से वह पक्षकोटि में नहीं आ सकता ।

२. स्वाश्रय से अतिरिक्त चक्षुरादि सामग्री का निवारण करने के लिए स्वदेशगत विशेषण दिया गया है । कार्यमात्र के प्रति धर्मादि—अदृष्ट कारण माना गया है, अतः उसको लेकर सिद्धसाधन या अर्थान्तर न हो जाय, इसलिए स्वनिवर्त्यपद दिया गया है । प्रमाणज्ञान से धर्मादि की निवृत्ति नहीं होती है, योग्यविभुगुणों को स्वोत्तरवर्तिगुणनाश्यत्व होने से पूर्वज्ञान उत्तर प्रमाणज्ञान से निवर्त्य होता है और उस प्रमाण ज्ञान से पूर्व भी रहता है, अतः इसकी व्यावृत्ति करने के लिए स्वविषयावरणपद दिया गया है । पूर्वज्ञान स्वनाशक उत्तर ज्ञान के विषय का आवरण नहीं करता एवं कार्य के प्रति प्रागभाव कारण माना गया है । उक्त विशेषणविशिष्ट प्रागभाव को ग्रहण कर पूर्वोक्त सिद्धसाधन या अर्थान्तर न हो जाय, इससे स्वप्रागभावव्यतिरिक्त पद दिया गया है, यह भाव है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

चाऽवरोहक्रमेण स्वदेशेत्यादिविशेषणचतुष्टयेन निवर्तयति । एतावता च विवक्षितविशेषं भावरूपाज्ञानं सिध्यति । धारावाहिकज्ञानेषु व्यभिचारं वारयितुमप्रकाशितेति । धारावाहिकप्रभासूभयवैकल्यं वारयितुं प्रथमेति । आतपवति देशे समुत्पन्नदीपप्रभायां तद्वारयितुमन्धकारे इति ।

अनिर्वचनीयस्य ज्ञानार्थरूपद्विविधाध्यासस्याऽन्यथानुपपत्त्या तदुपादानस्याऽज्ञानस्याऽनिर्वचनीयत्वम् । न चाऽन्यथाप्युपपत्तिस्तस्य सत्यत्वे तत्कार्यस्याऽपि सत्यत्वप्रसङ्गात् । तथा च मूलकारणत्वान्यथानुपपत्त्याऽनादित्वम् । सादित्वे चोपादानपरम्परापेक्षायां मूलकारणं न सिध्येत् । तदेवमनाद्यनिर्वाच्यभावरूपाज्ञानमात्माश्रितमात्मविषयमध्यासस्योपादानमिति सिद्धम् । इत्यज्ञाने प्रमाणनिर्णयः ।

अथाज्ञानस्यानात्मानावरकत्वविचारः

ननु किमिदमज्ञानमात्मानमिवानात्मानमप्यावृणोति किं वा नावृणोति ?

---

इस अनुमान से विवक्षित है विशेष जिसका, ऐसा भावरूप अज्ञान सिद्ध होता है । धारावाहिक ज्ञान में हेतु के व्यभिचारवारण करने के लिए 'अप्रकाशित' पद दिया गया है । (दृष्टान्तवाक्य के पदों की मीमांसा करते हैं)—धारावाहिक दीपप्रभाओं में साध्य और हेतु दोनों का अभाव है, अतः असिद्धिरूप दोष का वारण करने के लिए 'प्रथम' पद दिया गया है । सूर्य के प्रकाशवाले देश में जलाये गये दीप की प्रभा में व्यभिचारवारण करने के लिए अन्धकार पद दिया गया है ।

ज्ञान और अर्थ के भेद से उक्त द्विविध अनिर्वचनीय अध्यास की अन्यथानुपपत्ति से उस अध्यास के प्रति उपादानभूत अज्ञान भी अनिर्वचनीय ही सिद्ध होता है । अध्यास की अन्यथा उपपत्ति भी नहीं हो सकती, क्योंकि उस कारण को सत्य मानने से कार्य भी सत्य हो जायेगा । इसलिए मूल कारण की अन्यथानुपपत्ति से इस अज्ञान में अनादित्व ही सिद्ध होता है । उसको सादि मानने पर उपादान परम्परा की अपेक्षा से मूल कारण भी सिद्ध न हो सकेगा । इस प्रकार आत्मा का आश्रय करके आत्मा को विषय करने वाला अनिर्वचनीय भावरूप अनादि अज्ञान ही अध्यास के प्रति उपादानकारण सिद्ध हुआ ।

क्या यह पूर्वोक्त रीति से सिद्ध भावरूप अज्ञान जैसे आत्मा को आवृत करता है, वैसे ही अनात्मा को आवृत करता है या नहीं ? आवृत करता है यह

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**नाऽऽद्यः; प्रमाणप्रयोजनयोरभावात् । तथा हि 'इदं नीलम् अज्ञानेनावृतम्' इति प्रमाणेन ग्रहीतव्यम्, तच्च नीलप्रतीत्य प्रतीत्योर्न सम्भाव्यते[१] । अथ मन्यसे नीलावगतिकाल एवाऽज्ञानावरणासम्भवेऽपि नीलावगतेः पूर्वकालीनमावरणं गम्यत एवेति, तन्न; गमकानिरूपणात् । किमिदानीमवगतत्वं गमकं किं वा इदानीमेवेत्यवधारणम्, किं वा तदेवेदं नीलमिति प्रत्यभिज्ञान्यथानुपपत्तिः ? आहोस्विदभिज्ञाप्रत्यभिज्ञयोर्मध्ये ज्ञानस्मृत्यभावान्यथानुपपत्तिः ? नाऽऽद्यः, धारावाहिकज्ञानेषु पूर्वज्ञमवगत-**

---

पहला पक्ष ठीक नहीं है, क्योंकि वह अज्ञान अनात्मा को आवृत करता है, इसमें कोई प्रमाण नहीं है और प्रयोजन भी नही है । यदि अज्ञान अनात्मा को आवृत करेगा, तो 'यह नील अज्ञान से आवृत है' इस प्रकार के किसी प्रमाण से ही अनात्मा के आवरण का ग्रहण करना होगा । परन्तु इस प्रकार के प्रमाण का नील की प्रतीति या अप्रतीति काल में सम्भव नहीं है । [तात्पर्य यह है कि जिस प्रमाण से आपको नील का अज्ञान से आवृत होना प्रतीत हुआ है, उस प्रमाण से यदि नील की प्रतीति हो, तो व्याघात होगा अर्थात् नील की प्रतीति होने पर फिर

---

१. तच्च नीलप्रतीत्यप्रतीत्योर्न सम्भाव्यते— अयं भावः - ज्ञानमात्मानमिवानात्मानमपि आवृणोतीति पक्षो निराक्रियते प्रमाणप्रयोजनयोरभावात् । इदं नीलमज्ञानेनावृतमिति केनापि प्रमाणेनैव ग्रहीतव्यम् । तेन प्रमाणेन यदि नीलप्रतीतिस्तदा व्याघातः । यदि न तत् प्रतीतिस्तर्हि नीलेऽज्ञानकृतावरणेनातिशयः कश्चिज्जनित इति कथं ज्ञानं भवेत् । अतः उभयथाऽसम्भवः ।

ननु नीलावगतिकाले विरोधात् मा भूद् नीलावरणमज्ञानेन तत् पूर्वकाले तु आवरणं भविष्यति नीलमज्ञातमासीत् । एतावत् कालं नीलमहं नाज्ञाशिषम् इत्यादिप्रतीतेरिति चेन्न गमकाभावात् प्रमाणाभावदित्यर्थः, साधकयुक्तेरभावाद् वा । तथा हि, यदि इदानीमवगतत्वान्यथानुपपत्त्या पूर्वमनवगतत्वं कल्प्यते । यद् यद् अवगतं तत् तदनवतपूर्वकम् । तन्न धारावाहिकस्थले पूर्वमवगतस्यैव पश्चादप्यवगतेः । पूर्वकालिकावरणासिद्धेः । एवं प्रत्यभिज्ञायामपि पूर्वावगतस्यैवावगमः । पूर्वेद्युरवगतस्य घटादेर्दिनान्तरेऽवगमदर्शनाच्च । यदि च इदानीमेवावगतमित्यावधारणं गमकम् । तदपि न, पूर्वावरणसिद्धावेव एवं निर्धारयितुं शक्यत्वात् । निर्धारणसिद्धौ सत्याञ्च पूर्वावरणसिद्धिरित्यन्योन्याश्रयात् । तथा तदेवेदमिति प्रत्यभिज्ञान्यथानुपपत्तिरपि न गमकम्, अवज्ञाय विस्मृत्य कञ्चित् कालं प्रत्यभिज्ञेति नियमाभावात् सर्वदा स्फुरत्यपि आत्मानि सोऽहमिति प्रत्यभिज्ञाऽदर्शनात् । अभिज्ञाप्रत्यभिज्ञयोर्मध्ये ज्ञानस्मृत्यभावान्यथानुपपत्तिरपि न गमकम् । तयोर्मध्ये आवरणरहितत्वेनोत्पन्नानां ज्ञानानामेव स्मृत्यभावः । अनुभूतं स्मर्यते न तु स्मर्यत एवेति नियमः । अतो मध्ये स्मृत्यभावान्यथानुपपत्त्या आवरणं न कल्पयितुं शक्यते ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**स्यैव पश्चादप्यवगमेन पूर्वकालीनावरणं विनैवेदानीमवगतत्व-सम्भवात् । न द्वितीयः, अन्योन्याश्रयत्वात्पूर्वावरणसिद्धा-विदानीमेवेत्यवधारणसिद्धिस्तत्सिद्धावितरसिद्धिरिति । न तृतीयः, अभिज्ञाय कञ्चित्कालं विस्मृतस्यैव प्रत्यभिज्ञेति नियमाभावात् ।**

---

वह कैसे आवृत होगा ! यदि नील की प्रतीति नहीं होती, यह माना जाय, तो नील के ऊपर अज्ञानकृत आवरण ने कुछ अतिशय उत्पन्न किया, यह कैसे ज्ञात होगा और इसमें उक्त प्रमाण का प्रामाण्य भी कैसे होगा] अब शङ्का करने वाला कहता है कि यद्यपि नील के ज्ञानकाल में ही अज्ञान द्वारा होने वाले आवरण का सम्भव नहीं है, तथापि नीलज्ञान होने के पूर्वकाल में आवरण की प्रतीति होती ही है, यदि इसे नहीं माना जाय, तो नीलज्ञान के पूर्व काल में भी नील की प्रतीति होनी चाहिए । समाधान करते हैं कि नहीं—ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि इस अवगति के पूर्वकालिक आवरण का गमक (सिद्ध करने वाला हेतु) कोई नहीं बन सकता, क्योंकि उक्त विषय में प्रश्न हो सकता है कि क्या इस समय में वस्तु का अवगम गमक है ! या इसी समय में वस्तु का अवगम, इस प्रकार अवधारणगर्भित अवगम गमक है ! 'अथवा तदेवेदं नीलम्' (यह वही नील है) इस प्रकार की प्रत्यभिज्ञा की अन्यथा अनुपपत्ति गमक है ! आहोस्वित् अभिज्ञा और प्रत्यभिज्ञा के मध्य में ज्ञानजन्य स्मृति के अभाव की अन्यथा अनुपपत्ति गमक है । इन चारों विकल्पों में से कोई भी गमक नहीं हो सकता, क्योंकि 'अभी अवगत होना सूचित करता है कि अब तक अनवगत अर्थात् आवृत था' इस आशय से किया गया प्रथम विकल्प उचित नहीं है, क्योंकि धारावाहिक ज्ञानों में पूर्व में अवगत का ही पीछे भी अवगम होता है । उस पश्चाद्भावी अवगम का विषय ही अब अवगत हुआ है, ऐसा व्यवहार होता है और पीछे होने वाले अवगम के पूर्वकाल में अनवगम न रहने से उसका आवरण भी नहीं है । अतः

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**सर्वदा स्फुरत्यप्यात्मनि सोऽहमिति प्रत्यभिज्ञानदर्शनात् । न चतुर्थः, अभिज्ञाप्रत्यभिज्ञयोर्मध्येऽप्यावरणविरहितत्वेनोत्पन्नानामेव ज्ञानानां स्मृत्यभाव इत्यपि सुवचत्वात् । नहि यद्यदनुभूतं तत्तत् स्मर्यत एवेति नियमोऽस्ति ।**

---

प्रथम विकल्प में व्यभिचार आया । उत्तरकाल वैशिष्ट्य तो पूर्व काल में अज्ञात ही है, इस प्रकार व्यभिचार का वारण करना उचित नहीं है, क्योंकि पूर्व काल में हुई अवगति का विषयभूत अर्थ ही 'अवगम कर रहा हूँ' इस उत्तरकाल विशिष्ट अवगति का विषय है, इससे विशेषणभूत अर्थ के होने से व्यभिचार बना ही है । यदि इस काल से पूर्व काल में आवरण नहीं रहा, तो 'अभी जाना' ऐसा अवधारण क्यों ? इस आशय वाला द्वितीय विकल्प भी गमक नहीं हो सकता, क्योंकि अन्योन्याश्रय दोष होगा—पूर्वकाल में आवरण के सिद्ध होने पर अभी ही जाना गया, ऐसा अवधारण सिद्ध होगा और इस अवधारण के बल से पूर्वकाल में अनवगति का प्रयोजक आवरण सिद्ध होगा । पूर्वापरकालसम्बन्ध को विषय करने वाली प्रत्यभिज्ञा मध्य में आवरण की फलभूत अनवगति के बिना नहीं हो सकती । तृतीय विकल्प भी युक्तिसह नहीं है, क्योंकि किसी वस्तु के पूर्व अनुभव के बाद कुछ काल के अनन्तर उसको भूल जाने से ही प्रत्यभिज्ञा होती हैं, यह कोई नियम नहीं है, कारण कि आत्मा का सर्वदा नित्यस्फुरण होने पर भी 'सोऽहम्' (वही मैं हूँ) ऐसी प्रत्यभिज्ञा होती है । पूर्वोक्त चतुर्थ विकल्प भी युक्त नहीं है, क्योंकि अभिज्ञा और प्रत्यभिज्ञा के मध्य में आवरण के न होने पर उत्पन्न हुए ज्ञानों का ही स्मरण नहीं होता, ऐसा कह सकते हैं । [एतावता स्मरण नहीं होता, ऐसी बात नहीं है] क्योंकि अनुभव से जो जो ज्ञात होते हैं, उन सबका स्मरण होता है, ऐसा कोई नियम नहीं है । कारण कि मार्ग में उदासीनभाव से अनुभूत तृणादि का स्मरण नहीं होता है, यह सर्वानुमत है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**न च वाच्यं 'त्वदुक्तमर्थं न जानामि'[१] इति विषयसम्बन्ध्यज्ञानमनुभूयते सम्बन्धश्चाज्ञानस्याऽऽवरणत्वेनात्मनिदृष्टस्तत्कथमपलप्यत इति । साक्षिचैतन्येन स्वस्मिन्नध्यस्तानामज्ञानविषयतत्सम्बन्धानामनुभवाङ्गीकारात् । सम्बन्धश्चाज्ञानविषययोः कार्यकारणभावलक्षणो नावरकाव्रियमाणत्वलक्षणः, अध्यस्तस्याऽऽवरणायोगात् । प्रतीतिकाले तावदावरणं व्याहतम् । अप्रतीतिकाले तु स्वयमेव नास्ति, द्विचन्द्रादिवदध्यस्तस्य प्रतीतिमात्रशरीरत्वात् । यद्यध्यस्तमप्याव्रियेत तदा तत्प्रतिभासः कदाचिदपि न स्यात्; अध्यस्तस्य मानाऽगोचरत्वेन तदावरणानिवृत्तेः ।**

---

'मैं आपके कहे हुए अर्थ को नहीं जानता हूँ'[२] इस प्रतीति में विषय के सम्बन्धी अज्ञान का अनुभव है और अज्ञान का आवरणत्वरूप सम्बन्ध भी आत्मा में देखा गया है । इस दशा में उसका अपलाप (न मानना) कैसे सम्भव है ! समाधान करने वाले का कहना है कि उक्त प्रतीति में अर्थात् 'तुम्हारे कहे हुए अर्थ को मैं नहीं जानता' इस प्रतीति में साक्षी में अध्यस्त अज्ञान, उसका विषय तथा अज्ञान विषय के सम्बन्ध में आदि का ही साक्षी चैतन्य के द्वारा अनुभव अङ्गीकार किया गया है । अज्ञान और विषय का परस्पर सम्बन्ध कार्यकारणभावरूप है, आवरणाव्रियमाणत्वरूप नहीं है, क्योंकि स्वयं विषय ही आत्मा में अध्यस्त है और अध्यस्त पदार्थ में आवरण का सम्बन्ध नहीं हो सकता । विषय की प्रतीति के काल में उसका आवरण है, यह कहना तो विरुद्ध ही है और जिस काल में उस अध्यस्त की प्रतीति नहीं है, उस काल में तो वही स्वयं नहीं है, क्योंकि अध्यस्त तो द्विचन्द्रादि के तुल्य प्रतीतिमात्रशरीर होता है, इससे विषय की अप्रतीति के काल में तो आवरण का सम्भव ही नहीं हो सकता । यदि अध्यस्त का भी आवरण मान लिया जाय, तो उसकी प्रतीति कभी हो ही नहीं सकती; क्योंकि अध्यस्त द्विचन्द्रादि पदार्थों में प्रमाण की विषयता के न होने से उसके आवरण की कभी भी निवृत्ति ही नहीं होगी । प्रमाणगम्य वस्तु

---

१. त्वदुक्तमर्थं न जानामीति तु साक्षिभास्यम् । साक्षिचैतन्येन स्वाध्यस्ताज्ञानविषय तत् सम्बधावभासात् । तथापि अज्ञानेन विषयसम्बन्धोऽनुभूयत एवोक्तज्ञाने इति वाच्यम् । विषयाज्ञानयोः सम्बन्धः कार्यकारणभावः । अज्ञानं कारणं विषयो घटादिः तत्परिणामभूतं कार्यम् । न तु तयोराच्छाद्याच्छादकभावः न चाज्ञानतद्विषययोः सम्बन्धः आवरणाव्रियमाणभावरूपः सम्बन्धत्वात्, अज्ञाणात्मरूपविषयसम्बन्धवदित्यनुमानमिति वाच्यम् । आत्मसम्बन्धित्वोपाधेः ।

२. युक्तियों से विषय में आवरण की सिद्धि नहीं हो सकती, तो न सही, परन्तु 'मैं अमुक वस्तु को नहीं जानता' इस प्रतिति से विषय का आवरण प्रतीत होता ही है और प्रतीयमान का अपलाप भी नहीं कर सकते, इसलिए विषय में आवरण मानना चाहिए, इस आशय से शङ्का करते हैं ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्रमाणगम्यं हि वस्तु परमार्थत्वादप्रतीयमानमपि तिष्ठति तत्कथञ्चिदाव्रियेतापि, अध्यस्तं तु माननिवर्त्त्यं तत्कथं नामाऽऽव्रियेत । तस्मात् नाऽस्त्येवानात्मावरणे प्रमाणम् ।

तथा प्रयोजनं च दुःसम्पादम्, सर्वत्र ह्यावरणस्य प्रसक्तप्रकाशप्रतिबन्धः प्रयोजनम् । तदत्र किमनात्मनि स्वतःप्रकाशः प्रसक्तः ? किं वा प्रमाणबलात् ? चैतन्यबलात् ? नाद्यः, जडत्वात् । न द्वितीयः, माननिवर्त्यस्यावरणस्य तत्प्रतिबन्धकत्वायोगात् । न तृतीयः, चैतन्यावरणादेव तत्सिद्धावनात्मनि पृथगावरणकल्पनावैयर्थ्यात् । नहि सूर्ये मेरुव्यवहिते सति रात्रावारणप्रतिबन्धाय छत्रादिकमपेक्ष्यते । अथाऽभ्रच्छन्नेऽपि सवितर्यौष्ण्याख्यसूक्ष्मातपप्रतिबन्धाय छत्राद्यपेक्षावदत्राऽप्यज्ञानावृतचैतन्यकृतप्रकाशलेशमपि वारयितुं पृथगावरणमित्युच्येत; तदसत्; किमेकमेव अज्ञानमात्माश्रयमनात्मावरणं

---

के पारमार्थिक होने से वह अप्रतीयमान भी कदाचित् हो सकता है, अतः उसको आवृत मानना भी ठीक है और अध्यस्त तो प्रमाण से निवृत्त होता है, अतः उसमें आवृतत्व कैसे रह सकता है, इसलिए विषय के आवरण में कोई भी प्रमाण नहीं है ।

इसी प्रकार विषय का आवरण मानने में कोई प्रयोजन भी नहीं है, क्योंकि आवरण का सर्वत्र यही प्रयोजन होता है कि विद्यमान प्रकाश का प्रतिबन्ध हो । इस परिस्थिति में क्या अनात्मा में प्रकाश की प्रसक्ति स्वयं है ? या प्रमाण के बल से ? अथवा चैतन्य द्वारा ? प्रथम पक्ष अर्थात् अनात्मा में स्वयं तो प्रकाश हो नहीं सकता, क्योंकि अनात्मा जड़ पदार्थ है । द्वितीय विकल्प भी नहीं बन सकता; क्योंकि प्रमाण से निवृत्त होने वाला आवरण प्रमाण से प्रसक्त प्रकाश का प्रतिबन्धक नहीं हो सकता । तीसरा पक्ष भी युक्त नहीं है, क्योंकि चैतन्य के ही आवरण से अनात्मा का भी आवरण सिद्ध हो जायेगा, अतः अतिरिक्त अनात्मा का आवरण मानना निष्प्रयोजन है, क्योंकि सूर्य के मेरु द्वारा व्यवहित होने पर रात्रि में सूर्यताप के निवारण करने के लिए कोई छाता का उपयोग नहीं करता है । यदि शङ्का हो कि सूर्य के मेघ द्वारा आच्छन्न होने पर भी साधारण उष्णरूप गर्मी का प्रतिबन्ध करने के लिए जैसे आवरण की अपेक्षा की जाती है, वैसे ही प्रकृत में भी अज्ञान द्वारा आवृत चैतन्य के साधारण प्रकाश का निरास करने के लिए पृथक् आवरण मानना चाहिए, तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि यहाँ विकल्प

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**चेत्यङ्गीक्रियते, किं वा प्रतिविषयमज्ञानभेदः कल्प्यते? नाऽऽद्यः, आवरणविनाशमन्तरेण विषयावभासायोगात् । एकपदार्थज्ञानेनैवाऽज्ञाननिवृत्तौ सद्यो मुक्तिप्रसङ्गात् । न द्वितीयः[१], कल्पकाभावात्; अज्ञाना वृतचैतन्यकृतप्रकाशलेशस्येष्टत्वात् । अन्यथेदमज्ञातमिति व्यवहारो न सिध्येत् । अतः प्रमाणप्रयोजनशून्यत्वादावरणपक्षो दुर्भणः । नाऽपि द्वितीयः, आवरणाभावे सत्यनात्मनः सर्वदा प्रतीतिप्रसङ्गादिति ।**

**अत्रोच्यते-आद्योऽनङ्गीकृत एव । द्वितीये तु कथं सर्वदा प्रतीतिः ?**

---

होता है कि क्या एक ही अज्ञान आत्मा का आश्रयण करके विषय को आवृत करता है, ऐसा मानते हो ? या प्रतिविषय अज्ञान का भेद मानते हो ? इनमें प्रथम पक्ष तो युक्त नहीं है, क्योंकि आवरण के विनाश के बिना विषय का प्रकाश नहीं हो सकता । [यदि कहो कि विषय का प्रकाश होने से ही आवरण करने वाले अज्ञान का भी नाश हो जाता है, तो यह कहना युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि] एक ही घटज्ञान से अज्ञान के निवृत्त होने पर तत्क्षण ही मुक्ति का प्रसङ्ग हो जायेगा, परन्तु यह देखा नहीं जाता । अब रहा दूसरा पक्ष अर्थात् प्रतिविषय अज्ञान का भेद मानना, यह दूसरा पक्ष भी युक्त नहीं है, क्योंकि अज्ञान के भेद का कल्पक कोई प्रमाण ही नहीं है [तात्पर्य यह है कि आप यदि कहें कि अज्ञान प्रतिविषय भिन्न-भिन्न है, अतः जिस विषय का अज्ञान नष्ट होगा, उसी विषय का प्रत्यक्ष होगा, अन्य का नहीं, तो यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि इस प्रकार अनेक अज्ञान और उसके प्रागभाव और ध्वंस मानने में कोई प्रमाण नहीं है, इसलिए परिशेषात् एक ही अज्ञान मानना युक्तियुक्त है ] । कारण कि अज्ञान से आवृत चैतन्यकृत प्रकाश ही हमें इष्ट है । यदि ऐसी बात न होती, तो 'यह अज्ञात है' यह व्यवहार ही सिद्ध न होता । अतः प्रमाण और प्रयोजन के न होने से अज्ञान का आवरण पक्ष मानना युक्तियुक्त नहीं है । द्वितीय पक्ष अर्थात् अज्ञान अनात्मा को आवृत नहीं करता है, यह पक्ष भी ठीक नहीं है, क्योंकि आवरण के अभाव में सर्वदा ही अनात्मा की प्रतीति होगी ।

इस प्रश्न पर कहा जाता है—पहले पक्ष का (अनात्मा के आवरणपक्ष का) तो प्रदर्शित रीति से अनङ्गीकार ही किया गया है । अब रहा द्वितीय पक्ष अर्थात् आवरणाभावपक्ष; उसमें आप दोष देते हैं कि आवरण के न होने पर विषय की सर्वदा प्रतीति होगी, ठीक है, परन्तु यहाँ पर यह प्रश्न उपस्थित होता

---

१. द्वितीयेऽज्ञानमनात्मानं नावृणोतीति पक्षे ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

किं ज्ञाततया उताऽज्ञाततया अथवा कदाचिद् ज्ञाततया अन्यदा वा अज्ञाततया ? नाऽऽद्यः, ज्ञाततापादकप्रमाणप्रवृत्तेः कादाचित्कत्वात् । न द्वितीयः, अज्ञाततायाः कश्चित् कालं ज्ञाततया निवृत्तेः । न तृतीयः, इष्टत्वात् । उक्तं हि—'सर्वं वस्तु ज्ञाततयाऽज्ञाततया वा साक्षिचैतन्यस्य विषय एव' इति ।

## अनावरणेऽज्ञातत्वोपपत्तिः

नन्वज्ञातत्वं नामाऽज्ञानविषयत्वम् । विषयत्वं च विषयीकृतातिशयाधारत्वम् । न चाऽज्ञानकृतमावरणमनात्मन्यङ्गीक्रियते तत्कथं तस्याऽज्ञातत्वमिति ? उच्यते—शुक्तीदमंशावच्छिन्नचैतन्यगतमज्ञानं रजताध्याससमुत्पाद्य तदवभासाख्यमतिशयं शुक्तौ करोतीति शुक्तेरज्ञातत्वसिद्धिः[१] । एवं सर्वत्राऽनात्मन्यावरणा-

---

है कि अनात्मा की सर्वदा प्रतीति किस रूप से होगी ? क्या ज्ञातत्वरूप से पदार्थ की हमेशा प्रतीति होगी ? अथवा अज्ञातत्वरूप से होगी ? या कभी ज्ञातत्वरूप से और कभी अज्ञातत्वरूप से प्रतीति होगी ? इनमें प्रथम पक्ष—सर्वदा विषय ज्ञातत्वरूप से ज्ञात रहता है, यह पक्ष—तो युक्त नहीं है, क्योंकि ज्ञातता को उत्पन्न करने वाली प्रमाण की प्रवृत्ति—अन्तःकरण का परिणाम—तो कभी-कभी होने वाली है । द्वितीय पक्ष—अज्ञाततारूप से सर्वदा ज्ञान का रहना—भी नहीं बन सकता, क्योंकि अज्ञातता की भी कुछ कालतक ज्ञातता से निवृत्ति हो जाती है । अब परिशेषात् तृतीय पक्ष रहा, परन्तु वह इष्ट ही है, क्योंकि विषय का कदाचित् ज्ञात होना और कदाचित् अज्ञात होना अनुभवसिद्ध होने से इष्ट ही है । इसमें

---

१. घटादौ अज्ञानविषयीकृते अज्ञानेनावरणरूपातिशयजननेऽप्यज्ञातत्वसिद्धिः । तथा हि, ब्रह्मनिष्ठमज्ञानमाकाशादिप्रपञ्चमुत्पाद्य तदाभासमतिशयं ब्रह्मणि करोति । एत्र ब्रह्मणि अज्ञातत्वसिद्धिः । एवं सर्वत्र बोध्यम् । अनात्मनि विक्षेपमात्रं करोति आत्मनि चावरणं विक्षेपञ्च करोत्यज्ञानमिति भावः । शुक्त्यादौ रजतविक्षेपमात्रेण शुक्तौ शुक्तित्वेनाज्ञातत्वे सिद्धिः । सामान्येन ज्ञाते विशेषेणाज्ञाते रजतादिविक्षेपः । चैतन्यस्यावरणात् तदनुदयादेव अनात्मवस्तुन आवरणे सिद्धे पथगावरणकल्पना व्यर्था । किन्तु अनात्मनि रूपान्तरावभासहेतुत्वं तस्येति भावः । एकमेवाज्ञानमात्माश्रयमात्मविषयमात्मनि आवरणं विक्षेपं करोति अनात्मनि च विक्षेपमात्रं करोतीति । शुक्तिज्ञानेन रजतविक्षेपमात्रस्य निवृत्तिर्न तु अज्ञानस्यान्यथा तेनैवाज्ञाननिवृत्तौ मोक्षापत्तेः । ब्रह्मसाक्षात्कारेण तु साज्ञानप्रपञ्चनिवृत्तिरिति एकाज्ञानपक्षे न दोषः । अथवा शुक्तिविषयकाज्ञानानि तस्यैव मूलाज्ञानस्यावस्थाभेदा इति पक्षेऽपि रजतेन सह तदुपादानभूताज्ञानावस्थाया एवं निवृत्तिर्न मूलाज्ञानस्येति न दोषः । एवमनात्मन्यावरणानङ्गीकारेऽपि न दोषः ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नङ्गीकारेऽप्यज्ञातत्वं वेदितव्यम् । ननु रजताख्यो विक्षेपो न तावच्छुक्तौ ज्ञातायामवभासते, तस्य शुक्तिज्ञाननिवर्त्यत्वात् । अज्ञातायां तु शुक्तौ कथं तदतिशयो विक्षेप इत्यवगम्येत ? मैवम्, शुक्त्याकारो न ज्ञातः इदमाकारश्च ज्ञात इति दोषद्वयनिवृत्तेः ।

नन्वात्माश्रयमज्ञानमेकमेव तच्च विक्षेपमात्रं करोति नावरणमित्यस्मिन् पक्षेऽपि किं मुसलेन घट इव शुक्तिज्ञानेन विक्षेप एवोपादाने प्रविलाप्यते उतोपादानमपि निवर्त्यते । आद्ये तथैव ब्रह्मज्ञानेनाऽपि विक्षेपमात्रप्रविलये सति अनिर्मोक्षापत्तिः । द्वितीये शुक्तिज्ञानेनैवाज्ञाननिवृत्तौ सद्यो मुक्तिप्रसङ्गः । सद्यो मुक्तिपरिजिहीर्षया प्रतिविषयमज्ञानभेदे वाऽध्यासस्याऽज्ञानानुपादान-

---

विवरण की भी सम्मति है—सब वस्तुएँ ज्ञातता और अज्ञाततारूप से साक्षिचैतन्य की विषय हैं । [तात्पर्य यह है कि ज्ञातत्वरूप से विषय प्रमाणव्यवधान की अपेक्षा रखकर साक्षी से सम्बद्ध रहता है और अज्ञातत्वरूप से वह अज्ञान का विशेषण होकर साक्षी से सम्बद्ध रहता है] ।

यहाँ शङ्का होती है कि अज्ञातत्व का अर्थ अज्ञानविषयत्व ही हो सकता है और विषयत्व विषयी (ज्ञान) से उत्पन्न अतिशय (विशेषता) का अधिकरण कहलाता है । इस अवस्था में जब आप अज्ञानकृत आवरणविशेष का अनात्मा में स्वीकार नहीं करते, तब आपके मत में अनात्मा में-जड़विषय में-अज्ञातत्व (अज्ञानकृत आवरणरूप अतिशय का आधारत्व) कैसे होगा ? उत्तर देते हैं कि शुक्तिरूप इदमंश से अवच्छिन्न चैतन्य में [वस्तुगत्या शुक्ति कहा गया है, प्रतीति से इदमंश है, ऐसा समझना चाहिए] स्थित जो अज्ञान है, वही उसमें (शुक्त्यवच्छिन्न चैतन्य में) रजताध्यास (रजतविशेष) का उत्पादन करके उस रूपान्तर रजत के अवभासस्वरूप अतिशय को शुक्ति में उत्पन्न करता है, इसी से शुक्ति में अज्ञातत्व की सिद्धि होती है । इसी प्रकार सर्वत्र अज्ञानविषय अनात्मा में—अज्ञानकृत आवरण के न मानने पर भी—अज्ञातत्व समझना चाहिए । यदि शङ्का हो कि रजतस्वरूप विक्षेप का ज्ञात शुक्ति में अवभास ही नहीं हो सकता; क्योंकि रजतादिविशेष शुक्तिज्ञान से निवृत्त हो जाते हैं । यदि शुक्ति का ज्ञान ही नहीं है, तो उसमें अज्ञानकृत अतिशय का भान कैसे हो सकता है ? यह शङ्का भी ठीक नहीं है, क्योंकि शुक्तित्वरूप से शुक्ति का आकार (स्वरूप) ज्ञात नहीं है, परन्तु इदन्त्वाकार से (पुरोवर्तित्वाकार से) तो वह ज्ञात है, इस प्रकार उक्त दोनों दोष नहीं रह सकते ।

आत्मा का आश्रयण करने वाला अज्ञान एक ही है और वह जड़ (अनात्मा) विषय में केवल विक्षेप—रूपान्तर—उत्पन्न करता है, आवरण को उत्पन्न नहीं करता है; इस आपके सम्मत पक्ष में हम भी प्रश्न कर सकते हैं कि जैसे

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

कत्वे चाऽङ्गीक्रियमाणे कल्पनागौरवाध्याससत्यत्वे प्रसज्येयाता-मिति, मैवम्; न तावत् प्रथमपक्षे दोषोऽस्ति । विमतं ब्रह्मज्ञानम्, विक्षेपोपादाननिवर्तकम्, तद्विरोधित्वे सति पश्चाद्भावित्वात्; यथा शुक्तिज्ञानं स्वप्रागभावरजताध्यासयोर्निवर्तकमित्यनुमानात् । द्वितीयपक्षेऽपि नास्त्युक्तदोषः, मूलाज्ञानस्यैवाऽवस्थाभेदा रजताद्यु-पादानानि शुक्त्यादिज्ञानैर्निवर्त्त्यन्ते इत्यङ्गीकारात् । तदेवं

---

मुसलाघात घट को उसके उपादानकारण मिट्टी में मिला देता है, वैसे ही क्या शुक्तिज्ञान विक्षेप का ही (रजतादि रूपान्तर का ही) उसके उपादान अज्ञान में विलापन करता है ? या उपादान की भी निवृत्ति करता है ? इन दो विकल्पों में कौन अभीष्ट है ? प्रथम विकल्प तो कह नहीं सकते, क्योंकि जैसे शुक्त्यादि के ज्ञान से विक्षेप मात्र के विलीन होने पर भी उपादान अज्ञान बना ही रहता है, वैसे ही ब्रह्मज्ञान से भी विक्षेप (प्रपञ्च) का विलयनमात्र होगा, उपादान अज्ञान तो बना ही रहेगा, इससे मुक्ति कभी हो ही नहीं सकेगी । दूसरा पक्ष भी सङ्गत नहीं है, क्योंकि एक शुक्ति के ज्ञान से अज्ञान की निवृत्ति होते ही मुक्ति मिल जानी चाहिए । यदि सद्योमुक्ति का प्रसङ्ग न आने पावे, इस इच्छा से प्रतिविषय अज्ञानभेद माना जाय, अथवा अध्यास का उपादान कारण अज्ञान न माना जाय, तो प्रथम पक्ष में पूर्व व्याख्यानरीति से कल्पनागौरव और द्वितीय पक्ष में अध्यास की सत्यता आ जायेगी । सिद्धान्ती कहता है कि उक्त शङ्का ठीक नहीं है, क्योंकि प्रथम पक्ष में (एक ही अज्ञान आत्मा का आश्रयण कर विषय में विक्षेपमात्र उत्पन्न करता है, आवरण नहीं करता है, इस पक्ष में) कोई दोष नहीं है । कारण कि हम अनुमान करेंगे कि ब्रह्मज्ञान से उपादान—अज्ञान भी नष्ट हो जाता है । अनुमान प्रयोग यों है—विमत (विवादग्रस्त) ब्रह्मज्ञान (पक्ष) विक्षेप और उपादान—अज्ञान—दोनों का निवर्तक है, उनका विरोधी होकर उनके पश्चाद्भावी होने से (हेतु), जैसे शुक्तिज्ञान स्वप्रागभाव और रजताध्यास दोनों का निवर्तक है (उदाहरण) ।

[इस अनुमान का आशय यह है कि परस्पर विरुद्ध दो पदार्थ एक काल में एक आश्रय में नहीं रह सकते । उदाहरण में लीजिए—शुक्तिज्ञान के साथ उसके प्रागभाव का तथा रजतादि रूपान्तर के अवभास का विरोध है, इसलिए शुक्तिज्ञान दोनों को ही दूर करेगा । ब्रह्मज्ञान तो विक्षेप और मूल अज्ञान दोनों का विरोधी है, क्योंकि मूल अज्ञान का अधिकरण भी आत्मा ही है और उसके विरोधी ब्रह्मज्ञान का अधिकरण भी आत्मा ही है, इसलिए ब्रह्मज्ञान स्वविरोधी मूलाज्ञान को भी अपने अधिकरण में नहीं रहने देगा, इससे प्रतिपक्षी का यह कथन—शुक्त्यादि के ज्ञान से अज्ञानसहित अध्यास की निवृत्ति नहीं देखी जाती, अतः ब्रह्मज्ञान से भी अज्ञान की निवृत्ति नहीं होगी, क्योंकि इसमें कोई दृष्टान्त नहीं

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**जडेष्वावरणानङ्गीकारे न कोऽपि दोषः । यत्तु भावरूपाज्ञान-साधकानुमाने स्वविषयावरणेत्युक्तम्, तत्तथैवात्मविषये । शुक्त्यादि-जडविषये तु रजताद्युपादानानामज्ञानावस्थाविशेषाणां चैतन्य-व्यवधायकत्वेन फलत आवरणत्वं न तु साक्षादित्यविरोधः ।**

**इत्यज्ञानस्यानात्मावरकत्वाभावनिर्णयः ।**

अथावरणपदार्थविचारः

**नन्वात्मन्यप्यावरणं नाम किं प्रकाशनाशः, किं वा प्रकाशस्य विषयप्राकट्याख्यकार्योत्पादने प्रतिबन्धः, उत तत्रैव सहकार्यन्तर-प्रतीक्षा ? नाऽऽद्यः, प्रकाशस्य नित्यात्मचैतन्यरूपत्वात् । नाऽपि द्वितीयतृतीयौ, अन्तःकरणवृत्तिव्यक्तचित्प्रकाशमन्तरेण विषये पृथक् प्राकट्यानङ्गीकारात्; ततो दुर्निरूपमावरणस्वरूप-**

---

मिलता—खण्डित हो गया, क्योंकि ज्ञान और अज्ञान का लोक में विरोध स्पष्ट ही है । आगम भी कहते हैं—"तरति शोकमात्मवित्" इत्यादि । इस रीति से शुक्ति ज्ञान की भाँति ब्रह्मज्ञान केवल विक्षेपमात्र का निवर्तक नहीं है, किन्तु मूल अज्ञान का भी निवर्तक है; अतः ब्रह्मज्ञान होने पर मुक्ति होने में कोई बाधा नहीं ।] द्वितीय पक्ष में भी उक्त दोष नहीं आता, क्योंकि शुक्तिज्ञान से मूल अज्ञान के अवस्थामात्र—रजत आदि के उपादान कारण—नष्ट होते हैं, ऐसा अङ्गीकार है । [आशय यह हुआ कि शुक्ति के ज्ञान से मूल अज्ञान की एक अवस्था का नाश होने से मूल अज्ञान की अन्य अवस्थाएँ जब शेष ही रहती हैं, तब शुक्तिज्ञान से सद्यः मुक्ति का प्रसङ्ग कैसे होगा ? ब्रह्मज्ञान से तो मूल अज्ञान का नाश होता है, अतः उनकी अनन्त कल्पानाएँ और अध्याससत्यता आदि दोष नाममात्र को भी नहीं रह जाते] इससे जड़ विषयों में आवरण का अङ्गीकार न करने में कोई भी दोष नहीं है । अविद्या की भावरूपता के साधक अनुमान में स्वविषयावरणपद में स्थित विषय पद से पूर्वोक्त रीति के अनुसार आत्मरूप ही विषय लेना चाहिए । शुक्ति आदि जड़ विषयों में तो रजत आदि के उपादानभूत अज्ञान के अवस्था-विशेषों के चैतन्य का व्यवधायक होने से फलतः आवरण सिद्ध होता है, साक्षात् सिद्ध नहीं होता, अतः कोई विरोध नहीं है । [आशय यह है कि घट को आवृत कर देने पर भी प्रकाश का घट के साथ व्यवधान होगा और प्रकाश के—दीपादि के—ढक देने पर भी परस्पर दोनों का व्यवधान हो जायेगा । जड़—घटादि—विषय में प्रदर्शित युक्तियों से आवरण बन नहीं सकता, अतः चेतन के अज्ञान द्वारा आवृत कर दिये जाने पर विषय और चेतन का व्यवधान बन जाता है और इस व्यवधान के द्वारा विषय में अज्ञातता आ जाती है, अतः यह फलतः आवरण कहलाता है] ।

शङ्का करते हैं कि आत्मा में भी आवरण क्या वस्तु है—क्या प्रकाश का नाश है ? अथवा प्रकाश के विषय में प्रकटतारूप कार्य का प्रतिबन्ध करना ? अथवा

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**मिति चेत्, सत्यमेतत्; अत एवाऽऽवरणस्याऽनिर्वाच्याविद्यारूपत्व-मङ्गीकर्त्तव्यम्, न तु दुर्निरूपत्वमात्रेण तदपलापो युक्तः, अनुमान-सिद्धत्वात् । तथा हि—अस्ति तावन्मूढानामेवं व्यवहारः—अशनायाद्य-तीतं विवेकिप्रसिद्धमात्मतत्त्वं 'नाऽस्ति, न प्रकाशते च' इति । सोऽयं व्यवहार आत्मनि भावरूपावरणनिमित्तो भवितुमर्हति, 'अस्ति, प्रकाशते'**

---

उक्त कार्य करने में दूसरे किसी सहकारी की प्रतीक्षा रखना ? इन तीनों में से प्रथम कल्प का कहना तो उचित नहीं है, क्योंकि प्रकाश नित्य आत्मचैतन्यरूप है, उसका नाश नहीं हो सकता । दूसरे और तीसरे पक्ष भी नहीं बन सकते; क्योंकि अन्तःकरण की विषयाकार वृत्ति से व्यक्त चिदाभास से भिन्न विषय में प्रकटता नाम की किसी दूसरी वस्तु का अङ्गीकार ही नहीं किया गया है । [तात्पर्य यह है कि विषयेन्द्रियसंयोग आदि सामग्री के रहते अन्तःकरण का विषयाकार परिणाम अवश्य होगा । स्वच्छस्वभाव होने से उसमें चिदाभास भी पड़ेगा ही, इसमें अज्ञान कुछ नहीं कर सकता, अर्थात् प्रमाण के सामने अज्ञान रहता ही नहीं ।] अतएव आत्मा में भी आवरण के स्वरूप का निरूपण करना नहीं बन सकता । इससे प्रत्यक्षसिद्ध अज्ञान की भी सिद्धि नहीं हो सकती ।

उत्तर देते हैं—बहुत ही ठीक कहा, जब निरूपण नहीं हो सकता, तभी तो हम आवरण को अनिर्वचनीय अविद्यारूप मानते हैं । निरूपण नहीं हो सकता, एतावता उसका अपलाप नहीं हो सकता है, क्योंकि आवरण की सिद्धि तो अनुमान से होती है । [जैसे कोई प्रश्न करे कि मिश्री कैसी होती है, उत्तर दिया जायेगा—मधुर, पुनः प्रश्न होगा कि माधुर्य का निरूपण करो, तो उत्तर यही होगा उसका निरूपण नहीं हो सकता, क्या एतावता अनुभवसिद्ध माधुर्य का अपलाप हो सकेगा ? वैसे अनुमानसिद्ध आवरण के स्वरूप का निवर्चन नहीं है, इसलिए अनुमानसिद्ध आवरण का अपलाप नहीं कर सकते, अनुमान-प्रयोग दिखाते हैं]—यद्यपि 'मैं हूँ', 'मैं जाता हूँ', करता हूँ, सोता हूँ, इत्यादि पामरपर्यन्त प्रसिद्ध प्रतीति से आत्मा सबको प्रतीत है, तथापि शास्त्रीय विचार करने वाले पुरुषों में भूख-प्यास से रहित कर्तृत्व-भोक्तृत्वशून्य जो आत्मतत्त्व प्रसिद्ध है, उस आत्मतत्त्व के विषय में अविवेकी जन 'नास्ति, न प्रकाशते' (न है और न प्रकाशित ही होता है) इस तरह से व्यवहार करते हैं । यह अविवेकियों का व्यवहार स्वयंप्रकाश आत्मा में भावरूप अज्ञानकृत, आवरण के ही द्वारा हो सकता है, 'अस्ति, प्रकाशते' (है, प्रकाशित होता है) इत्यादि व्यवहार के पर्याप्त कारण रहते हुए भी इसके विपरीत 'नास्ति, न प्रकाशते' (नहीं है, प्रकाशित नहीं होता है)

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

इत्यादिव्यवहारपुष्कलकारणे सति तद्विपरीतव्यवहारत्वात् यन्नैवं तन्नैवम्; यथास्ति प्रकाशते घट इति व्यवहारः । न च कारणपौष्कल्यमसिद्धम्, नित्यसिद्धस्वप्रकाशचैतन्यातिरेकेणात्राऽन्यापेक्षाभावात् । न चान्यथासिद्धिः; इतोऽतिरिक्तावरणस्य मूर्त्तद्रव्यस्याऽऽत्मनि निरवयवे सर्वगते दुःसम्पादत्वात् । एवं चाऽऽत्मन्युक्तव्यवहारयोग्यत्वमावरणस्य स्वरूपमिति निरूपितं भवति ।

इत्यावरणपदार्थनिर्णयः ।

अथाज्ञानशब्दे प्रविष्टस्य नञ्शब्दस्यार्थः

नन्वज्ञानमित्यत्र[१] नञो यद्यभावोऽर्थः तदा ज्ञानाभाव इति

---

व्यवहार होने से जो ऐसा नहीं है, वह ऐसा भी नहीं है, जैसे घट सत् है और प्रकाशित होता है । 'अस्ति, प्रकाशते' इस व्यवहार के लिए पुष्कल कारण-सामग्री नहीं है, यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि नित्यसिद्ध स्वयंप्रकाश चैतन्य से भिन्न—अतिरिक्त—सामग्री की अपेक्षा ब्रह्म के 'अस्ति, प्रकाशते' व्यवहार के विषय में नहीं है । यह आत्मा घट-पट आदि की भाँति जड़ नहीं है, जो इन्द्रिय से संयोग और आलोकादि की अपेक्षा करे । 'नास्ति, न प्रकाशते' (नहीं है, प्रकाशित नहीं होता है) व्यवहार के आवरण से दूसरे कारण से सिद्ध न होने पर

---

१. नन्वज्ञानमिति — भेदाभेदवादी भास्करः शङ्कते— तत् सादृश्यमभावश्च तदन्यत्वं तदल्पता । अप्राशस्त्यं विरोधश्च नञर्थाः षट् प्रकीर्त्तिताः ।

अब्राह्मणः, अपापम्, अनश्वः, अनुदरा कन्या, अपशवः शूकरादयः, अधर्म इत्यादीनि क्रमश उदाहरणानि । तत्सादृश्यात्पत्वाप्राशस्त्यरूपस्य नञर्थस्य ग्रहणेऽपि अज्ञानमित्यत्र ज्ञानत्वेन सादृश्यं बाध्यत्वेनाल्पत्वाप्राशस्त्यमादाय भ्रान्तिज्ञानस्यैव ग्रहणमिति त्रयाणामेव नञर्थानां ग्रहणं कृतम् ।

एव मज्ञानशब्दव्युत्पत्त्या गृहीतानां ज्ञानाभावभ्रन्तिज्ञानतत्संस्काराणामेव ब्रह्मतत्त्वावभासप्रतिबन्धकत्वमङ्गीकृत्य तैरेव नास्ति ब्रह्म न प्रकाशत इत्यादिव्यवहार उपपद्यताम् भावरूपाज्ञानावरणं व्यर्थमिति चेन्न । सुषुप्त्यादौ ब्रह्मतत्त्वानवभासासिद्धेः । न तावत् स्वतोऽनवभासः, ब्रह्मणः स्वप्रकाशत्वात् । न वा द्रष्टृजीवाद् ब्रह्मणो भिन्नत्वात् तदनवभासः देवदत्तादेरिव पुरुषान्तरस्य, जीवब्रह्मणोरभेदश्रवणात् । न च भ्रान्तिज्ञानाद् अनवभासः, सुषुप्तौ तंस्य लुप्तत्वात् । न वा तत् संस्कारात् संस्कारस्य तत्त्वावभासाप्रतिबन्धकत्वात् । न च ज्ञानाभावादेवानवभासः । स्वरूपज्ञानस्य ब्रह्मरूपस्य नित्यत्वाद् अनपायात् । अन्यज्ञानाभावस्य

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**स्याद्, विरोध्यर्थत्वे च भ्रान्तिज्ञानम्, अन्यार्थत्वे च भ्रान्ति-संस्कारः; तथा च ज्ञानाभावभ्रान्तिज्ञानतत्संस्कारा एवाऽज्ञाना-भिधानास्त एव ब्रह्मतत्त्वावभासं प्रतिबध्योक्तव्यवहारं जनयिष्यन्ति**

---

वह अन्यथा सिद्ध है, यह कहना उचित नहीं है । इस (हमारे सम्मत भावरूप आवरण) के सिवा निरवयव सर्वगत आत्मा में दूसरे मूर्तद्रव्य से किया गया आवरण किसी प्रकार भी सम्पन्न नहीं हो सकता—इस प्रकार अनुमान से सिद्ध भावरूप आवरण का अपलाप करना साहसमात्र होगा । यदि स्वरूपनिरूपण का दुराग्रह ही हो, तो सुनिये वह भी कहते हैं—परमात्मा में 'अस्ति, प्रकाशते' इस तरह की व्यवहार योग्यता के रहते भी उसका 'नास्ति, न प्रकाशते' इस विपरीत व्यवहार के योग्य हो जाना ही आवरण का स्वरूप है ।

अब अज्ञानकृत भावरूप आवरण का प्रयोजन दिखलाने के लिए शङ्का करते हैं—'अज्ञान' पद 'न' और 'ज्ञान' दो पदों के समास से बना है । इसमें 'नञ्' का अर्थ यदि अभाव माना जाय, तो 'ज्ञानाभाव' ऐसा अर्थ होगा । यदि विरोधी अर्थ माना जाय, तो ज्ञानविरोधी—भ्रन्तिज्ञान—अर्थ होगा और भेद अर्थ माना जाय, तो ज्ञान का भेद—भ्रान्तिजनक संस्कार अज्ञान का अर्थ होगा । अब इस प्रकार ज्ञानाभाव, भ्रमज्ञान और उसका जनक संस्कार ये तीन अज्ञान पद के अर्थ

---

ब्रह्मतत्त्वानवभासाक्षमत्वात् । न च कर्माणि = तत् संस्काराः एव प्रतिबन्धकम् । तैः सर्वचैतन्यप्रतिबन्धे तान्येवाधिष्ठानाभावान्न सिध्येयुः स्वसाधकाशंचैतन्यं विहायान्यांशप्रति बन्धकत्वे प्रमाणाभावात्; अर्द्धजरतीयत्वप्रसङ्गाच्च । तस्माद् सुषुप्त्यादौ ब्रह्मतत्त्वानव-भाससिद्धये भावाज्ञानावरणं मन्तव्यम् । अहमज्ञ इत्यादिप्रत्ययानुरोधाद् भावरूपाज्ञानवरण-साधकांशंविधयान्यां शावरणस्य कल्पनाया आवश्यकत्वात् नार्द्धिजरतीयत्वदोषः सिद्धान्ते इति भावः कर्मणां संस्काररूपत्वाच्य न प्रतिबन्धकत्वम् । अत एव, "समाननामरूपत्वाच्चावृत्ता वप्यविरोधो दर्शनात् स्मृतेश्चेति (१-३-३०)' सूत्रे समाननामरूपत्वादिति प्रतीकमादाय भामत्यां वाचस्पतिमिश्रैरुक्तम् —

"यद्यपि महाप्रलयसमये नान्तःकरणादयः समुदाचरद्वृत्तयः सन्ति । तथापि स्वकारणेऽनिर्वाच्याविद्यां लीनाः सूक्ष्मेण शक्तिरूपेण कर्मविक्षेपकाविद्यावासनाभिः सहावतिष्ठन्ते । तथा च स्मृतिः— आसीदिदं तमोभूतमप्रज्ञातमलक्षणम् । अप्रतर्क्यमविज्ञेयं प्रसुप्तमिव सर्वतः इति । ते चावधिं प्राप्य परमेश्वरेच्छाप्रचोदिता यथा कूर्मदेहे निलीनान्यङ्गानि ततो निःसरन्ति । यथा वा वर्षापाये प्राप्तमृदभावानि मण्डूकशरीराणि तद्वासनावासिततया घनाघनासारसुहितानि (घनाघनो निविडोमेघः तस्यासारः सततधारावर्षः, तेन सुहितानि वृंहितानि) पुनर्मण्डूकदेहभावमनुभवन्ति, तथा पूर्ववासनावशात् पूर्व समाननामरूपाण्युत्पद्यन्ते" (भा. पृ. ३३४) एतत् साम्येन स्वापावस्थानेऽपि तथा बोध्यम् । एवञ्च सुषुप्त्यादौ सवासन-भावरूपानिर्वाच्याविद्यावशादेव ब्रह्मतत्त्वानवभास इति मन्तव्या तादृश्यविद्या ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

किमनेन भावरूपावरणकल्पनेनेति चेत्, मैवम्; सुषुप्त्यादौ ब्रह्मतत्त्वानवभासस्यानन्यथासिद्धत्वात् । तथा हि—किं तत्र ब्रह्मतत्त्वस्य स्वत एवाऽनवभासः किं वा पुरुषान्तरसंवेदनवद् द्रष्टुर्जीवाद् ब्रह्मतत्त्वस्य भिन्नत्वेन, उत प्रतिबन्धवशात्? नाऽऽद्यः, ब्रह्मणः स्वप्रकाशत्वात् । न द्वितीयः, तत्त्वमसीत्येकत्वश्रुतेः । तृतीये किं भ्रान्तिज्ञानात् प्रतिबन्ध उत तत्संस्काराद् अथवा ज्ञानाभावाद् आहोस्वित् कर्मवशात् ? नाऽऽद्यः; सुषुप्त्यादौ मिथ्याज्ञानस्याऽपि लुप्तत्वात् । न द्वितीयः, रजतभ्रमसंस्कारस्य शुक्तितत्त्वावभासप्रतिबन्धकत्वादर्शनात् । तृतीये तु

---

होंगे । ये ही तीनों ब्रह्मतत्त्व के 'अस्ति, प्रकाशते' इस पूर्वोक्त अवभास को रोक कर निर्दिष्ट 'नास्ति न प्रकाशते' व्यवहार को उत्पन्न कर देंगे, फिर ज्ञानकृत भावरूप आवरण की कल्पना करने में क्या प्रयोजन है ? उत्तर देते हैं—ऐसा नहीं है । यदि भावरूप आवरण न माना जाय, तो सुषुप्त पुरुष में तादृश ब्रह्मतत्त्व का अनवभास कैसे उपपन्न होगा ! [पञ्चपादिका में मूल पाठ 'सुषुप्ति' मिलता है । अतः सुषुप्ति अवस्था में अर्थ करना चाहिए । हमारे मत में तो अज्ञान सुषुप्ति अवस्था में अहङ्कारादि विक्षेप को संस्कार मात्र से शेष रखकर स्थित रहता है, पुनः अदृष्टवश जागरादि अवस्थाओं में विक्षेप का प्रादुर्भाव करता है, सुषुप्ति में स्थित अज्ञान ही सुषुप्ति में अशनायाद्यतीत ब्रह्मतत्त्व का अवभास रोकता है ।] सुषुप्ति में ब्रह्मतत्त्वानवभास की अन्यथासिद्धि का अभाव दिखाते हैं—क्या सुषुप्ति में ब्रह्मतत्त्व का स्वयं अवभास नहीं होता ? अथवा जैसे दो पुरुषों में भेद होने से पुरुषान्तर का ज्ञान पुरुषान्तर को नहीं हो पाता, वैसे ही द्रष्टृरूप जीव और ब्रह्मतत्त्व के भिन्न होने से अवभास है क्या ? या अन्य किसी दूसरे प्रतिबन्ध के कारण अनवभास है ? प्रथम पक्ष माना नहीं जा सकता, क्योंकि ब्रह्म स्वयंप्रकाश है उसका स्वतः अनवभास कैसे होगा ? दूसरा पक्ष—जीव और ब्रह्म का भेद कहना—भी नहीं बनता, क्योंकि 'तत्त्वमसि' (वह तू है) इत्यादि श्रुतिवाक्यों से एकत्व सिद्ध है । तीसरा पक्ष भी उचित नहीं है, क्योंकि उस तृतीय पक्ष में क्या भ्रान्तिज्ञान से प्रतिबन्ध है ? अथवा उसके संस्कार से या ज्ञान के अभाव से अथवा कर्मवश प्रतिबन्ध है ? पहला पक्ष नहीं कह सकते, क्योंकि सुषुप्ति आदि में मिथ्याज्ञान—भ्रम—भी नहीं रहता है । दूसरा पक्ष भी नहीं हो सकता, क्योंकि रजतभ्रमसंस्कार शुक्तितत्त्व के अव-

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**न तावत् स्वरूपज्ञानस्य नित्यस्याऽभावः सम्भवति । अन्यज्ञानाभावस्तु न स्वयंप्रकाशब्रह्मतत्त्वावभासप्रतिबन्धक्षमः । अन्यथा मुक्तावपि प्रतिबन्धप्रसङ्गात् । चतुर्थेऽपि किं कर्माणि चैतन्यमखिलमपि प्रतिबध्नन्ति उत स्वावभासकांशं विहाय । आद्ये साधकाभावात् कर्माणि नैव सिध्येयुः । न द्वितीयः, अप्रामाणिकार्द्धजरतीयत्वप्रसङ्गात् । न च भावरूपावरणेऽपि**

---

भास का प्रतिबन्धक नहीं देखा जाता है । इससे प्रपञ्चभ्रम के संस्कार के रहने पर भी ब्रह्मतत्त्वावभास का प्रतिबन्ध नहीं हो सकता है । तृतीय पक्ष का भी सम्भव नहीं है, क्योंकि स्वरूपभूत ज्ञान नित्य है, अतः उसका अभाव नहीं हो सकता, इसलिए ज्ञानाभावशब्द से नित्यस्वरूप ज्ञान का अभाव तो कह नहीं सकते, अतः परिशेषात् अन्य ज्ञान का अभाव कहना होगा, परन्तु वह स्वयंप्रकाश ब्रह्मतत्त्व के अवभास का प्रतिबन्ध नहीं कर सकता है, अन्यथा सुषुप्ति आदि में ही नहीं, बल्कि मुक्ति दशा में भी ब्रह्मतत्त्वावभास का प्रतिबन्ध हो जायेगा । चतुर्थपक्ष भी नहीं बनेगा, क्योंकि क्या कर्म सम्पूर्ण चैतन्य का प्रतिबन्ध कर देते हैं ? या अपने को (कर्मों को) प्रकाशित करने वाले अंश को छोड़कर शेष अंश का प्रतिबन्ध करते हैं ? पहला पक्ष नहीं बन सकता, क्योंकि सम्पूर्ण चैतन्य का प्रतिबन्ध हो जाने पर कोई भी अपना (कर्मों का) साधक ही नहीं रह जायेगा । इस दशा में कर्म ही सिद्ध न होंगे । कुछ अंश को प्रतिबद्ध करते हैं, ऐसा द्वितीय विकल्प भी नहीं हो सकता, क्योंकि अप्रामाणिक अर्द्धजरतीयत्व प्रसक्त होगा । [आशय यह है कि कर्मपद से यागादि स्थूलरूप क्रियाकलाप लेना तो सुषुप्ति में सम्भव नहीं है, इसलिए यागादि का सूक्ष्मरूप (अदृष्टादि) ही लेना होगा, वह निराश्रय नहीं रहेगा, किन्तु आत्मा का आश्रयण करके ही रहेगा, तब स्व स्वाश्रयीभूत का प्रतिबन्ध कैसे कर सकेगा ? और सुषुप्ति में अदृष्ट भी तो संस्कार रूप से ही रहेगा । जैसे रजतादि का संस्कार अधिष्ठानतत्त्वावभास का प्रतिबन्धक नहीं होता, वैसे ही संस्काररूप कर्म भी प्रतिबन्धक नहीं हो सकते । इस आशय को आगे ग्रन्थकार अनुमान द्वारा सिद्ध करेंगे । यदि अंशतः प्रतिबन्ध 'तुष्यतु दुर्जनन्याय' से माना भी जाय, तो अर्द्धजरतीयता उपस्थित ही है । इसलिए भावरूप आवरण ही सुषुप्ति आदि में ब्रह्मतत्त्व के अवभास का प्रतिबन्ध करता है । इस प्रतिबन्ध की सिद्धि के लिए भावरूप आवरण मानना सप्रयोजन है ] ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**तुल्यौ विकल्पदोषाविति वाच्यम्, स्वावभासकांशपरित्यागस्याऽर्द्धजरतीयस्याऽप्यहमज्ञ इत्यपरोक्षानुभवान्यथानुपपत्त्या कल्प्यत्वात् । न च तथा कर्माण्यपरोक्षाण्यनुभूयन्ते । यद्यपि तत्र परोक्षानुभव एव कल्पकः स्यात्, तथाऽपि कर्माणि न प्रतिबन्धकानि, संस्काररूपत्वाद्, रजतभ्रान्तिसंस्कारवत् ।**

**ननु 'ज्ञानमावृत्त्य तु तमः प्रमादे सञ्जयत्युत' इति स्मरणात् तमोगुण एव प्रतिबन्धकः स्यादिति चेत्, न; तस्य ब्रह्मज्ञाना-**

---

शङ्का—भावरूप आवरण मानने पर भी उक्त दोनों विकल्पों का प्रसङ्ग है अर्थात् स्वाश्रय को सर्वांश से आवृत करने पर स्वयंसिद्ध नहीं हो सकेगा और अंशतः आवृत करने से वही अर्द्धजरतीयता बनी है ।

उत्तर—भावरूप अज्ञानपक्ष में यह दोष देना ठीक नहीं है, क्योंकि अपने साधक अंश का त्याग कर इतर अंश का प्रतिबन्ध करने में 'अहमज्ञः' (मैं अज्ञानी हूँ) इस प्रत्यक्ष अनुभव की अन्यथा अनुपपत्तिरूप प्रमाण से अर्द्धजरतीय की कल्पना ठीक ही है । [आशय यह है कि 'मैं अज्ञानी हूँ' इस प्रत्यक्ष प्रतीति में अज्ञान और आश्रय दोनों प्रतीत होता हैं । अज्ञान यदि आश्रय का आवरण करता है, तो आश्रय के आवृत होते से जब स्वयं वह असिद्ध होगा, तब 'अहमज्ञः' यह प्रतीति कैसे बनेगी, परन्तु यह प्रतीति अवश्य होती है; अतः उसकी उपपत्ति के लिए मानना ही पड़ेगा कि स्वसाधक अंश का आवरण नहीं करता है । इस अवस्था में उक्त प्रतीति की अन्यथा अनुपपत्ति से उक्त अर्द्धजरतीय की कल्पना ठीक ही है] । कर्म से प्रतिबन्ध मानने वाला ऐसा नहीं कह सकता, क्योंकि कर्म उक्त प्रतीति के विषय के समान प्रत्यक्ष नहीं है । यद्यपि कर्मों का परोक्षानुभव भी तो अन्यथा अनुपपन्न है, अतः वही कल्पक हो जायेगा, तथापि कर्म प्रतिबन्धक नहीं हो सकते, संस्काररूप होने से, रजतसंस्कार के समान, इस अनुमान से संस्काररूप कर्म प्रतिबन्धक नहीं हो सकते हैं ।

प्रतिपक्षी पुनः शङ्का करता है कि 'ज्ञानमावृत्य तु तमः प्रमादे सञ्जयत्युत' (तम निद्रा, आलस्य आदि द्वारा ज्ञान को आवृत कर पुरुष को कर्तव्य के अकरण में प्रेरित करता है) इस भगवद्गीता के वचन को प्रमाण मान कर सुषुप्ति आदि अवस्थाओं में तम ही ब्रह्मतत्त्वावभास का प्रतिबन्धक होगा, अतिरिक्त आवरण कारक अज्ञान मानने की क्या आवश्यकता है ? उत्तर देते हैं—ऐसा नहीं कहना

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized by eGangotri Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**दनिवृत्तावनिर्मोक्षप्रसङ्गात् । निवृत्तौ तु तस्यैव भावरूपावरणत्वान्नाममात्रे विवादः स्यात् । तस्माद्भेदाभेदवादिनाऽपि सुषुप्तौ ज्ञानाभाव एव ब्रह्मतत्त्वानवभासहेतुरित्यमुं दुराग्रहं परित्यज्य भावरूपाज्ञानमेवाऽङ्गीकर्त्तव्यम् ।**

---

चाहिए, क्योंकि यदि ब्रह्मज्ञान से उसकी निवृत्ति नहीं होती, तो मोक्ष ही सिद्ध नहीं होगा । यदि उसकी निवृत्ति मानते हैं, तो भावरूप आवरण अज्ञान ही हुआ, केवल नाममात्र से झगड़ना रहा । [आशय यह है कि तम को नित्य प्रतिबन्धक मानने से ब्रह्मज्ञान होगा ही नहीं, क्योंकि प्रतिबन्धक का नाश होने पर ही प्रतिबध्य का उदय होता है । जब तक घटादिविषयप्रतिभास का प्रतिबन्धक अन्धकार होगा, तब तक प्रतिभास नहीं होगा । प्रकाश से प्रतिबन्धक अन्धकार के दूर रहने पर ही घट का प्रतिभास होगा, अतः तम को अनिवर्त्य मानने से अनिर्मोक्ष प्रसङ्ग होगा । यदि इस दोष के परिहार की इच्छा से उसे ज्ञाननिवर्त्य मानते हो, तो लोकशास्त्रसिद्ध 'ज्ञान से अज्ञानरूप आवरण ही निवृत्त होता है' इस नियम का त्याग कर नवीन नामकरण का प्रयास करना व्यर्थ है, अतः उक्त

---

१. यच्च तदीयमिति — अयं भावः । भास्करः सर्वत्र भेदाभेदौ अङ्गीकरोति न तु भाट्टवत् जातिव्यक्तिकार्यकारणगुणगुणिविशेषणविशेष्यावयवावयविस्थलेषु पञ्चस्वेव । भास्करमते अग्रहणं (ज्ञानाभावः) मिथ्याज्ञानं (भ्रान्तिः) तत्संस्कारश्चैतेभ्यो अन्यत् संसारबीजभूतमज्ञानं भावरूपाध्याख्यं नास्ति । भ्रान्तिज्ञानमेवाज्ञानम् ।

अस्य मतस्य सुषुप्त्यादौ ब्रह्मतत्त्वानवभासान्यथानुपपत्त्या खण्डनं कृत्वा तत्र भावरूपमज्ञानं पूर्वमनुपदमेव साधितम् । इदानीं जाग्रत्स्वप्नयोरिति ब्रह्मतत्त्वानवभासान्यथानुपपत्त्या भावरूपाज्ञानं साधयितुं भ्रान्तिज्ञानादेव तत्त्वानवबोध इति तन्मतं निराकरोति । अहं मनुष्य इति भ्रान्तिरिति भास्करः शुक्तिरजतादिवद्, न भ्रान्तिरपि तु खण्डो गौः मुण्डो गौरित्यादिवत् प्रमैवेति सिद्धान्तिनः । अङ्गेन विकलो गौः खण्डः । विषाणविहीनश्च मुण्ड इति व्यपदिश्यते । सिद्धान्तमतम् अहं मनुष्य इत्यादि विमतं ज्ञानं प्रमाणं, भिन्नाभिन्नविषयत्वात्, खण्डो गौरित्यादिप्रत्ययवदिति ।

तत्र भास्करः विमतमप्रमाणं निषिध्यमानविषयत्वाद् इदं रजतमिति प्रत्ययवद् नाहं मनुष्योऽपि तु ब्रह्माहमिति प्रत्यये नाहं मनुष्य इति ज्ञानविषयस्य बाधाद् भ्रमत्वमेवेति । आत्मनि

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**यच्च तदीयं[१] दुराग्रहान्तरं जाग्रत्स्वप्नयोरहं मनुष्य इति भ्रान्तिरेव ब्रह्मतत्त्वानवभासहेतुरिति, तदप्यसत्; तन्मते भ्रान्तेरस्या दुर्भणत्वात् । यथैव खण्डो गौर्मुण्डो गौरित्यत्रोभयसामानाधिकरण्येन गोत्वजातेरेकस्या एवोभाभ्यामपि व्यक्तिभ्यां सह भेदाभेदौ प्रमाणिकावेव स्वीक्रियेते तथैवाऽहं मनुष्योऽहं**

---

स्मृति में भी 'तमः' शब्द अज्ञान का पर्याय ही है, पदार्थान्तर नहीं है ।] इस पूर्वोक्त शास्त्रार्थ से सिद्ध हुआ कि भेदाऽभेदवादी भास्कर को भी 'सुषुप्ति में ज्ञानाभाव ही ब्रह्मतत्त्व का अवभास न होने में कारण है' अपने इस दुराग्रह को छोड़कर भावरूप अज्ञान मानना ही पड़ेगा ।

उस भेदाऽभेदवादी 'भास्कर' का जो यह दूसरा दुराग्रह है—जाग्रत् और स्वप्न इन दोनों अवस्थाओं में 'अहं मनुष्यः' (मैं मनुष्य हूँ) यह भ्रमप्रतीति ही ब्रह्मतत्त्व के अनवभास का कारण है, यह बिलकुल तुच्छ है, क्योंकि उसके मत में 'अहं मनुष्यः' यह प्रतीति भ्रम है, ऐसा सिद्ध नहीं हो सकता । जैसे 'खण्डो गौ, मुण्डो गौः' (गाय खण्ड है, गाय मुण्ड है) इस प्रतीति में खण्ड और मुण्ड दोनों का सामानाधिकरण्य देखने से एक ही गोत्व जाति का खण्ड और मुण्ड दोनों व्यक्तियों के साथ प्रामाणिक ही भेद और अभेद माने जाते हैं, वैसे ही 'अहं मनुष्यः' 'अहं

---

प्रतिपन्नं मनुष्यत्वमेव भ्रान्तिज्ञानविषयः तस्योत्तरप्रत्ययेन बाधाद् भ्रमत्वमिति भावः । खण्डो गौरित्यादौ तु विषयस्य गोत्वोपाधौ प्रतिपन्नस्य खण्डत्वमुण्डत्वस्य बाधाभावान्न भ्रमत्वमिति वदति । तन्न, गोत्वोपाधौ प्रतिपन्ने खण्डे नायं खण्डोऽपि तु मुण्ड इति समान एव गोत्वोपाधौ खण्डस्य बाधाद् अयमपि प्रत्ययः भ्रम एव स्यात् । तथा च खण्डे गौरित्यादिप्रत्ययोऽपि निषिध्यमानविषयत्वाद् भ्रम एव इदं रजतमिति प्रत्ययवत् । न च खण्डे मुण्डो निषिध्यते न गोत्वोपाधाविति वाच्यम्, तस्य तत्र प्रसक्तेरभवात् । गोत्वे उपाधावेव उभयोः प्रतिपन्नत्वात् ।

ननु खण्डव्यक्तिसम्बद्धतया प्रतिपन्नोपाधौ गोत्वे न खण्डो निषिध्यतेऽपि तु मुण्डव्यक्तिसम्बद्धतया प्रतिपन्नोपाधौ गोत्वे खण्डो निषिध्यते । तथा च मुण्डव्यक्त्यवच्छिन्ने गोत्वे खण्डव्यक्तिनिषेधात्मको नायं खण्ड इत्यादिप्रत्ययो भ्रम एवेति चेत्, न, प्रकृतेऽपि मनुष्यत्वाविच्छिन्ने आत्मन्युपाधौ न मनुष्यत्वं निषेध्यतेऽपि तु ब्रह्मत्वावच्छिन्न आत्मन्युपाधाविति । तथा अहं मनुष्य इति प्रतीतिरपि न भ्रमः । तुल्ययुक्त्या खण्डो गौरित्यस्यापि भ्रमत्वापाताद् इति भावः ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ब्रह्मेति चैकस्य जीवस्य शरीरब्रह्माभ्यामुभाभ्यामपि सह भेदाभेदौ प्रामाणिकावेव किं नाऽङ्गीक्रियेते ? तथा चाऽहं मनुष्य इति देहात्मनोरभेदप्रत्ययोऽपि प्रामाणिक एव स्यात्, न तु भ्रान्तिः ।

'नाऽहं मनुष्यः, किन्तु ब्रह्म' इत्ययं शास्त्रीयनिषेधोऽपि 'नाऽयं खण्डो गौः, किन्तु मुण्डः' इतिवदुपपद्यते । अथोच्येत प्रतिपन्नेदन्तोपाधौ यथा 'नेदं रजतम्' इति निषेधः तथा प्रतिपन्नात्मोपाधौ 'नाऽहं मनुष्यः' इति मनुष्यत्वस्य निषेधात् मनुष्यत्वप्रतीतिरात्मनि भ्रान्तिरिति, तन्न; तथा सति खण्डो गौरिति खण्डाकारेण प्रतिपन्ने गोत्वोपाधौ पश्चान्नायं खण्ड

---

ब्रह्म' इस प्रतीति से एक जीव का मनुष्यपदवाच्य शरीर और ब्रह्म दोनों के साथ भी भेद और अभेद प्रामाणिक ही क्यों न माने जाँय, अतः इस प्रतीति को भेदाऽभेदवादी भ्रम नहीं कह सकता । 'अहं मनुष्यः' (मैं मनुष्य हूँ) इस प्रकार देह और आत्मा का अभेदज्ञान भी प्रामाणिक ही होगा, भ्रमात्मक नहीं ।

जैसे 'नेदं रजतम्' इस निषेध से 'इदं रजतम्' यह भ्रान्ति है, वैसे ही 'नाहं मनुष्यः' इस शास्त्रीय निषेध से 'अहं मनुष्यः' यह प्रतीति भी भ्रमात्मक ही सिद्ध होगी, यह शङ्का भी युक्त नहीं है, क्योंकि 'मैं मनुष्य नहीं हूँ, किन्तु ब्रह्म हूँ' यह शास्त्रीय निषेध भी जैसे 'यह गाय खण्ड नहीं है, किन्तु मुण्ड है' इस प्रतीति की उपपत्ति होती है, वैसे ही इसकी भी उपपत्ति हो जायेगी । [सामान्यतः निषेध पूर्वप्रतीति में भ्रमत्व का साधक नहीं है, किन्तु स्वसमानाधिकरणनिषेध पूर्वप्रतीति में भ्रमत्व का साधक है; इस अभिप्राय से शङ्का करते हैं]—जैसे इदम् पदार्थ में ही तो अभेदेन रजत प्रतीत होता है और उसी इदन्तारूप उपाधि में उसका निषेध किया जाता है, इससे 'इदं रजतम्' यह पूर्वप्रतीति भ्रमात्मिका मानी जाती है, वैसे ही आत्मा में देहसामानाधिकरण्य की प्रतीति है और शास्त्र से उस आत्मारूप उपाधि में ही मनुष्यत्व का निषेध किया जाता है, अतः इससे 'अहं मनुष्यः' (मैं मनुष्य हूँ) यह आत्मा में मनुष्यत्व की पूर्वप्रतीति भ्रमात्मिका है । उक्त व्याप्ति में भी व्यभिचार देखकर उत्तर देते हैं—ऐसा कहना ठीक नहीं है, क्योंकि 'खण्डो गौ' इस प्रतीति से खण्डाकार से प्रतिपन्न गोत्वरूप उपाधि में पश्चात् 'नाऽयं खण्डो गोः' (यह खण्ड गौ नहीं है) इस निषेध से पूर्वकालिक खण्डप्रतीति भ्रमात्मक ही मानी जायेगी, पर मानी नहीं जाती; इससे उक्त व्याप्ति भी व्यभिचरित है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**इति निषेधात्खण्डप्रतीतेरपि भ्रान्तित्वप्रसङ्गात्। न च वाच्यं मुण्डे खण्डो निषिध्यते, न तु गोत्वोपाधाविति;मुण्डे खण्डस्याऽप्रसक्तत्वात्।ननु खण्डव्यक्त्यवच्छिन्नं गोत्वं प्रतिपन्नोपाधिः, न च तत्र खण्डो निषिध्यते, किन्तु मुण्डव्यक्त्यवच्छिन्ने गोत्वइतिचेत्, तर्हि प्रकृतेऽपि मनुष्यत्वावच्छिन्न आत्मा प्रतिपन्नोपाधिः । न च तत्र मनुष्यत्वं निषिध्यते, किन्तु ब्रह्मत्वावच्छिन्न आत्मनि । एवं सत्यनुगतेन गोत्वेन खण्डमुण्डव्यक्ती इवाऽनुगतेनाऽऽत्मना शरीरब्रह्मणी सम्बद्धे, ततः खण्डो गौरिति प्रत्ययवदहं मनुष्य इति प्रत्ययस्य प्रामाणिकत्वं दुर्वारम् ।**

**अथ तत्र व्यवहारानुच्छेदात्प्रामाण्यं तव, तत्प्रकृतेऽपि समानम्[१]।**

---

मुण्ड में खण्ड का निषेध किया जाता है, किन्तु खण्डाकार से प्रतिपन्न गोत्वरूप उपाधि में खण्ड का निषेध नहीं किया जाता; इससे व्यभिचार नहीं है, ऐसा भी कहना उचित नहीं है, क्योंकि मुण्ड में खण्ड की प्रसक्ति ही नहीं है, जिससे कि उसका उसमें निषेध किया जाय । 'खण्डो गौः' इसमें खण्डव्यक्त्यवच्छिन्न गोत्व प्रतिपन्न उपाधि (खण्डत्वाकार का समान अधिकरण) है, उसमें खण्ड का निषेध नहीं करते हैं, किन्तु मुण्डव्यक्त्यवच्छिन्न गोत्व में निषेध करते हैं, इससे भ्रम नहीं है; ऐसा यदि कहो, तो हम भी कह सकते हैं कि 'अहं मनुष्यः' इस प्रतीति में भी मनुष्यत्वावच्छिन्न आत्मा प्रतिपन्न उपाधि है, क्योंकि उसमें मनुष्यत्व का निषेध नहीं है, किन्तु ब्रह्मत्वाच्छिन्न आत्मा में निषेध है; इससे दोनों प्रतीतियाँ समान हैं । एक में भ्रमत्व और दूसरी में प्रमात्व कैसे उपपन्न होगा ! ऐसी दशा में इस प्रकार दोनों में अनुगत गोत्व के साथ खण्ड-मुण्ड व्यक्ति के तुल्य अनुगत आत्मा के साथ शरीर और ब्रह्म ये दोनों सम्बद्ध हैं, इससे 'खण्डो गौः' इस प्रतीति के समान 'अहं मनुष्यः' इस प्रतीति का भी प्रमात्मक होना दुर्वार होगा ।

'खण्डो गौः' इस प्रतीति में व्यवहारानुच्छेद है अर्थात् 'नायं खण्डो गौः' इस निषेध के अनन्तर भी गो में खण्डव्यवहार देखा जाता है और 'अहं मनुष्यः' इस व्यवहार का ब्रह्मसाक्षात्कार होने पर 'नाहं मनुष्यः' इस निषेध के अनन्तर आत्मा में बाध देखा जाता है; अतः 'अहं मनुष्यः' इस प्रतीति को भ्रम कहते हैं, इस प्रकार व्यवहार का अनुच्छेद तो 'मैं मनुष्य हूँ' इस प्रतीति में भी समान है, [क्योंकि ब्रह्मज्ञान होने पर भी जीवन्मुक्त अवस्था में प्रारब्धवश 'अहं मनुष्यः' इस प्रकार आत्मा में मनुष्यत्व का व्यवहार देखा ही जाता है] । तुम्हारे मत में मोक्षदशा में

---

१. अहं मनुष्य इत्यादिव्यवहारस्य तत्त्वज्ञाने जातेऽपि जीवन्मुक्तावनुवृत्तेरिति भावः ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**त्वन्मते मोक्षावस्थायामपि सर्वोपादानकारणभूतेन ब्रह्मणा सर्वज्ञेनाऽभिन्नस्य जीवस्य सर्वात्मतया सर्वशरीरेन्द्रियाद्यभिमानव्यवहारानुच्छेदात्[१] ।**

**जातिव्यक्तिकार्यकारणगुणगुणिविशेषणविशेष्याऽवयवावयविसम्बन्धानां भेदाभेदप्रयोजकानां पञ्चानामप्यभावाद्देहात्मनोरभेदो भ्रान्तिरिति चेत्; मैवम्; पञ्चानामपि सम्भूय प्रयोजकत्वं तावद्व्यभिचारदर्शनादयुक्तम् । एकैकस्य प्रयोजकत्वे तु प्रयोजक-**

---

भी सब प्रपञ्च का उपादान कारण सर्वज्ञ ब्रह्म से अभिन्न जीव का सर्वात्म होने से सब शरीरेन्द्रियादि में आत्माभिमान का उच्छेद नहीं होता है, हम वेदान्तियों के मत में प्रपञ्च अविद्यात्मक है, अविद्या के नष्ट होने से सब व्यवहार का उच्छेद होना सम्भव है; परन्तु आप के मत में तो सब प्रपञ्च सत्य है । उसका उच्छेद नहीं होगा, प्रत्युत जीवित अवस्था में तो अपने एक ही शरीरेन्द्रिय का अभिमान था, अब तो मोक्षदक्षा में सर्वात्म होने से सब शरीरेन्द्रियादि का अभिमान हो जायेगा, तब भला व्यवहार के उच्छेद का कैसे सम्भव है ?

जाति और व्यक्ति (खण्ड गौ ओर मुण्ड गौ) कार्य और कारण (सुवर्ण और कुण्डल) गुण और गुणी (नील और घट) विशेषण और विशेष्य (दण्डी और पुरुष) अवयव और अवयवी (शरीर और हाथ) ये पाँच ही सम्बन्ध भेदाऽभेद के प्रति प्रयोजक माने गये हैं । 'मैं मनुष्य हूँ' इस प्रत्यय में इनमें से कोई भी नहीं है । जातिव्यक्तिसम्बन्ध भी नहीं कह सकते, क्योंकि शरीर और आत्मा दोनों द्रव्य ही हैं । कार्यकारणभाव भी उपपन्न नहीं है, क्योंकि शरीर पाञ्चभौतिक है, आत्मा का कार्य ही नहीं है । दोनों के द्रव्य होने के कारण गुणगुणिभाव भी नहीं कह सकते । जैसे दण्ड का वैशिष्ट्य चैत्रादि पुरुष के अधीन है, वैसे देह का वैशिष्ट्य आत्मा के अधीन नहीं है, अतएव विशेष्यविशेषणभाव भी नहीं कह सकते । आत्मा के निरवयव द्रव्य होने से अवयवावयविभाव सम्बन्ध भी नहीं हो सकता । अतः मानना होगा कि 'अहं मनुष्यः' यह प्रतीति भ्रमात्मिका है । उत्तर देते हैं कि यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि पाँचों को मिलाकर भेदाऽभेद का प्रयोजन मानना तो व्यभिचार दिखाई देने से अयुक्त है, क्योंकि पाँचों का मिलाव कहीं भी नहीं दिखाई देता । यदि एक-एक को अलग-अलग प्रयोजक मानते हैं, तो प्रयोजकबाहुल्यप्रयुक्त गौरव का तो आपने स्वीकार कर ही

---

१. व्यवहारानुच्छेदात् — प्रपञ्चसत्यत्ववादिनस्तव मते मोक्षे ब्रह्मीभूतस्य जीवस्य सर्वात्मतया सर्वशरीराभिमानित्वेन अहं मनुष्य इत्यादिव्यवहारानुच्छेदात् तस्याप्यभ्रान्तत्वमिति भावः ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**बाहुल्यगौरवस्य त्वयैवाङ्गीकृतत्वात् शरीरशरीरिसम्बन्धोऽपि प्रयोजकः किं न स्यात् । एतस्याऽप्रयोजकत्वे तथैवान्येषामपि तदापादयितुं शक्यमिति न क्वाऽपि भेदाभेदौ सिध्येताम् । अथाऽतिप्रसङ्गभिया पञ्चस्वेव निर्बन्धः, तर्हि शरीरात्मनोः कार्यकारणभावोऽस्तु । ब्रह्मगतकारणत्वस्यात्मनि चेतनत्व-साम्येनोपचरितुं शक्यत्वात् ।**

---

लिया, तब शरीरशरीरिभाव भी भेदाऽभेद का प्रयोजक क्यों न माना जाय ? यदि कहो कि शरीरशरीरिभाव सम्बन्ध भेदाऽभेद का प्रयोजक नहीं है, तो अन्य जाति व्यक्ति आदि सम्बन्ध भी तुल्यन्याय से अप्रयोजकत्व के आपादक हो सकते हैं, ऐसी दशा में कहीं भी भेदाऽभेद सिद्ध नहीं होगा । [आशय यह है कि खण्ड गौ, नील घट इत्यादि सामानाधिकरण्य प्रतीति से जैसे उक्त सम्बन्ध भेदाऽभेद के प्रयोजक माने गये हैं, वैसे ही सामानाधिकरण्यप्रतीति 'मैं मनुष्य हूँ' इसमें भी है, तब शरीरशरीरिभाव भी भेदाऽभेद का प्रयोजक क्यों न माना जाय ? यदि शरीरशरीरिभाव को मणिमन्त्रन्याय से प्रयोजक न मानते, तो तुल्यन्याय से पूर्वोक्त सम्बन्ध भी भेदाऽभेद का प्रयोजक न माना जायेगा । 'यह रजत है' इस प्रतीति के तुल्य 'मैं मनुष्य हूँ' यह प्रतीति नहीं है; क्योंकि आपके (सर्वत्र भेदाऽभेदवादी के) मत में मोक्षदशा तक शरीरेन्द्रियादि के भान का उच्छेद न होने से 'मैं मनुष्य हूँ' इस प्रतीति का उत्तर काल में कभी भी बाध नहीं होता । यदि गुणगुण्यादिसम्बन्ध भेदाऽभेद के प्रयोजक हैं, तो शरीरशरीरिभावरूप सम्बन्ध भी प्रयोजक है । यदि यह प्रयोजक नहीं है, तो गुणगुण्यादि भी नहीं हैं । इससे भेदाऽभेद की सिद्धि ही नहीं होगी और कहीं भेदाऽभेद मानते हैं, कहीं नहीं मानते, इससे 'सर्वत्र भेदाऽभेद है' इस अपने सिद्धान्त का विरोध भी होगा, इससे आप प्रतिज्ञाभ्रष्ट हो जायेंगे ।] यदि अतिप्रसङ्ग के भय से (मैं मनुष्य हूँ, इत्यादि प्रतीति में भी प्रामाणिक भेदाऽभेद के प्रसङ्ग के) उपरोक्त जातिव्यक्ति आदि पाँच ही सम्बन्धों के स्थलों में भेदाऽभेद प्रामाणिक हैं, अन्यत्र भ्रमात्मक ही हैं, ऐसा यदि कहो, तो 'मैं मनुष्य हूँ' इस प्रतीति में भी आपके मत में भेदाऽभेद प्रामाणिक हो सकता है, क्योंकि शरीर और आत्मा का कार्यकारणभाव सम्बन्ध है । चेतनत्व के सामान्य होने से ब्रह्मगत कारणत्व का जीवात्मा में आरोप किया जा सकता है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ननु मुख्यसम्बन्ध एव प्रयोजकः, तदभावादेवाहं मनुष्य इति प्रतीतिर्भ्रान्तिरिति चेत्, एवमपि भ्रान्तिर्नामाऽन्तःकरणपरिणामश्चेदात्माश्रयाऽविद्या न स्यात् । अन्तःकरणपरिणाम एवात्मन्यारोप्यत इति चेत्, तथाप्यन्यथाख्यातिवादिनस्तव मतेऽधिष्ठानारोप्ययोः संसर्गस्य[1] शून्यत्वादात्माविद्यासम्बन्धो न स्यात् । अथात्मपरिणामो भ्रान्तिरिति चेत्, न; आत्मनोऽपरिणामित्वात् । आत्मनोऽपरिणामित्वमस्माकमसिद्धमिति चेत्, सत्यम्; तथापि नित्यज्ञानगुणस्त्वयाऽऽत्मा स्वीक्रियते, तथा च तस्मिंस्तिष्ठत्येव ज्ञाने भ्रान्तित्वाकारपरिणामो वक्तव्यः । तच्च न युक्तम् । एकजातीयविशेषगुणद्वयस्याऽविनश्यदवस्थस्यैकस्मिन् द्रव्ये युगपत्सम-

---

मुख्य सम्बन्ध ही भेदाऽभेद का प्रयोजक है, गौणसम्बन्ध नहीं है, जीवात्मा तथा शरीर का कार्यकारणभाव गौण है, अतः भेदाऽभेद के प्रामाणिक न होने से 'मैं मनुष्य हूँ' यह प्रतीति भ्रम मानी जाती है, ऐसा यदि आपका कहना हो, तो समवायिकारण की मीमांसा करने पर उक्त प्रत्यय भ्रम नहीं हो सकेगा । भ्रान्ति 'भ्रमज्ञान' यदि अन्तःकरण का परिणाम माना जाय, तो अज्ञान को आत्माश्रयत्व नहीं बन सकेगा, जैसे तन्तुजन्य पट को मृदाश्रयत्व नहीं होता, वैसे ही अन्तःकरण परिणाम अविद्या आत्माश्रय नहीं कही जा सकती । यदि अन्तःकरण का परिणाम ही अज्ञान आत्मा में आरोपित किया जाता है, ऐसा माना जाय, तो आत्मा का और अज्ञान का सम्बन्ध नहीं बनेगा, क्योंकि अन्यथाख्याति (रजतादि के भ्रमस्थल में शुक्ति आदि अधिष्ठान में आरोप्य रजतादि का सम्बन्ध न रहते हुए सादृश्य से आपणस्थ रजत उपनीतभान से भासित होता है, ऐसा) मानने वाले आपके मत में अधिष्ठान और आरोप्य का सम्बन्ध ही नहीं माना गया है सर्वत्र ही भेदाऽभेदवादी आरोप मान भी नहीं सकता है, यह भी एक दूसरा दोष समझना चाहिए । उक्त दोष के कारण अन्तःकरणपरिणाम न मानकर आत्मा का ही परिणाम भ्रम ज्ञान को मानें, तो यह भी ठीक नहीं हैं; क्योंकि आत्मा का परिणाम ही नहीं हो सकता, वह तो अपरिणामी है । यदि वादी कहे कि आत्मा अपरिणामी हमारे मत में सिद्ध नहीं है, तो ठीक है, परन्तु आत्मा को आप नित्य ज्ञानरूपी गुणवाला मानते ही हैं, तब नित्य ज्ञान के रहते आत्मा का भ्रमाकार परिणाम कहना होगा; जो कभी सङ्गत नहीं हो सकता है । कारण कि एकजातीय दो विशेष गुणों का बिना एक दूसरे के

---

१. संसर्गस्य शून्यत्वात् — अन्यथाख्यातिवादिमते भुक्तिरेव अन्यथा रजतत्वेन ख्यायते । रजतत्वं सत्यमेव हट्टस्थादिरजते, पुरोवर्त्तिनि उपनीतम् । भासते इदमर्थपुरोवर्ती सत्य एव । तथापि शुक्तिरजतत्वयोः ससर्गस्तु नास्त्येव । अथापि प्रतीयते यदि स सम्बन्धोऽपि समवायोऽन्यत्रास्त्येवेति स्वीक्रियते तथापि शुक्तिरजतत्वयोस्तु सम्बन्धः शून्य एवेति भावः ।

२. एवजातीयति — योग्यविभुविशेषगुणानां स्वोत्तरवर्त्तिविशेषगुणनाश्यत्वनियमाद् विनश्यदवस्थस्य पूर्वविशेषगुणस्य उत्तरवर्त्तिगुणेन सहावस्थानेऽपि अविनश्यदवस्थस्य सहावस्थानं न सम्भवति ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**वायायोगात् । नहि पटे शौक्ल्यद्वयं युगपत्समवेतं दृश्यते । तस्मा-ज्जागरस्वप्नयोरप्यनाद्यनिर्वचनीयाज्ञानमेव ब्रह्मावरणमभ्युप-गन्तव्यम् ।**

**इति भावरूपावरणसिद्धिः ।**

अथ सम्बन्धस्य कल्पितत्वसाधनम्

**नन्वज्ञानेन सम्बन्धे सत्यात्मनोऽसङ्गत्वं भज्येतेति चेत्, न; सम्बन्धस्याऽप्यनादेरज्ञानवत्कल्पितस्य स्वकार्यवदसङ्गत्वा-भञ्जकत्वात् ।**

---

विनाश के एक ही अधिकरण में समवाय से रहना बन नहीं सकता । जैसे कि एक पट में एक साथ दो शुक्ल गुणों का समवाय नहीं होता है । [एकजातीय पद देने से एक ही आम्रफल में रूप, रस दो गुणों के अविरोध से युगपत् स्थिति का दृष्टान्त भी खण्डित हो गया । प्रकृत में एक आत्मा द्रव्य में नित्य ज्ञान के रहते भ्रमात्मक ज्ञानाकार परिणाम नहीं बन सकता । यदि वह ज्ञान को हठात् गुण न मानकर द्रव्य ही मान लें, तो भी नित्य ज्ञानाकार में परिणत आत्मा का भ्रमज्ञानाकार में परिणाम नहीं हो सकता है, कुण्डलाकार में परिणत सुवर्ण का पूर्व आकार के विद्यमान रहते कटकाकार परिणाम नहीं देखा गया है । आत्मा के नित्यज्ञान का विनाश नहीं होगा, इससे पूर्वाकार का नाश होने पर दूसरा तत्सजातीय आकार का ग्रहण करेगा, यह कहना भी नहीं बनेगा ।] इससे भावाभाववादी को भी स्वप्न और जागरण में अनादि अनिर्वचनीय भावरूप अज्ञान ही ब्रह्म को आवृत करता है, मानना ही होगा, अतः हमारा पूर्वोक्त कथन सिद्ध हो गया ।

शङ्का—अज्ञान के साथ सम्बन्ध होने से आत्मा का असङ्गत्व बाधित हो जायेगा ।

समाधान—ऐसा नहीं होगा, क्योंकि यह अविद्या का सम्बन्ध भी तो अनादि और अविद्या की नाईं कल्पित ही है, अतः वह कल्पित सम्बन्ध स्वाध्यस्त प्रपञ्च के तुल्य आत्मा की पारमार्थिक असङ्गता का व्याघात नहीं कर सकता । [जिस प्रकार आकाश में कल्पित मालिन्य वास्तविक नहीं है, उसी प्रकार आत्मा में अध्यस्त अविद्या सम्बन्ध वास्तविक नहीं है, किन्तु कल्पित है । मिथ्या पदार्थ का पारमार्थिक पदार्थ से विरोध नहीं हो सकता, अतः कल्पित सम्बन्ध आत्मा की पारमार्थिक असङ्गता को नहीं मिटा सकता । जैसे आम्रफल के पक जाने से उत्पन्न हुआ माधुर्य अपने धर्मी आम्रफल में ही अन्यथाभाव कर देता है, वैसे ही अध्यस्त अज्ञान वाले आत्मा में ज्ञान होने पर अज्ञान की निवृत्ति होने से धर्मी आत्मा में अन्यथाभाव आ जायेगा । आरोपित अविद्यासम्बन्ध आदि धर्मों के मिथ्या होने से दोष भी नहीं आ सकता है] ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तदेवं भावरूपाज्ञानमनात्मानमनावृत्यैव तत्र विक्षेपमात्रं जनयति आत्मानं त्वावृत्य तत्र 'अहमिदम्' 'ममेदम्' इत्येवं व्यवहारयोग्यानध्यासानपि जनयति ।

## अहमिदमित्यादावध्यासस्योपपत्तिः

नन्वहमिति निरंशश्चिदात्मा प्रतीयते, न त्विदं रजतमितिवदंशद्वयानुविद्धं रूपम्, ततो नाऽयमध्यासः । तथेदमित्यपि शरीरं प्रतीयते । न च ऽध्यस्तत्वं सम्भवति, प्रमाणभूतैरिन्द्रियैः गृह्यमाणत्वात् । अध्यस्तत्वे चाऽज्ञानवत् केवलसाक्षिप्रत्यक्षवेद्यता स्यात् । यद्यपीदं रजतमितिवदहं

---

उक्त प्रकार की युक्तियों से यह निष्कर्ष निकला कि भावरूप अज्ञान अनात्मा को आवृत न करके उसमें विशेष (रजतादि रूपान्तर का प्रतिभास) उत्पन्न करता है और आत्मा को तो आवृत भी करता है तथा उसमें 'अहमिदं ममेदं' (यह मैं हूँ, यह मेरा है) इस प्रकार के व्यवहारयोग्य (अहङ्कारादिरूपान्तर प्रतिभासात्मक-विशेष) अध्यासों को भी उत्पन्न करता है ।

'अहम्' यह प्रत्यय अंशशून्य चिदात्मा को विषय करता है, 'इदं रजतम्' (यह रजत है) इस प्रत्यय के समान दो अंशों से—सामान्य अधिष्ठान अंश और रजत विशेषाकार अंश से—युक्त रूपवाला नहीं है, अतः यह अध्यास नहीं हो सकता । वैसे 'अहमिदम्' इसमें जो इदमंश है, वह भी केवल शरीर को विषय करता है, (जैसे 'इदं रजतम्' का 'इदम्' अंश जो अध्यस्त रजतपदार्थ है, उसका ही तादात्म्य से बोध करता है, वैसे 'अहमिदम्' इस ज्ञान में प्रविष्ट अंश अहंपदार्थ निरंश चिदात्मा के साथ तादात्म्य को प्राप्त नहीं है, किन्तु शरीर को विषय करता है) और शरीर को अध्यस्त कह नहीं सकते, क्योंकि शरीर प्रमाणभूत इन्द्रियों (चक्षुरादियों) से गृहीत होता है । शरीर को अध्यस्त मानने पर तो अज्ञान के तुल्य वह केवल साक्षिप्रत्यक्ष से ही गृहीत हो सकता है । [अध्यस्त पदार्थ प्रमाणगम्य नहीं होता है, प्रत्युत प्रमाण द्वारा उसकी निवृत्ति होती है, इस वेदान्त के नियम से शरीरादि के अध्यस्त मानने में प्रमाणभूत चक्षुरादि इन्द्रियों से उसकी निवृत्ति हो जानी चाहिए, परन्तु ऐसा देखा नहीं जाता है, अतः शरीर अध्यस्त नहीं है यह, शंका करने वाले का आशय है] । यद्यपि 'इदं रजतम्' इस भ्रान्ति की तरह 'अहं मनुष्यः' (मैं मनुष्य हूँ) इस ज्ञान में भी 'मैं' और 'मनुष्य' इस प्रकार दो अंशों की प्रतीति होती है, इससे अधिष्ठानारोप्यभाव

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मनुष्य इत्यंशद्वयवत्त्वेनाधिष्ठानारोप्यभावः प्रतीयते, तथापि नाऽसौ नियतः । आत्मन्युत्क्रान्ते पृथगपि शरीरस्योपलम्भात् । नह्यध्यस्तं रजतमधिष्ठानात् पृथगुपलभ्यते ।

अथ शरीरोपलम्भकं मानं व्यावहारिकमेव न तत्त्वावेदकमिति मन्येथास्तथाप्यात्मन्यध्यस्तत्वे तत्रैव लयः स्यात् । न च तथा श्रूयते, किन्तु पृथिवीं शरीरमिति पृथिव्यामेव लयः श्रूयते; ततो नात्मन्येतदध्यस्तम् ।

तथा ममेदमित्यपि शरीरव्यतिरिक्तम्, अहंबुद्ध्ययोग्यमहंकर्तृ-

---

(अधिष्ठान उसे कहते हैं—जिसमें मिथ्या पदार्थ भासित होता है और आरोप्य उसे कहते हैं—जो भासित होता है) स्पष्ट प्रतीत होता है, तथापि यह नियत नहीं है, अर्थात् अहंपदवाच्य आत्मा के शरीर से निकल जाने पर भी मनुष्यपदवाच्य शरीर की उपलब्धि रह जाती है और अध्यस्त रजत अधिष्ठान के बिना पृथक् उपलब्ध नहीं होता है । [तात्पर्य यह है कि यदि शरीर आत्मा में अध्यस्त होता, तो आत्मा के न रहने पर शरीर भी नहीं रहता, किन्तु ऐसी बात नहीं है, शरीर तो आत्मा (अधिष्ठान) से पृथक् उपलब्ध होता है, अतः वह अध्यस्त नहीं माना जा सकता] ।

यदि कहो कि शरीर का ज्ञान कराने वाले चक्षु आदि प्रमाण व्यावहारिक ही हैं, तत्त्वावेदक नहीं है । [अर्थात् वे चक्षु आदि प्रमाण व्यावहारिक विषय को प्रत्यक्ष कर सकते हैं, तत्त्वभूत पदार्थ को विषय नहीं कर सकते, अतः उनका ज्ञान व्यावहारिक ही होगा, तात्त्विक (पारमार्थिक) नहीं होगा । इससे शरीर व्यावहारिक है, इतना ही सिद्ध होता है, यह नहीं माना जा सकता कि यह इन्द्रियज्ञेय होने से पारमार्थिक है, अध्यस्त नहीं है] । तो यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि यदि शरीर को आत्मा में अध्यस्त मानो. तो भ्रमात्मक रजत का जिस तरह शुक्ति में लय होता है, उसी तरह इसका भी लय आत्मा में ही होगा । परन्तु ऐसा श्रुति नहीं कहती है, बल्कि इसके विपरीत कहती है कि 'पृथिवीं शरीरम्' (शरीर का पृथ्वी में लय होता है) इससे सिद्ध हुआ कि 'अहमिदम्' इस प्रत्यय में इदंपद का अर्थ—शरीर—आत्मा में अध्यस्त नहीं है ।

उक्त रीति से 'ममेदम्' (यह मेरा है) इस प्रतीति में भी 'इदम्' पदार्थ शरीर से भिन्न 'मम' पद का अर्थ आत्मा जो अहंबुद्धियोग्य विषय है, उसके सम्बन्धी

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सम्बन्धिवस्तुजातं प्रतीयते, न च तत्राऽध्यासशङ्कापीति । उच्यते— अहमित्यत्र तावज्जडांशान्तर्भावं प्रतिपादयिष्यामः, ततोऽसावध्यास एव । शरीरस्याप्यन्तःकरणेन्द्रियवद् दृश्यत्वादध्यस्तत्वं साधनीयम् । अन्तःकरणेन्द्रियाणां चात्मनः पृथक्सत्त्वोपलब्ध्यभावादज्ञानवत् केवलसाक्ष्यपरोक्षतयाऽध्याससिद्धिः ।

न च तेषां संसृष्टतयैवाध्यासो न स्वरूपेणेति शङ्कनीयम्, 'न तस्य प्राणाउत्क्रामन्ति' अत्रैव 'समवलीयन्त' इत्यात्मतत्त्वावबोधे

---

वस्तुजात का अवलम्बन करता है, इससे यहाँ पर अध्यास की शङ्का ही नहीं हो सकती । [अध्यास में तादात्म्य की प्रतीति होती है और तादात्म्य की प्रतीति समानविभक्तिस्थल में होती है । यहाँ पर 'मम इदम्' ऐसा सम्बन्धबोधक विभिन्नविभक्ति का निर्देश होने से अध्यास नहीं माना जा सकता, इससे आपके 'अहमिदम्' तथा 'ममेदम्' दोनों व्यवहार अध्यास नहीं कहे जा सकते, यह भाव है ] । इस पर कहते हैं—'अहम्' इस प्रत्यय में जडांश भी मिला है, यह अहंकारनिरूपण के अवसर पर दिखलाया जायेगा । इससे (अहंप्रत्यय में दो अंश होने से) अहंप्रत्यय अध्यास ही सिद्ध होता है । शरीर भी अन्तःकरण तथा इन्द्रियों की तरह दृश्य होने से अध्यस्त ही है, ऐसा सिद्ध करना चाहिए । अन्तःकरण और इन्द्रियादिकों की अध्यस्तता सिद्ध करते हैं—अन्तःकरण या इन्द्रियों का आत्मा से पृथक् (शरीर से आत्मा के निकल जाने पर) उपलब्धि नहीं होती है, अतः अज्ञान की तरह केवल साक्षिप्रत्यक्ष से ही इनका ज्ञान होता है, इससे अज्ञान के तुल्य इनका भी अध्यास सुतरां सिद्ध है ।

इन्द्रिय[१] और अन्तःकरण आदि का संसृष्टरूप से ही अध्यास हो सकता है, स्वरूप से नहीं हो सकता, ऐसी शङ्का भी नहीं करनी चाहिए; क्योंकि 'न तस्य प्राणाः' (उसके प्राण कहीं निकल नहीं जाते हैं, किन्तु यहाँ (आत्मा में ही) लीन हो जाते हैं) ऐसी श्रुति है । इस श्रुति से आत्मतत्त्व का साक्षात्कार होने पर

---

१. माना कि अन्तःकरण और इन्द्रियों का 'अहं स्मरामि, गच्छामि, शृणोमि, पश्यामि' इत्यादि व्यवहारों में अध्यास हो, परन्तु इन प्रतीतियों में सर्वत्र अन्तःकरण आदि का संसृष्टरूप से भान होता है, अतः इनका अध्यास भी संसृष्ट रूप से ही (अर्थात् इनका आत्मा से संसर्ग मिथ्या है) मानना चाहिए, स्वरूप से तो ये सत्य ही हैं । आत्मा से पृथक् इनकी उपलब्धि का अभाव भी संसृष्टरूप से ही रहता है, इस आशय से शङ्का और समाधान करते हैं ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**सत्यात्मन्येव लयश्रणात्, स्वरूपतोऽप्यध्याससिद्धेः । शरीरस्याऽपि पृथिवीद्वारेणात्मन्येव लय इत्यवगन्तव्यम् । यदा देहेन्द्रियादिविशिष्टो भोक्ताऽध्यस्तस्तदा तदुपकरणं बाह्यभोग्यजातमध्यस्तमिति किमु वक्तव्यम् । नहि स्वप्नमाहेन्द्रजालकल्पितस्य राज्ञो राज्योपकरणं पारमार्थिकं भवति । तस्मादहमिदं ममेदमित्येते त्रयोऽप्यध्यासा एव ।**

---

प्राणादि का आत्मा में ही लय सुना जाता है, इससे इनका स्वरूपतः भी अध्यास सिद्ध है । [जैसे रज्जुसर्प का, रज्जु का साक्षात्कार होने पर, रज्जु में लय हो जाता है, अतः वह सर्प रज्जु में अध्यस्त माना जाता है, वैसे ही अन्तःकरण आदि का भी आत्मा में ही लय हो जाता है, अतः ये भी आत्मा में ही अध्यस्त हैं । इस तरह जब अन्तःकरण आदि अध्यस्त हैं, तब शरीर का अध्यस्त होना सुतरां सिद्ध है, यह उत्तर का आशय है] । शरीर का लय पृथिवी के द्वारा आत्मा में ही होता है, ऐसा समझना चाहिए । [आत्मतत्त्व से आकाशादि क्रम से सृष्टि प्रादुर्भूत होती है । तथा लय तद्विपरीत क्रम से—पृथिव्यादिक्रम से—होता है, अन्ततः सकल प्रपञ्च आत्मा में लीन हो जाता है, इससे पृथिव्यादिक्रम से शरीर का लय आत्मा में ही है[१] (पृथ्वी में आत्यन्तिक लय नहीं है, अन्यथा उसका उपलम्भ ही नहीं होगा)] जब देह, इन्द्रिय आदि से युक्त भोग करने वाला (अहं) आत्मा में अध्यस्त माना गया है । तब उसके उपकरण बाहरी भोग्य सभी पदार्थ अध्यस्त हैं, इसमें क्या कहना ! अर्थात् कैमुतिकन्याय से ये सभी अध्यस्त ही हैं । जैसे—स्वप्न तथा इन्द्रजाल में कल्पित राजा के लिए उसके राज्य-साधन—हाथी, अश्व, अमात्य आदि सभी—कल्पित ही होते हैं, पारमार्थिक नहीं होते, [वैसे ही आत्मा के वस्तुतः निरञ्जन होने पर भी उसका भोक्ता होना स्वाप्निक तथा ऐन्द्रजालिक राजा होने के तुल्य है और उस कल्पित भोक्ता का देहेन्द्रियादि उपकरण भी स्वाप्निक राज्य की भाँति कल्पित ही है] इससे 'अहम्' (मैं) 'इदम्' (यह) 'मम इदम्' (यह मेरा) ये तीनों अध्यास ही हैं, यह सिद्ध हुआ ।

---

१. आत्मा के इस शरीर से निकल जाने पर शरीर की उपलब्धि अध्यास की बाधिका नहीं है, क्योंकि मृतक भी घट-पट आदि पृथ्वी विकार की तरह अधिष्ठानसत्तानुवेध से प्रतीयमान रहता है । वस्तुतः यह शरीर या मनुष्यादि कुछ नहीं है । शरीर आदि व्यवहार तो उसमें भूतपूर्वगति से अज्ञान जनित संस्कार द्वारा होते हैं ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

न च केवलधर्माध्यासेऽपि विवदितव्यम्; 'बधिरोऽहम्' इत्यत्रेन्द्रियधर्मस्य केवलबाधिर्यस्याऽऽत्मन्यध्यासदर्शनात् ।

ज्ञानाध्यासस्तत्वर्थाध्यासाविनाभूतत्वान्न पृथक् साधनीयः । तदित्थमनुभवारूढोऽध्यासोऽपलपितुमशक्य इति सिद्धम् ।

गुरुशिष्यौ वादिनौ वा शास्त्रे तत्त्वविचारकौ ।
तत्र शिष्यं प्रति गुरुः पूर्वमध्यासमुक्तवान् ॥ १ ॥
विवदन्तेऽत्र येऽध्यासे तानुद्दिश्याथ लक्षणम् ।
सम्भावनाप्रमाणं च कथ्यतेऽध्याससिद्धये ॥ २ ॥

अथाध्यासलक्षणम्

ननु सर्वत्र लक्षणेन लक्ष्यमितरस्माद् व्यावर्त्यते भावनया च तस्य स्वदेशकालोपाधावसम्भावनाबुद्धिर्निरस्यते, प्रमाणेन च तत्सद्भावः

---

केवल धर्म का (धर्मी के बिना) अध्यास होता है, इसमें भी किसी को विवाद (शङ्का) नहीं करना चाहिए, क्योंकि 'बधिरोऽहं' (मैं बहिरा हूँ) इस प्रतीति से केवल इन्द्रियधर्म बहिरेपन का भी आत्मा में अध्यास देखा जाता है ।

ज्ञानाध्यास भी अर्थाध्यास के बिना कहीं नहीं रहता है अर्थात् अर्थाध्यास से अविनाभूत—व्याप्त है, अतः उसको पृथक् साधन करने की आवश्यकता नहीं है । इस प्रकार अनुभवसिद्ध अध्यास का अपलाप नहीं हो सकता है, यह सिद्ध हुआ ।

[आगे अध्यासलक्षण तथा सम्भावना के प्रदर्शक ग्रन्थ के अवतरणस्वरूप दो श्लोक ग्रन्थकार रचते हैं]—

गुरु और शिष्य अथवा वादकथा में प्रवृत्त दो पुरुष ही शास्त्रविषयक तत्त्वविचार करने वाले होते हैं, उनमें गुरु ने शिष्य के प्रति पहले अध्यास कह दिया है ।। १ ॥

जो विप्रतिपन्न लोग अध्यास के विषय में विवाद करते हैं, उनके प्रति लक्षण किया जाता है और सम्भावना तथा प्रमाण अध्यास की सिद्धि के लिए कहे जाते हैं ॥ २ ॥

शङ्का करते हैं कि सभी जगह लक्षण से लक्ष्य दूसरों से भिन्न किया जाता है, सम्भावना से देशकाल रूपी उपाधि में उसकी असम्भावना (न हो सकने की शङ्का) का दूरीकरण होता है और प्रमाण से उसका सद्भाव (अपने देश काल में होना ) सिद्ध होता है । इससे यहाँ पर (ये दोनों कार्य)

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**साध्यते । तथा चात्राध्याससाधनायोपन्यसिष्यमाणानि प्रत्यक्षानुमानव्यवहारान्यथानुपपत्त्यागमाख्यानि प्रमाणान्येवाऽर्थादध्यासस्याऽन्यव्यावृत्तावसम्भावानानिरसने च पर्यवस्यन्ति । अव्यावृत्तस्याऽसम्भावितस्य चाऽध्यासस्य प्रमातुमशक्यत्वात् । अतो न लक्षणसम्भावने प्रमाणात् पृथग्वर्णनीये इति चेत्, मैवम्; द्विविधो ह्यत्राध्यासाकारः । अन्यस्यान्यात्मता मिथ्यात्वं चेति । तत्राऽन्यस्यान्यात्मतायाः साधकत्वेनोपन्यसिष्यमाणैः प्रत्यक्षादिभिर्न मिथ्यात्वमनुभवितुं शक्यते, मिथ्यात्वस्येदं रजतमित्यत्र [१]बाधानुपपत्तिगम्यत्वात् । इह च बाधाभावात् । नन्वत्राऽपि बाधनिमित्तमितरेतरविवेकमन्तरेणाऽन्यस्यान्यात्मतावभासोऽयमित्यवगन्तुमशक्यत्वादस्त्येव बाध इति चेत्, मैवम्; यौक्तिकबाधे**

---

अध्यास का साधन करने के लिए आगे दिखाये जाने वाले प्रत्यक्ष, अनुमान, व्यवहार, अन्यथाऽनुपपत्ति और आगमरूप प्रमाण ही अध्यास के अन्यव्यावर्तक तथा असम्भावना के निवर्तक अर्थतः हो जायेंगे, क्योंकि अन्य से जो व्यावृत्त नहीं है तथा जिसकी असम्भावना की निवृत्ति नहीं हुई है, ऐसा अध्यास प्रमात्मक ही नहीं हो सकता (अर्थात् अध्यास को प्रमात्मक कराते हैं, इसी से यह सिद्ध हो गया कि लक्ष्य इतर पदार्थों से भिन्न और असम्भावना से रहित है), इसलिए प्रमाण से पृथक् लक्षण तथा सम्भावना का वर्णन करना व्यर्थ है ।

समाधान करते हैं—ऐसी शङ्का उचित नहीं है, क्योंकि यहाँ पर अर्थात् वेदान्त-सिद्धान्त में अध्यास के दो भेद माने गये हैं । एक तो अन्य को—दूसरी वस्तु को—अन्य—दूसरी वस्तु—समझना और दूसरा उसका मिथ्यात्व । प्रथम आकार (अन्य की अन्यात्मता) के साधक ही प्रत्यक्षादि प्रमाण जो सब आगे दिये जायेंगे, उनसे अध्यास की मिथ्यात्मता नहीं सिद्ध होगी, क्योंकि मिथ्यात्व प्रत्यक्षादि से गम्य नहीं है । यह रजत है, इस प्रत्यय में भी रजत का मिथ्यात्व 'नेदं रजतम्' इस बाध की अनुपपत्ति से ही प्रतीत होता है, 'प्रत्यक्ष' से प्रतीत नहीं होता [अर्थात् यदि उक्त रजत मिथ्या न होता, तो उसका 'नेदं रजतम्' ऐसा बाध न होता, और 'नेदं रजतम्' (यह रजत नहीं है) ऐसा बाध होता है, अतः मिथ्या है] । 'मैं मनुष्य हूँ' यहाँ पर बाध का योग नहीं है, अर्थात् 'नाहमस्मि' (मैं नहीं

---

१. यदि रजतं पुरोवर्त्ति मिथ्या न स्यात्, तर्हि बाधितं न स्यादित्यर्थापत्त्या मिथ्यात्वं तत्र । रजतं मिथ्या नेदं रजतमिति ज्ञानबाध्यत्वाद् व्यतिरेकेण सत्यरजतवद् इत्याद्यनुमानेन रजते मिथ्यात्वसिद्धिः । अहं मनुष्य इत्यादौ तु नाहं मनुष्य इति बाधो नास्ति ।

न च बाधनिमित्तमितरेतरविवेकोऽत्राप्यस्ति अन्यथा अन्यस्यान्यथावभासरूपाध्यासाकारो न सिध्येत् । अतः युक्त्या बाध उपपद्यत एवेति वाच्यम् । यौक्तिकबाधस्य सद्भावेऽपि अपरोक्षबाधस्य भ्रान्तेरुच्छेदिनोऽभावात् ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**सत्यपि भ्रान्तिप्रतिभासोच्छेदिनोऽपरोक्षबाधस्याभावेन मिथ्यात्वाध्यवसायस्यास्पष्टत्वात् । अतस्तस्य स्पष्टीकरणाय लक्षणमेव वक्तव्यम् ।**

---

हूँ) अथवा 'नाहं मनुष्यः' (मैं मनुष्य नहीं हूँ) ऐसी बाधप्रतीति ब्रह्मसाक्षात्कार के पूर्व किसी को भी नहीं होती है । [आगे वर्णन किये जाने वाले प्रत्यक्ष[१], अनुमान[२], व्यवहारानुपपत्ति[३] और आगम[४] तो केवल आत्मा में अनात्मबुद्धि होती है अध्यास के इस एक अंश में ही प्रमाण हैं, इनसे मिथ्यात्व की सिद्धि नहीं हो सकती, यह आशय है । ] 'अहं मनुष्यः' इत्यादि स्थल में भी जब तक 'अहम्' (मैं आत्मा) भिन्न पदार्थ है और 'मनुष्य' (शरीरादि) भिन्न पदार्थ है, इस प्रकार एक दूसरे का विवेक—पार्थक्यज्ञान, जो कि बाध का कारण है, न हो जाय; तब तक 'अहं मनुष्यः' इस ज्ञान को अध्यास नहीं समझ सकते हैं । इससे उक्त प्रतीति में भी बाध होता ही है । [क्योंकि यदि 'मैं मनुष्य हूँ' इस व्यवहार को प्रत्यक्षादि आंशिक अध्यास कहते हैं, तो यह सिद्ध हुआ कि मैं और शरीर भिन्न हैं, परन्तु भ्रम से अभिन्न समझे जाते हैं (अध्यस्त हैं), अतः भ्रमात्मक ज्ञान होने से यहाँ पर भी अध्यास कहा गया है, यह बिना किसी प्रमाणान्तर के ही सिद्ध हो जाता है । यह भी नहीं कह सकते कि अन्य को अन्यरूप से समझने में परस्पर विवेकग्रह की आवश्यकता नहीं है, जिससे बाध निमित्त बना ही रहे, अनात्मा देवदत्त का अपने को देवदत्त समझना भी अध्यास ही है, इन युक्तियों से अध्यास के मिथ्यात्व सिद्ध होने पर भी लक्षणादि द्वारा उसका मिथ्यात्वप्रतिपादन करना आवश्यक ही है] यदि ऐसा कहो, तो ठीक नहीं है, क्योंकि पूर्वप्रदर्शित युक्तियों से (अन्य की—अन्यात्मतावभास की अनुपपत्ति से) बाध के सिद्ध होने पर भी भ्रमात्मक ज्ञान का उन्मूलन करने वाले प्रत्यक्ष बाध के न होने से मिथ्यात्व का अध्यवसाय (निश्चय) स्पष्ट नहीं हो सकता है । (युक्तिजन्य, ज्ञान अपरोक्ष ज्ञान होता है, वह 'अहं मनुष्यः' इस प्रत्यक्ष भ्रम का निवारण नहीं कर सकता ।) अतः 'मैं मनुष्य हूँ' इत्यादि प्रत्यक्ष अध्यास के मिथ्यात्व को स्पष्ट करने के लिए लक्षण ही करना चाहिए ।

---

१. 'अहं मनुष्यः' (मैं मनुष्य हूँ) इत्यादि ज्ञान को प्रत्यक्ष समझना चाहिए ।
२. 'अहं मनुष्यः' इत्यादि व्यवहार अध्यासनिमित्तक है, व्यवहार होने से, पश्वादि के व्यवहार के समान, ऐसा अनुमान समझना चाहिए ।
३. अपने में कर्ता, भोक्ता, प्रमाता आदि व्यवहार करना व्यवहार पद से लिया जाता है ।
४. 'अश्वत्थं ब्राह्मणमुपनीयते' इत्यादि शास्त्र लेना चाहिए ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**[१]तथा लोके ज्ञानेनाऽप्रामाण्यहेतुरहितेनाऽवगतेऽप्यौत्पातिक-सवितृसुष्यादावसम्भवनादर्शनादत्राप्यात्मन्यविषयत्वासङ्गत्व-सादृश्याभावादीनामध्यासविरोधिधर्माणामुपलम्भादसम्भावनाबुद्धि-र्जायते । न च वाच्यम्, आत्मन्यविषयादिरूपेऽनवगते सति नासम्भा-वनाबुद्धिः, अवगते तु नाध्यास एव तिष्ठतीति; परोक्षावभासस्या-**

---

अब सम्भावना की आवश्यकता दिखलाते हैं—'तथा लोके' इत्यादि से । अप्रामाण्य के हेतु से रहित अर्थात् प्रमाणभूत चक्षु आदि इन्द्रियों से उत्पन्न होने वाले ज्ञान से लोक में निश्चित किया गया भी उत्पात-सूचक सूर्य के छिद्रादि में 'सूर्य में छिद्र की संभावना नहीं है' ऐसी असम्भावना बुद्धि देखी जाती है, इसी दृष्टान्त से 'मैं मनुष्य हूँ' इस अध्यास में भी असम्भावनाबुद्धि हो सकती है, क्योंकि आत्मा में अविषयत्व[२], असङ्गत्व[३] , सादृश्य[४] का, अभाव आदि अध्यास के विरोधी धर्म पाये जाते हैं [अध्यास के लिए ज्ञान का विषय होना एवम् सावयवी होना तथा सादृश्य का रहना अत्यन्त आवश्यक है, इन धर्मों के रहने से शुक्ति में रजतादि का भ्रम उपपन्न होता है । आत्मा में इन धर्मों के न रहने से अध्यास नहीं बन सकता, इस असम्भावनाबुद्धि के निराकरण के लिए सम्भावना का पृथक् कहना आवश्यक है] ।

यहाँ पर यह शङ्का हो सकती है कि जब तक आत्मा में अध्यास विरोधी अविषयत्व आदि धर्मों का निश्चय नहीं होता, तब तक आत्मा में अध्यास की असम्भावनाबुद्धि नहीं हो सकती है और जब अविषयत्व आदि अध्यासविरोधी उक्त धर्मों का ज्ञान आत्मा में हो गया, तब अध्यास ही नहीं टिक सकता । फिर असम्भावनाबुद्धि किसको विषय करेगी? उत्तर देते हैं कि यह शंका ठीक नहीं है, क्योंकि परोक्ष अवभास ही असम्भावना का कारण है । इतने ही से अपरोक्ष अध्यास की निवृत्ति नहीं हो सकती है [आत्मा में अविषयत्वादि का परोक्षज्ञान

---

१. यथा प्रमाणभूतज्ञानेनावगतेऽपि सूर्यच्छिद्रादेरौत्पातिकस्य सूर्यस्वरूपानुध्यानात् नास्ति सूर्ये छिद्रादिरित्यसम्भावना दृश्यते तथा अहं मनुष्य इत्यादिप्रामाणिकज्ञानेनावगतेऽपि आत्मनि अध्यासविरोधिधर्माणां ज्ञानाविययत्वासङ्गत्वसादृश्याभावादीनां परिज्ञानाद् अध्यासस्य असम्भावना स्यात् ।

२. अधिष्ठान शुक्त्यादि और अध्यस्त रजतादि इन दोनों का ज्ञान होना अध्यास के लिए आवश्यक होता है और आत्मा वेदान्तमत में ज्ञान का अविषय है ।

३. शुक्तिरजतादि के द्रष्टा की चक्षु आदि इन्द्रियों का जब अध्यस्त के साथ अनुषङ्ग होता है, तब भ्रम की उत्पत्ति होती है और आत्मा सङ्गरहित माना गया है ।

४. शुक्त्यादिं—अधिष्ठान अध्यस्त—रजतादि का परस्पर गुण तथा अवयव का सादृश्य होने से ही भ्रम की उत्पत्ति होती है, यह सावयव पदार्थों में ही सङ्गत है । आत्मा निरवयव है, अतः उसमें सादृश्य भी नहीं बन सकता ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**सम्भावनाबुद्धिहेतुत्वात्, तावता चाऽपरोक्षाध्यासाऽनिवृत्तेः । तस्मादसम्भावनानिरासाय प्रमाणात् पृथगेव सम्भावनाऽपि वक्तव्यैव ।**

**तथा चान्यैरपि लक्षणसम्भावनापूर्वकत्वं प्रमाणस्योक्तम् ।**
**मानाधीना मेयसिद्धिर्मानसिद्धिश्च लक्षणात् ।**
**तच्चाध्यक्षादिमानेषु गीर्वाणैरप्यवारणम् ॥ १ ॥**
**सम्भावितः प्रतिज्ञायां पक्षः साध्येत हेतुना ।**
**न तस्य हेतुभिस्त्राणमुत्पतन्नेव यो हतः ॥ २ ॥ इति ।**
**तत्राऽपि लक्षणपूर्विका सम्भावना। लक्षणेन हि व्यावृत्तस्वरूपे**

---

होने से अध्यास की असम्भावना बुद्धि हो सकती है । परन्तु इस परोक्षज्ञान से 'मैं मनुष्य हूँ' इस प्रत्यक्षभ्रम की निवृत्ति नहीं हो सकती, क्योंकि प्रत्यक्षज्ञान से ही प्रत्यक्षभ्रम निवृत्त हो सकता है । इससे जब भ्रम बना है, तब उक्त परोक्षज्ञान से अध्यास की असम्भावना भी बनी है, यही उत्तर का तात्पर्य है] । इसलिए असम्भावना की निवृत्ति के लिए प्रमाण से पृथक् सम्भावना का भी कथन सर्वथा सङ्गत है ।

इस पूर्वोक्त आशय से ही दूसरे तन्त्रकारों ने भी प्रमाण को लक्षण तथा सम्भावनापूर्वक ही माना है—

प्रमेय की सिद्धि प्रमाण के अधीन है, अर्थात् प्रमाण से ही प्रमेय की सिद्धि होती है और प्रमाण की सिद्धि लक्षण से होती है । वह लक्षण यदि प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों में है, तो देवताओं से भी उन प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों का निवारण नहीं हो सकता ॥ १ ॥

[प्रमाणसंवाद आदि हेतु से ही पक्ष की पुष्टि होती है, इसमें प्रमाण देते हैं]—

प्रतिज्ञावाक्य में सम्भावित पक्ष (वह्नियुक्त पर्वतादि) हेतु के (धूमादि के) द्वारा यदि सिद्ध किया जाता है और जो पक्ष प्रतिज्ञा वाक्य में वास्तव में सम्भावित नहीं है, अर्थात् उत्पत्तिकाल में ही नष्ट हो गया है । उसकी हेतुओं से रक्षा (साधन) नहीं हो सकती है [अभिप्राय यह है कि 'पर्वतो वह्निमान्' इस प्रतिज्ञावाक्य से जब पर्वत में वह्नि की सम्भावना होती है, तभी धूमादि हेतु से बह्नि की सिद्धि होती है । यदि प्रतिज्ञावाक्य से पर्वत में वह्नि की सिद्धि न हो, तो हेतु से भी उसका साधन देवता भी नहीं कर सकते हैं ॥ २ ॥

इन दोनों में अर्थात् लक्षण और सम्भावना में लक्षणपूर्वक सम्भावना होनी चाहिये अर्थात् सम्भावना से पूर्व लक्षण का होना आवश्यक है, क्योंकि लक्षण

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**उपस्थापिते पश्चादिदं सम्भाव्यते न वेति विचारो युज्यते । अन्यथा निर्विषयो विचारः स्यात् । ततो लक्षणमेव प्रथमं वक्तव्यम् । तदुच्यते—द्विविधो ह्यध्यासो ज्ञानविशिष्टोऽर्थोऽर्थ-विशिष्टं ज्ञानं चेति । [१]तत्राऽर्थस्य तावत् स्मर्यमाणसदृशोऽ-न्यात्मनाऽवभास्यमानोऽन्योऽऽर्थोऽध्यास इति लक्षणम् । ज्ञानस्य तु स्मृतिसमानोऽन्यस्यान्यात्मतावभासोऽध्यास इति ।**

अख्यातिवादनिरासः

**ननु 'इदं रजतम्' इत्यत्र चक्षुरादिप्रमाणाभावात्पारिशेष्यात् स्मर्य-माणमेव रजतं न पुनस्तत्सदृशमित्यख्यातिवादिन आहुरिति चेत्,**

---

द्वारा इतर पदार्थों से व्यावृत्त स्वरूप (असंकीर्ण) उपस्थापित वस्तु में पीछे 'यह सम्भव है या नहीं' यह विचार करना युक्त होता है । [घट या बन्ध्यापुत्रादि पदार्थ का शब्दादि द्वारा ज्ञान हो जाने पर ही तद्विषयक 'है या नहीं' इत्यादि विकल्प हो सकता है, इसी भाव को लेकर आगे विपर्यय दिखलाते हैं]—अन्यथा—इसके विपरीत लक्षण किये बिना पूर्व ही 'यह वस्तु है या नहीं' इत्यादि विचार करना—विषयहीन हो जायेगा । अतः विचार के विषय का प्रतिपादन करने के लिए सर्वप्रथम लक्षण करना आवश्यक होता है । इससे अब अध्यास का लक्षण कहते हैं ।

['स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः' इस भाष्यलक्षण की व्याख्या के उद्देश्य से भेदप्रदर्शनपूर्वक लक्षण करते हैं]—

अध्यास दो प्रकार का है—एक ज्ञानविशिष्ट अर्थ और दूसरा अर्थविशिष्ट ज्ञान । उद्देशक्रम से पहले अर्थाध्यास का लक्षण करते हैं—उनमें स्मर्यमाण के—स्मरणविषय के—सदृश दूसरी वस्तु के रूप से प्रतीयमान होने वाला अर्थ अर्थाध्यास कहलाता है । दूसरा 'स्मरण के समान अर्थात् असन्निहित विषयक और दूसरी वस्तु का दूसरे रूप से अवभास ज्ञानाध्यास कहलाता है ।

यहाँ पर मीमांसक शङ्का करता है कि 'इदं रजतम्' (यह रजत है) इस शुक्तिरजतज्ञान में रजत के साथ चक्षुरादि प्रमाण के (संप्रयोग के) न होने से परिशेष से स्मरण का ही रजत विषय है, स्मर्यमाण के सदृश रजतान्तर नहीं

---

१. स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासोऽध्यास इति भाष्यकारोऽध्यासलक्षणे अर्थविशिष्टज्ञानाध्यासः ज्ञानविशिष्टार्थाध्यास इति द्विविधोऽध्यासोऽभिप्रेतः । तत्र अर्थाध्यासे स्मर्यते इति स्मृतिः कर्मणि क्तिन् स्मृते स्मर्यमाणस्य रूपमिव रूपं यस्येति स्मृतिरूपः । एवमवभास्यते योऽसौ अवभास इति कर्मणि घञ् । ज्ञानाध्यासे तु स्मरणं स्मृतिरिति स्मृधातोर्भावे क्तिन् । अवभासनमवभास इति भावे घञ् इति बोध्यम् ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**मैवम्; पुरोऽवस्थितत्वेनावभासमानत्वात् । न चेदमंशस्यैव तथाऽवभासो न रजतस्येति मन्तव्यम्; यथा सम्यक्स्थलेष्विदं रजतमयं घट इत्यादिष्वितरेतरसंसृष्टौ सामान्यविशेषावपरोक्षाववभासेते तथेहापि प्रतिभासात् । अथ मतं सामान्यविशेषयोर्नैरन्तर्येण प्रतिभासात्तथाव्यवहारः, न तु [१]संसर्गसंवित्सद्भावादिति, तत्र, परमार्थ-**

---

है ! यह उसकी शङ्का भी युक्त नहीं है, क्योंकि 'यह रजत है, इस प्रकार शुक्ति में सामने स्थित रूप से रजत की प्रतीति होती है । [जो स्मर्यमाण-स्मरण का विषय है, वह पदार्थ सामने विद्यमान है, ऐसा प्रतीत नहीं होता । यह शुक्तिरजत सामने विद्यमान मालूम होता है] । मीमांसक फिर शङ्का करता है कि यह सामने विद्यमानता की प्रतीति इदमंश में है, रजतांश में नहीं । इसका वेदान्ती खण्डन करता है कि यह भी कहना उचित नहीं है, क्योंकि जैसे सच्चे 'व्यावहारिक' रजतस्थल में 'इदं रजतम्' (यह रजत है) तथा 'अयं घटः' (यह घड़ा है) इत्यादि ज्ञान में एक दूसरे के साथ मिले हुए सामान्य और विशेष दोनों अंश प्रत्यक्ष भासित होते हैं, वैसे ही 'यह रजत है' इस भ्रमात्मक शुक्तिरजतज्ञान में भी दोनों अंशों का (इदम् सामान्य अंश और रजत विशेष अंश का) प्रत्यक्ष अवभास होता है । मीमांसक का यह कथन भी कि सामान्य विशेष दोनों का नैरन्तर्य (अव्यवधान) होने से ऐसा (दोनों अंशों का प्रत्यक्ष) मालूम होता है, दोनों के परस्पर संसर्गज्ञान का सद्भाव है, इससे नहीं [अर्थात् दोनों (यह और रजत) अंश अव्यवहित रहते हैं, इससे दोनों अंशों का प्रत्यक्ष ज्ञान जान पड़ता है, इससे यह समझना उचित नहीं है कि दोनों अंशों का परस्पर संसर्ग (तादात्म्य) ज्ञान है । अतः दोनों का प्रत्यक्ष होता है, क्योंकि भ्रम में संसर्ग ज्ञान नहीं है । सामान्य अंश का ही प्रत्यक्ष तथा रजत का ही स्मरण है] ।

ठीक नहीं, क्योंकि परमार्थ स्थल से कुछ भी प्रकृत में कमी नहीं है । [अर्थात् 'इदं रजतम्' इस भ्रमज्ञान में और 'इदं रजतम्' इस प्रमाज्ञान में जरा-सी भी न्यूनता का अनुभव नहीं होता है । जब तक परमार्थ रजत ज्ञान से भ्रमज्ञान में कोई न्यूनता का अनुभव न हो, तब तक यह कहना सङ्गत नहीं होता कि भ्रमज्ञानीय सामान्य और विशेष दोनों अंशों का परस्पर संसर्गग्रह नहीं होता] यदि

---

१. न तु संसर्गसंवित्सद्भावाद् इति । अयं भावः— इदं रजतमिति सम्यक्स्थले यथा इदमर्थ-रजतयोः तादात्म्येन संसृष्टयोः सामान्यविशेषयोः प्रतीतिस्तथैव इदं रजतमिति भ्रमस्थलेऽपीति सिद्धान्तिनोक्ते अख्यातिवादी चादयति भ्रमस्थले इदमित्यनुभवस्य रजतमिति स्मृतेश्च सामान्यविशेषयोरव्यवधानेन प्रतिभासात् परस्परसंसृष्टव्यवहारो न तु तयोः संसर्गज्ञानसद्भावादिति उभयोः संसर्गग्रहायोगात् । सर्वत्रैव असंसर्गाग्रहादेव तथा व्यवहारसम्भवात् ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by eGangotri Gyaan Kosha

स्थलादीषन्न्यूनतायाः अप्यदर्शनात् । पुरोवर्तिरजताभाव एव न्यूनतेति चेत्, न; किमपरोक्षसंविदभावाद्रजताभावनिश्चयः, किं वा नेदं रजतमिति बाधकज्ञानात् ? नाद्यः, संविद [१]भावस्यैवाऽसम्प्रतिपत्तेः । अर्थाभावेनैव संविदभावनिश्चये स्यादन्योन्याश्रयता । तस्मादपरोक्षसंवित्सद्भावादेव पुरोवर्तिरजतसत्ताऽभ्युपगन्तव्या । न च वैपरीत्येनार्थसत्तानिश्चयाधीनः संवित्सत्तानिश्चय इति वाच्यम्, तथा सत्यर्थनिश्चयोऽपि तथैव निश्चयान्तराधीन इत्यनवस्थाप्रसङ्गात् । तस्मात् संविन्निश्चयः स्वत एव तदधीना चार्थसत्ता । नापि द्वितीयः, 'इदं

---

कहो कि भ्रम ज्ञान में पुरोवर्ती रजत के अभाव की कमी है, तो यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि इस अवस्था में प्रश्न होता है कि क्या प्रत्यक्ष ज्ञान के अभाव से रजत के अभाव का निश्चय किया जाता है अथवा 'नेदं रजतम्' (यह रजत नहीं है) इस बाधक ज्ञान से ? पहला पक्ष तो सङ्गत नहीं है, क्योंकि भ्रमात्मक रजत का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं है, इस प्रकार संविद् का अभाव सम्प्रतिपन्न—उभयवादियों को सम्मत—नहीं है । यदि अर्थ के (रजतादि विषय के) अभाव से ही प्रत्यक्ष ज्ञान का अभाव माना जाय, तो अन्योन्याश्रय दोष होगा । कारण कि अर्थाभाव से ज्ञानाभाव और ज्ञानाभाव से अर्थाभाव का निश्चय होगा । इससे अपरोक्ष ज्ञान होने से ही पुरोवर्ती रजत की सत्ता माननी चाहिए । ऐसा भी नहीं कह सकते कि आपके (वेदान्ती के) उक्त कथन के विपरीत अर्थ की (रजतादि विषय की) सत्ता के निश्चय से ही ज्ञान की सत्ता का निश्चय हो सकता है, क्योंकि ऐसा मानने में रजत आदि अर्थ का निश्चय भी इसी तरह से दूसरे-दूसरे निश्चयों के अधीन होगा, इस प्रकार अनवस्था हो जायेगी । [यदि अर्थसत्ता के निश्चयानन्तर संवित्सत्ता का निश्चय कहो, तो अर्थसत्ता का निश्चय भी तो किसी निश्चयान्तर से ही होगा और इस अर्थसत्ता के निश्चायक निश्चयान्तर का भी निश्चय तो निर्विषयत्व रूपी दोषभय से निश्चयान्तर से ही करना होगा, इस प्रकार अनवस्था से मूलभूत अर्थसत्ता का निश्चय ही नहीं बनेगा । स्वतः तो अर्थसत्ता का निश्चय अर्थ के जड़ होने से नहीं बनेगा, यह तात्पर्य हुआ] । इससे संवित्—प्रत्यक्ष ज्ञान की सिद्धि स्वतः है और इस स्वतःसिद्ध प्रत्यक्ष ज्ञान के निश्चय से अर्थ की सत्ता सिद्ध होती है । द्वितीय पक्ष—बाधक ज्ञान से अर्थाभाव का निश्चय भी उचित नहीं है, क्योंकि 'इदं रजतम्' (यह रजत है) इस पूर्व ज्ञान से विरुद्ध 'नेदं रजतम्' (यह

---

१. संविदभावस्यैवासंप्रतिपत्तेरिति । यद्यपि अख्यातिवादे रजतमिति स्मृतिः न तु अपरोक्षसंवित् संविदभावो न वक्तव्यः । अर्थाभावेनापरोक्षसंविदभावनिश्चयेऽन्योन्याश्रयदोषः । अर्थाभावात् तदभावः, तदभावनिश्चये चार्थाभावनिश्चय इति । अर्थसत्ता निश्चयाधीनः संवित् सत्ता निश्चय इति स्वीकर्त्तव्ये अर्थसत्तानिश्चयस्यापि निश्चयान्ताराधीनत्वेऽनवस्था । संवित् सत्ता स्वतः सिद्धेति न सत्तान्तरनिश्चयमपेक्षते । अर्थसत्ता तु न स्वतःसिद्धेति भावः । स्पष्टं चेदं विवरणे (पृ. ७७) ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**रजतम्' इति पूर्वज्ञानेन विरुद्धस्योत्तरज्ञानस्य बाधासामर्थ्यात् तर्ह्युत्तरज्ञानस्य का गतिरिति चेत्, पूर्वज्ञानस्य त्वन्मते या गतिः सैव भविष्यति । यथा त्वयेदं रजतमित्यत्रेदमाकाररजताकारयोरविवेकः कल्पितः तथा निषेधेऽप्यविवेक एव, न तु संसर्गसंविदिति किं न कल्प्यते ? व्यवहारसंवादज्ञानान्निषेधसंसर्गसंविदस्तीति निश्चीयत इति चेत्, तर्हि संविदः स्वप्रकाशत्वं हीयेत । विप्रतिपन्नं प्रत्येवैवं प्रसाधनान्न ममापसिद्धान्त इति चेत्,**

---

रजत नहीं है) इस द्वितीय ज्ञान में बाधकत्व का सामर्थ्य नहीं बन सकता । जिस समय 'इदं रजतम्' (यह रजत है) ऐसा प्रथम ज्ञान हुआ, उस समय कोई विरोधी तो है नहीं, अतः वह उत्पन्न हो जायेगा । अनन्तर 'नेदं रजतम्' (यह रजत नहीं है) उत्पन्न हुआ भी विरोधी ज्ञान प्रथम उत्पन्न ज्ञान का बाध कैसे कर सकेगा, यह अभिप्राय है] मीमांसक प्रश्न करता है—यदि वह बाधक नहीं है, तो उत्तरज्ञान का कैसे समन्वय होगा? वेदान्ती प्रतिबन्दी उत्तर देता है—जैसा समन्वय आपके मत में पूर्व वाक्य का है, वैसा ही समन्वय उत्तर वाक्य का भी होगा । इसी को स्पष्ट करते हैं—जैसे तुमने, 'इदं रजतम्' (यह रजत है) इस भ्रम ज्ञान में—इदमाकार (सामान्य अंश) और रजताकार (विशेष अंश) इन दोनों का अविवेक (असंसर्गाऽज्ञान) कल्पित है [संसर्गसंवित् नहीं], ऐसा माना है,वैसे ही निषेध वाक्य में भी अविवेक ही कल्पित होगा न कि निषेध का संसर्ग ज्ञान (संवित्) । [यह, रजत और अभाव—इन तीनों के भी अविवेक की (असंसर्गाग्रह-संसर्ग के अभाव के अज्ञान की) कल्पना करके संगति हो जाने से उत्तर वाक्य में 'न' पद से 'निषेध का संसर्ग ज्ञान ही बोधित होता है' ऐसा क्यों माना जाय ? यह आशय हुआ ।] 'नेदं रजतम्' (यह रजत नहीं है) इस निषेध वाक्य से रजताभाव का ज्ञान होने से प्रवृत्त्यभाव रूप व्यवहार देखा जाता है, इससे उत्तर वाक्य में निषेध का संसर्गज्ञान रहता है, इस आशय से मीमांसक प्रतिबन्दी का खण्डन करता है—व्यवहार—रजताभाव ज्ञान से होने वाला प्रवृत्त्यभाव रूप व्यवहार—के संवाद से 'नेदं रजतम्' इस उत्तर वाक्य में निषेध का सम्बन्धग्रह है, ऐसा निश्चय होता है और पूर्ववाक्य में रजतज्ञान से व्यवहार नहीं होता है, अतः उसमें सम्बधसंवित् का सद्भाव नहीं है । वेदान्ती इसका खण्डन करता है— 'व्यवहार संवाद ज्ञान से निषेध के सम्बन्ध का ज्ञान होता है, यदि ऐसा मानते हो, तो संविद्ज्ञान के स्वप्रकाशत्व की हानि हो जायेगी । (मीमांसक संवित् को स्वप्रकाश मानता है, अतः उक्त रीति से अपसिद्धान्त दोष

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**तथाप्यनवस्थादुष्परिहरा । न च पुरोवर्त्तिरजताभावः सर्वसम्प्रतिपन्न इति वाच्यम्, यथाप्रतिभासमेव मिथ्यारजतस्य शुक्तिज्ञानेन निरसनयोग्यस्याऽस्माभिरभ्युपगमात् । मिथ्यारजताभ्युपगमोऽपि नेदं रजतमिति त्रैकालिकनिषेधेन विरुध्यत इति चेत्, न; तस्य निषेधस्य लोकप्रसिद्धपरमार्थरजतविषयत्वात्[१] । न चैवमप्रसक्तप्रतिषेधः शङ्कनीयः, मिथ्याभूते रजते परमार्थरजतार्थिप्रवृत्तिदर्शनेन**

---

आ जाता है) । यदि मीमांसक आग्रह करे कि हम ऐसा प्रसाधन (व्यवहार संवाद से संसर्गसंवित् का ग्रह कहना) उनके प्रति है, जो संवित् के स्वप्रकाशत्व में विवाद करते हैं अर्थात् ज्ञान को अनुमेय मानते हैं, तो भी अनवस्था का परिहार तो नहीं हो सकता । सामने विद्यमान शुक्त्यादि में रजत का अभाव सभी वादी मानते हैं, यह कथन भी उचित नहीं है, क्योंकि हम वेदान्ती प्रतिभास के अनुसार शुक्ति ज्ञान से बाधने योग्य मिथ्या रजत का स्वीकार करते ही हैं, इससे रजत का अभाव सर्ववादिसिद्ध है, ऐसा नहीं मान सकते । मीमांसक पुनः शंका करता है—'नेदं रजतम्' (यह रजत नहीं है) इस त्रैकालिक निषेध से प्रतिभास काल में भी मिथ्या रजत का स्वीकार विरुद्ध होगा । वेदान्ती उत्तर देता है—ऐसा नहीं, 'नेदं रजतम्' (यह रजत नहीं है) यह निषेध लोकप्रसिद्ध परमार्थ (व्यावहारिक) रजत को विषय करता है । मीमांसक को यह शङ्का नहीं करनी चाहिए कि लौकिक रजत तो यहाँ पर प्रसक्त ही नहीं है । 'इदं रजतम्' प्रतिभास का तो मिथ्या रजत विषय है, इससे जो प्रसक्त नहीं है, उसके निषेध का प्रसङ्ग होगा, (जो किसी को भी अभीष्ट नहीं है), क्योंकि मिथ्या रजत में लोकप्रसिद्ध परमार्थ रजत की इच्छा वाले पुरुष की प्रवृत्ति देखने से परमार्थ रजतत्व की सामान्य उपाधि (इदमंश) में प्रसक्ति का अङ्गीकार माना गया है [यदि इदमंश में केवल प्रातिभासिक रजत ही प्रसक्त होता, तो उसमें लौकिक रजत से काम लेनेवाले पुरुष की प्रवृत्ति नहीं होती; किन्तु प्रवृत्ति देखी जाती है, अतः रजतप्रतिभास की प्रसक्ति से एक सम्बन्धी ज्ञान दूसरे सम्बन्धी का स्मारक होता है,

---

१. ननु इदं रजतमित्यत्र भ्रमस्थले रजतं प्रातिभासिकमुत्पन्नम् । तस्य कथं त्रैकालिकनिषेधः प्रतिभासकाले सद्भावादिति चेन्न, तस्य त्रैकालिकनिषेधविषयत्वाभावात् । लौकिकपारमार्थिकरजतमेव निषेधविषयः तस्यापि प्रवृत्त्यन्यथानुपपत्त्या इदमर्थे सामान्योपाधौ प्रसक्तेरङ्गीकार्यत्वादिति भावः । अन्यथा नास्त्यत्र रजतमिति प्रत्ययोः लौकिकरजतविषयः । मिथ्यैव रजतमभादिति प्रातिभासिकरजतविषयः । तयोः प्रत्ययोः सामञ्जस्यं न स्यात्, एकस्य प्रत्ययस्य निर्विषयतापत्तिः स्यात् ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

परमार्थरजतत्वस्य सामान्योपाधौ प्रसक्तेरङ्गीकार्यत्वात् । अन्यथा भूतले घटनिषेधोऽपि दुर्भणः स्यात् । घटसत्त्वे निषेधो व्याहन्येत घटासत्त्वे चाऽप्रसक्तप्रतिषेधः । ततो देशसामान्योपाधिना काल-सामान्योपाधिना घटप्रसक्तिर्न तु साक्षात् । तथैव परमार्थरजत-स्याप्यस्तु । एवं च सत्युत्तरकालीनो नाऽस्त्यत्र रजतमिति प्रत्ययः परमार्थरजतविषयो मिथ्यैव रजतमभादिति प्रत्ययश्च मिथ्यारजत विषय इत्युभयमप्युपपद्यते । अन्यथैकः प्रत्ययोऽप-लप्येत ।

ननु रजतापरोक्ष्यानुपपत्त्या तु संसृष्टावभासं परिकल्प्य तदुप-पत्तये हि मिथ्यारजतकल्पनाक्लेशः क्रियते । रजतापरोक्ष्यं तु

---

इस न्याय के बल से परमार्थ रजत भी बुद्धि में आ जाता है, यह भाव हुआ] । ऐसा न मानने में बाधक दिखाते हैं—अन्यथा—इसके विपरीत मानने में—तो भूतल में घट का अभाव भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि घट की सत्ता में (घट के रहते हुए) घट का निषेध करना व्याहत—असङ्गत—होगा । घट के न रहने पर उसका निषेध करना अप्रसक्त प्रतिषेध हो जायेगा । इसलिए देशसामान्य तथा कालसामान्य उपाधि से ही घट की प्रसक्ति कहनी होगी, साक्षात् तद्देश या तत्काल ही में प्रसक्ति प्राप्त नहीं है । परमार्थ रजत की भी सामान्यतः प्रसक्ति समझनी चाहिए । पूर्वोक्त प्रक्रिया का अङ्गीकार करने पर उत्तरकाल में होने वाले 'यहाँ पर रजत नहीं है' यह प्रत्यय (ज्ञान) लोकप्रसिद्ध परमार्थ रजत को विषय करता है और झूठा ही रजत भासता है, यह ज्ञान मिथ्या रजत को विषय करता है, इस तरह दोनों ज्ञानों की व्यवस्था की उपपत्ति बन गई; नहीं तो एक ज्ञान का अपलाप हो जाता । [अर्थात् उत्तर काल में यहाँ रजत नहीं है, अब तक मिथ्या ही रजत भासित हुआ था, ऐसी दो तरह की प्रतीति होती है । यही दो प्रकार का अनुभव उक्त व्यवस्था में प्रमाण है, यदि उक्त व्यवस्था न मानी जाय, तो परस्पर विरुद्ध होने से कोई एक ज्ञान नहीं होना चाहिये, यह अभिप्राय हुआ ] ।

मीमांसक पुनः शङ्का करता है—रजत के प्रत्यक्ष की अनुपपत्ति से 'इदं रजतम्' ज्ञान को परस्पर संसर्गयुक्त ज्ञान मानना पड़ता है और माने हुए इस संसृष्ट ज्ञान की उपपत्ति के लिए मिथ्यारजत की कल्पना का क्लेश उठाना पड़ता है । (ये सब क्लेश क्यों उठाये जायँ) रजत का प्रत्यक्ष तो संसर्गयुक्त ज्ञान माने बिना ही सामने विद्यमान चक्षुगोचर (प्रत्यक्षविषय) शुक्ति का विवेक न होने से (अर्थात् शुक्ति का रजत से पृथक् रूप से ज्ञान न होने से) भी बन सकता है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

संसृष्टावभासमन्तरेणैवाऽपरोक्षशुक्तिज्ञानाविवेकादप्युपपद्यत इति चेत्, न; तथा सति विवेकज्ञानसमयेऽप्येतावन्तं कालं तद्रजतमनेनाऽविविक्तमित्यविवेक एव परामृश्येत, न च तथा परामृश्यते; किं त्वेतावन्तं कालमिदं रजतमित्यभादिति प्रत्यभिज्ञया संसृष्टावभास एव परामृश्यते । अतः पुरोवर्त्तिमिथ्यारजतमङ्गीकर्त्तव्यम्; अन्यथा शुक्तिं दृष्ट्वा रजते प्रवर्तत इति किं केन सङ्गच्छेत ?

तस्मात् न स्मर्यमाणमिदं रजतम्, किन्तु स्मर्यमाणसदृशमेव । तत्सादृश्यं च पूर्वानुभवसापेक्षज्ञानगम्यत्वादुपपन्नम् । नह्यननुभूतरजतस्य रजतभ्रान्तिर्दृश्यन्ते ।

---

उत्तर देते हैं—यह शङ्का ठीक नहीं है, क्योंकि यदि ऐसा (शुक्ति ज्ञान के अविवेक से रजत का आपरोक्ष्य (प्रत्यक्ष) होता है, तो शुक्तिज्ञान के विवेक के अनन्तर या विवेककाल में 'इतने समय तक, वह रजत इससे विविक्त (शुक्ति से भिन्न) नहीं जाना' इस तरह अविवेक ही का परामर्श होता' परन्तु ऐसा परामर्श नहीं होता है; (प्रत्युत्तर इसके विपरीत विवेक ज्ञान होने पर) 'इतने समय तक यह रजत है' ऐसा प्रतीत हुआ' इसप्रकार की प्रत्यभिज्ञा से संसृष्ट ज्ञान का ही परामर्श होता है । इसलिए (संसृष्टज्ञान की उपपत्ति के लिए) पुरोवर्ती मिथ्यारजत का अङ्गीकार करना ही चाहिये । अन्यथा शुक्ति को देखकर रजत में प्रवृत्ति होती है, यह प्रवृत्ति क्या किसी प्रकार संगत हो सकती है ! [नियम है कि पुरुष की जहाँ-कहीं भी प्रवृत्ति होती है, वह तद्विषयक ज्ञान के अनन्तर ही होती है । रजत की इच्छा रखने वाले पुरुष की पुरोवर्ती 'इदम्' पदार्थ में प्रवृत्ति देखी जाती है; इससे इदंपदार्थ को उसने रजतरूप से अवश्य जाना है, ऐसा मानना ही होगा, यह भाव है ।]

इससे इस भ्रमज्ञान के विषय रजत को स्मर्यमाण अर्थात् स्मरण का विषय नहीं कह सकते, किन्तु स्मर्यमाण के सदृश ही कह सकते हैं । यह स्मर्यमाण का सादृश्य पूर्व अनुभव की अपेक्षा वाले ज्ञान से ज्ञेय होने के कारण संगत होता है । जिस पुरुष को कभी भी रजत का अनुभव नहीं हुआ है, उसको रजतभ्रम नहीं होता । [जैसे स्मर्यमाण पदार्थ स्मृति से ज्ञेय होता है और स्मृतिज्ञान अनुभव की अपेक्षा रखता है; वैसे ही भ्रमज्ञान का विषय पदार्थ भी रजत के संस्कारज्ञान से ज्ञेय है और संस्कार पूर्वानुभव की अपेक्षा रखता है, अतः स्मर्यमाण और भ्रमात्मक पदार्थ में पूर्वानुभवसापेक्षज्ञान गम्यत्वरूप सादृश्य बन गया ।]

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अत एव संस्कारजन्यत्वाद् ज्ञानाध्यासस्याऽपि स्मृतिसाम्यमवगन्तव्यम् । विमतं न संस्कारजम्, स्मृतिव्यतिरिक्तज्ञानत्वात्, प्रत्यक्षवत्; इति चेत्, न; सम्प्रयोगमात्रजन्यत्वस्योपाधित्वात् । न चाऽनुमानागमादिज्ञानेषु साध्याव्याप्तिः शङ्कनीया, व्याप्यादिज्ञानसापेक्षत्वेन संस्कारजेषु तेषु साध्याभावात् । स्यादेतत्—विमताः प्रत्यया यथार्थाः, प्रत्ययत्वात्,**

---

यह अर्थाध्यास में सादृश्य कहा गया । अब ज्ञानाध्यास में सादृश्य कहते हैं कि अतएव अनुभवसापेक्षसंस्कारगम्य होने से ही ज्ञानाध्यास में भी स्मृति की समानता समझ लेनी चाहिए । [१]विमत—भ्रम संस्कारजन्य नहीं है, स्मृतिभिन्न ज्ञान होने से प्रत्यक्ष के समान । [कहने का तात्पर्य यह है कि प्रत्यक्ष में स्मृतिभिन्नत्व और संस्कारजन्यत्वाभाव का साहचर्य नियमरूप व्याप्ति देखी गई है, अतः आपका वेदान्ती का] अभिमत स्मृतिभिन्न भ्रम भी संस्कारजन्य नहीं हो सकता । इस प्रकार के अनुमान से स्मृतिसाम्य भ्रम में नहीं है, यदि वादी ऐसा कहे, तो उसका यह कथन उचित नहीं है, क्योंकि उक्त अनुमान में संप्रयोगमात्रजन्यत्व अर्थात् केवल इन्द्रियसंनिकर्ष से जन्यत्वरूप उपाधि[२] है । अनुमान, आगम आदि ज्ञानों में संस्कारजन्यत्व के अभावरूप साध्य की अव्याप्ति है, अर्थात् अनुमानादि में संस्कारजन्यत्वाभावरूप साध्य है, किन्तु सम्प्रयोगमात्रजन्यत्वरूप उपाधि नहीं है, अतः साध्य की व्यापक उपाधि नहीं हुई, ऐसी शङ्का नहीं करनी चाहिए, क्योंकि उन अनुमान आदि ज्ञानों में व्याप्तिज्ञान की अपेक्षा है, अतः संस्कारजन्य होने से संस्कारजन्यत्वाभावरूप साध्य भी उनमें नहीं है । मीमांसक अपना मत प्रकट करता है—विमत—सभी भ्रमादिज्ञान यथार्थज्ञान—प्रमाज्ञान—ही हैं, ज्ञान होने से—संमत के अर्थात् प्रत्यक्षादि ज्ञान के समान, इस अनुमान से इन्द्रिय-सम्प्रयोगादिजन्य प्रमाण ज्ञान और स्मरण इस प्रकार ज्ञान के दो ही भेद हो सकते हैं । इस दशा में भ्रमात्मक रजतज्ञान भी अध्यास नहीं है, किन्तु स्मृति ही है, क्योंकि वह संस्कारमात्रजन्य है, जैसे कि सम्मत । अर्थात् माता, पिता आदि के

---

१. विमत पद से वह पक्ष लिया जाता है, जो विवाद का विषय न हो । प्रकृत में भ्रमज्ञान को वेदान्ती संस्कारजन्य और स्मृति से भिन्न एक ही ज्ञान मानते हैं । मीमांसक इससे विपरीत भ्रम को अनुभव और स्मरण रूप दो ज्ञान मानते हैं, इससे भ्रम विमतिग्रस्त होने से विमत कहलाता है ।

२. साध्य के व्यापक और साधन के अव्यापक को उपाधि कहते हैं । उपाधि को दिखाने के लिए स्मरण रखना चाहिए कि प्रायः पक्ष में साधनाव्यापकत्व और दृष्टान्त में साध्यव्यापकत्व दिखाया जाता है । जैसे प्रकृत में भ्रम ज्ञान पक्ष है, उसमें साधन (हेतु) स्मृतिभिन्नज्ञानत्व विद्यमान है और सम्प्रयोगमात्र जन्यत्व नहीं है; क्योंकि भ्रम दोषादि से भी जन्य होता है । अतः साधनाव्यापकत्व उक्त उपाधि में आ गया । दृष्टान्त प्रत्यक्षज्ञान में संस्कार जन्यत्वरूप साध्य और उपाधि दोनों हैं, अतः उपाधि साध्य व्यापक हो गयी। यहाँ पर व्यापक का लक्षण समानाधिकरण घटित समझना चाहिए ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सम्मतवत्, इति न्यायेन प्रमाणं स्मृतिश्चेति द्वैराश्यमेव ज्ञानस्य । तथा च रजतज्ञानमपि नाऽध्यासः, किन्तु स्मृतिः, संस्कारमात्रजन्यत्वात्, सम्मतवत् । न च स्मृतित्वे सत्यतिसादृश्याच्छुक्त्यन्तरमेव किं न स्मर्यत इति वाच्यम्, कर्तृगतरागादिदोषाणामपि निमित्तत्वात्, शुक्त्यन्तरे तदभावात् । तैरेव दोषैः स्मरणाभिमानस्य प्रमुषितत्वान्न रजतस्मरणे तत्तांश उल्लिख्यते । तथाविशेषावभासकत्वस्य तैरेव प्रतिबद्धत्वान्न शुक्तिग्रहणेऽपि नीलपृष्ठत्वादिकमवभासते । तथा च ग्रहणस्मरणे उभे अप्यविवक्ते सम्पद्येते, ततो रजतार्थी पुरोवर्त्तिनि प्रवर्त्तते ।

ननु किं ग्रहणस्मरणे द्वे अपि प्रवर्त्तके ? आहोस्विदेकैकम् । आद्येऽपि किं सम्भूय प्रवर्त्तके ? किंवा क्रमेण? नाऽऽद्यः, स्मृति-

---

स्मरणात्मक ज्ञान संस्कारजन्य हैं । 'यदि भ्रम को स्मरण माना जाय, तो शुक्ति के अत्यन्त सादृश्य से दूसरी शुक्ति का ही स्मरण होना चाहिए, रजत का नहीं' यह शङ्का उचित नहीं है, क्योंकि रजतार्थी में विद्यमान रागादि दोष भी भ्रम में निमित्त माने गये हैं, वे दोष दूसरी शुक्ति में नहीं है । इन्हीं दोषों के कारण स्मरणाभिमान के प्रमेय हो जाने से रजत के स्मरण में तत्तांश का उल्लेख नहीं होता है । एवम् इन्हीं दोषों के कारण विशेषता के सूचक धर्मों के भी प्रतिबद्ध हो जाने से शुक्ति का अनुभव होते हुए भी नीलपृष्ठत्वादि का अवभास नहीं होता है । इस प्रकार अनुभव और स्मरण दोनों भी अविविक्त हो जाते हैं अर्थात् पार्थक्यरूप से गृहीत नहीं होते हैं, इसलिए रजतार्थी पुरुष की पुरोवर्ती पदार्थ में ही प्रवृत्ति होती है ।

वेदान्ती मीमांसक के मत में दोष देते हैं—आपने (मीमांसक ने) कहा कि अविविक्त हुए ग्रहण और स्मरण प्रवृत्ति कराते हैं, इसमें हम (वेदान्ती) आपसे पूछते हैं कि ग्रहण (अनुभव) और स्मरण दोनों प्रवर्तक हैं या एक-एक प्रवर्तक हैं । यदि प्रथम पक्ष मानते हो, तो क्या दोनों मिलकर प्रवर्तक होते हैं, या क्रमशः? पहला पक्ष नहीं बनता, क्योंकि ग्रहण और स्मरण इन दोनों का एक काल में होना असम्भव है, कारण कि ज्ञानेच्छादि योग्य विभु गुणों का उत्तरगुण नाश्यत्व माना गया है । क्रम से होने वाले दोनों ज्ञानों को क्रमशः प्रवर्तक मानना

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ग्रहणयोर्योगपद्याभावात् । क्रमविशिष्टयोर्द्वयोः प्रवर्त्तकत्वमित्य-युक्तम्; पूर्वज्ञानस्य प्रवृत्तिं प्रति व्यवहितस्याऽकारणत्वात् । नाऽप्येकैकस्य प्रवर्त्तकत्वम्, व्यवहारस्य विशिष्टविषयत्वात् । ततो विशिष्टप्रवृत्तये संसृष्टप्रत्यय एष्टव्य इति चेत्, न; ग्रहण-स्मरणनैरन्तर्योत्पत्तेः प्रवर्तकत्वात् । इदं रजतमित्यभादिति संसर्गप्रत्ययः प्रत्यभिज्ञायत इति चेत्, न; तादृशव्यवहारमात्र-त्वात् । यस्तु जातमात्रस्य बालस्य मधुरे तिक्तत्वावभासस्थू-त्काराद्यनुमेयः, सोऽपि जन्मान्तराद्यनुभूततिक्तत्वस्मृतिरेव, न तु भ्रान्तिरूपः संसर्गप्रत्ययः । माधुर्यविशेषतत्तांशौ

---

भी अयुक्त है, क्योंकि पूर्वज्ञान उत्तर ज्ञान से व्यवहित है, अतः वह प्रवृत्ति के प्रति कारण नहीं हो सकता । एक-एक भी प्रवृत्ति का कारण नहीं हो सकता, क्योंकि व्यवहार विशिष्ट को विषय करता है, अर्थात् रजतार्थी की प्रवृत्ति रजतत्वविशिष्ट पुरोवर्ती पदार्थ में होती है । यह प्रवृत्ति पूर्वोक्त नियम के अनुसार एक विशिष्ट-ज्ञान से ही हो सकती है—एक-एक ज्ञान से नहीं हो सकती, यह तात्पर्य है, अतः विशिष्ट प्रवृत्ति के लिए संसर्गयुक्त विशिष्ट ज्ञान को ही अभीष्ट का साधक मानना होगा । एक पूर्वोक्त पूर्वपक्ष का मीमांसक उत्तर देता है—यह पूर्वपक्ष ठीक नहीं है, क्योंकि ग्रहण और स्मरण की अव्यवधान से उत्पत्ति ही प्रवृत्ति के प्रति हेतु होगी । 'इदं रजतम्' (यह रजत है) ऐसा प्रतीत हुआ, इस प्रतीति से संसर्गयुक्त विशिष्ट ज्ञान की प्रत्यभिज्ञा होती है; यह भी कहना उचित नहीं है; क्योंकि ऐसा व्यवहारमात्र है (अर्थात् जैसे दूरस्थ दो वृक्षों में उत्पन्न न हुआ भी एकत्व दूरत्व दोष से भासित होता है, वैसे ही सर्वत्र भ्रम में संसर्गयुक्त विशिष्ट ज्ञान के उत्पन्न न होते हुए भी दोषवशात् संसर्गज्ञान की प्रत्यभिज्ञा का व्यवहार होता है ।) [इससे संसृष्टज्ञान उत्पन्न ही होता है, ऐसा नहीं कहा जा सकता, यह भाव है] । सद्योजात बालक के थूकने से अनुमान किये गये मधुर रस में कड़वापन का ज्ञान भी जन्मान्तर में अनुभूत तिक्त रस का स्मरण ही है, भ्रमरूप संसर्गज्ञान है । माधुर्यविशेष और तत्ता ये दोनों अंश तो ग्रहण और स्मरण दोनों ज्ञानों में पित्त दोष से ही विषय नहीं होते हैं । [ग्रहण में माधुर्यविशेष की प्रतीति और तिक्त में तत्ता की प्रतीति दोष से छिप जाती है, यह भाव है ।] 'जन्मान्तर में अनुभूत का स्मरण नहीं होता है' यह भाष्यकार का वचन तो प्रायिक है [अतः आप्तवचन से कोई विरोध नहीं है] । यदि ऐसा न माना जाय, तो स्तनपानादि में भी इष्टसाधनता का स्मरणात्मक ज्ञान न होने से प्रवृत्ति न होगी । [क्योंकि प्रवृत्ति-

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तु ग्रहणस्मरणयोः पित्तदोषान्नोल्लिख्येते । जन्मान्तरानुभूतं न च स्मर्यत इति च भाष्यकारवचनं [१]प्रायिकाभिप्रायम् । अन्यथा स्तनपानादावपीष्टसाधनतास्मृत्यभावेन प्रवृत्तिर्न स्यात् । भ्रान्ति-पक्षेऽपि जन्मान्तरानुभवः कारणत्वेनैष्टव्यः । अन्यथाऽननु-भूतत्वाविशेषेण सममरसोऽपि भ्रान्तौ भासेत । अतत्त्वे तत्त्वज्ञानमिति वदता शास्त्रकारेणैव दर्शितः संसर्गावभासो भ्रमत्वेनेति चेत्, न; तस्य व्यवहाराभिप्रायत्वात् । सम्यक्प्रदेशेषु संसर्गज्ञानस्य प्रवर्त्तकत्वं व्याप्तं तत्कुतोऽत्र त्यज्यत इति चेत्, गौरवादिति ब्रूमः । भ्रान्तिवादिनाऽपि तत्कारणत्वेनाऽवश्यं

---

मात्र में इष्टसाधनत्व का ज्ञान अर्थात् यह कार्य मेरा इष्ट का साधक है, ऐसा ज्ञान कारण है, अतः भाष्यवचन को प्रायिक ही मानना चाहिए ।] बालक के उस तिक्तावभास को यदि भ्रान्ति मानें, तो भी जन्मान्तर का अनुभव कारण बनाने के लिए आश्रयणीय होगा ही । [क्योंकि भ्रम में पूर्वानुभव को कारण वेदान्ती मानते ही हैं । पहले ही कह आये हैं कि जिसको रजत का अनुभव नहीं है, उसको रजतभ्रम नहीं होता, यह गूढ़ाभिप्राय है ।] नहीं तो, अननुभूतत्व में कोई विशेष न होने से मधुरादि छः रसों से अतिरिक्त सातवाँ रस भी भ्रम में भासित होना चाहिए । [जैसे इस जन्म में अनुभव में न आया हुआ मधुर रस बालक के भ्रम का विषय होता है, वैसे ही अनुभव में न आया हुआ सप्तम रस भी भ्रम का विषय होना चाहिए, यह तात्पर्य हुआ ।] 'जो वस्तु तात्त्विक नहीं है, उसमें तत्त्वज्ञान होना भ्रम है, इस प्रकार कहने से सांख्यशास्त्रकारों ने भी भ्रम में संसर्गज्ञान दिखलाया है, यह कहना भी उचित नहीं है, क्योंकि शास्त्रों का यह वचन भी व्यवहार के अभिप्राय से हीं है (अर्थात् अयथार्थ ज्ञान के अभाव में भी अयथार्थ व्यवहार होता है; एतदभिप्रायक सांख्यसिद्धान्त है ।) यदि शङ्का करो कि यथार्थ ज्ञानस्थल में संसर्गज्ञान प्रवर्तक माना गया है, उसका प्रकृत में त्याग करना उचित नहीं है ? तो इसका समाधान यही करते हैं कि प्रकृत में ऐसा मानना गौरवग्रस्त है । भ्रमवादी को—एक विशिष्टसंसर्ग ज्ञानरूपभ्रम मानने वाले को—भी भ्रम के प्रति कारणरूप ग्रहण और स्मरण का अविवेक मानना तो आवश्यक ही है । इस अवस्था में उभयवादिसिद्ध पूर्वोक्त ग्रहण और स्मरण के अविवेक से ही विशिष्ट व्यवहार की यदि उपपत्ति हो जाती है, तो अतिरिक्त भ्रमात्मक संसर्गज्ञान की कल्पना क्यों की जाय ? [ग्रहण और स्मरण से अतिरिक्त तृतीय ज्ञान की कल्पना करने में स्पष्ट ही गौरव है और मेरे—ग्रहणस्मरणवादी के मत में गौरव

---

१. जन्मान्तरानुभूतं च न स्मर्यते इति भाष्यकारवचनम्, प्रायो न स्मर्यते इत्यर्थपरं न तु कदापि न स्मर्यते इति तेषामभिप्रायः । अन्यथा बालस्य स्तनपानादौ प्रवृत्तिर्न स्यात् ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ग्रहणस्मरणयोरविवेक एष्टव्यः । तथा च तेनैवोभयसिद्धेन प्रवृत्तिसिद्धौ किमतिरिक्तसंसर्गज्ञानेन ? तस्मादख्यातिरेव युक्तेति ।

अत्रोच्यते—केयमख्यातिर्नाम । किं ख्यात्यभावमात्रमुतान्यार्थिनोऽन्यत्र प्रवृत्तिहेतुविज्ञानम् ? अथाविविक्तानेकपदार्थज्ञानम् ? आद्ये, सुषुप्तौ भ्रमः स्यान्न जाग्रत्स्वप्नयोः । द्वितीये, झटिति बाधादालस्याद्वा यत्र न प्रवृत्तिस्तत्र-भ्रान्तिर्न स्यात् । तृतीयेऽपि अविविक्तत्व-

---

नहीं है, क्योंकि 'इदम्' पदार्थ का ग्रहण आत्मवादी मानता ही है, अन्यथा अधिष्ठान का स्फुरण ही नहीं होगा । पूर्वानुभूत रजत का स्मरण भी अनिवार्य है, अन्यथा जिसने रजत का अनुभव नहीं किया है, उसको भी रजतभ्रम होना चाहिए । इससे ग्रहण और स्मरण के उभयमत सिद्ध होने से हमारा यह पक्ष गौरवग्रस्त नहीं है, यह वादी का तात्पर्य है । इससे यह सिद्ध हुआ कि अख्याति ही युक्त है ।

वेदान्ती अख्यातिवाद का खण्डन करता है—इस मत के विषय में कहा जाता है कि आपकी अख्याति क्या वस्तु है ! [इसका विवेचन कीजिये, ऐसा मीमांसक के प्रति पर्यनुयोग हुआ] विकल्प करते हैं—क्या ख्याति का न होना ही अख्याति है? अथवा अन्य वस्तु को चाहने वाले पुरुष की अन्य वस्तु में प्रवृत्ति में कारणत्व का विज्ञान ख्याति है ? या अविविक्त अनेक वस्तुओं का विज्ञान ख्याति है ? पहला पक्ष तो नहीं हो सकता, क्योंकि इसके मानने में केवल सुषुप्ति[१] (गाढ़निद्रा) ही में भ्रम हो सकेगा, जागर-स्वप्न में नहीं होगा । जागर या स्वप्न में कुछ-न-कुछ ख्याति रहती ही है, अतः ख्याति का सामान्याऽभाव नहीं हो सकता । द्वितीय पक्ष भी दोषपूर्ण है, 'इदं रजतम्' इस भ्रम के अव्यवहित उत्तर क्षण में ही शीघ्र 'नेदं रजतम्' बाध हो गया, अथवा 'इदं रजतम्' इस भ्रम के रहते भी आलस्य के कारण जहाँ प्रवृत्ति न हुई वहाँ पर द्वितीय विकल्पात्मक अख्याति (भ्रम) नहीं होनी चाहिए । तीसरा विकल्प भी युक्तियुक्त नहीं है; क्योंकि इस तीसरे विकल्प में भी विविक्तत्व के अभाव का प्रतियोगिभूत विविक्तत्व क्या भेद का ज्ञान है ? अथवा अभेद का अज्ञान विविक्तत्व है, या इतरेतराभाव-भेद-द्वित्वादिसंख्याविशिष्ट ज्ञान विविक्तत्व है ! [जैसे घट और पट का विवेक इतरेतराभावविशिष्ट ज्ञान है और दोनों का भेदविशिष्ट ज्ञान भी है एवम् दोनों में विद्यमान द्वित्व संख्याविशिष्टज्ञान भी है, अतः

---

१. वस्तुतः वेदान्तमत में सुषुप्ति में भी अज्ञान की ख्याति रहती ही है, अतः अभ्युपगमवाद से यह ग्रन्थ है या 'पररीत्या परो बोधनीयः' इस न्याय से प्रवृत्त है ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**प्रतियोगिविविक्तत्वं नाम किं भेदग्रहः ? उताभेदाग्रहः ? अहोस्विद् इतरेतराभावभेदद्वित्वादिसंख्याविशिष्टज्ञानम् ? नाद्यः, इदमिति रजतमिति चाऽपुनरुक्तशब्दद्वयस्मृतिहेतुत्वेन सामान्य-विशेषयोर्भेदग्रहे सत्यविवेकासम्भवात् । न द्वितीयः, उक्त-रीत्या भेदस्य गृहीतत्वादेव तद्विरुद्धस्याभेदस्याऽऽग्रहे सति तदग्रहनिषेधस्याऽविविक्तत्वस्य दुःसम्पादत्वात्[१] । तृतीयेऽपि किमाहत्यैव द्वित्वादित्रानमपेक्षितम् ? उताऽऽनुषङ्गिक-मपि पर्याप्तम् । आद्ये, 'गामानय दण्डेन' इत्यत्र गोदण्डयोरपि साक्षाद् द्वित्वाद्यप्रतीतेरविवेकः । द्वितीये, पुरोवर्त्तिरजत-**

---

इन दोनों का विवेकग्रह बनता है । अन्यथा अविवेक होगा, वैसे ही यहाँ भी समझना चाहिए, यह इन विकल्पों का भाव है] इनमें प्रथम पक्ष—भेदज्ञान युक्त नहीं है, क्योंकि 'इदम्' और 'रजतम्' इन दोनों अपुनरुक्त शब्दों के स्मृति के कारण होने से 'इदम्' सामान्य और 'रजतम्' विशेष इन दोनों का भी भेदग्रह स्पष्ट होने पर 'इदम्' और रजत का अविवेक असम्भव होगा । द्वितीय पक्ष भी उचित नहीं है, क्योंकि जब प्रथम विकल्प के खण्डन के अवसर में प्रदर्शित रीति से भेदग्रह हो ही गया, तब भेद के विरोधी अभेद के अग्रह रहते हुए इस अभेदाऽग्रह के निषेधस्वरूप अविविक्तत्व का सम्पादन दुःसाध्य हो जायेगा । तृतीय पक्ष भी ठीक नहीं है, क्योंकि इसमें विकल्प होगा कि निरुक्त द्वित्वादि का ज्ञान साक्षात् रहना चाहिए या उसका आनुषङ्गिक रूप से रहना भी विवेक ग्रह के लिए उपयुक्त है,यदि साक्षात् द्वित्वादिज्ञान विवेक का उपयोगी माना जाय, तो 'दण्ड से गौ ले आओ' इस वाक्य में गौ और दण्ड में भी साक्षात्[२] द्वित्वादि की प्रतीति न होने से अविवेक की (भ्रम की) प्रसक्ति हो जायेगी

---

१. अयं भावः तृतीये इतरेतराभावभेदद्वित्वादिसंख्याविशिष्टज्ञानमिति पक्षे इतरस्मिन् इतरस्याभावः इतरेतराभावः परस्परतादात्म्याभावः । भेदोऽन्योन्याभावः, द्वित्वादिसंख्या । तद्विशिष्टं ज्ञानम् । आहत्यैव=साक्षादेव द्वित्वादिवाचकप्रत्ययादित एव ज्ञानमपेक्षितमुत आनुषङ्गिकम्=परम्परया प्रकारान्तरेण वा पश्चाद् ज्ञातमपि अपेक्षितम् ।

तत्राद्ये तमःप्रकाशौ घटपटौ द्वौ घटौ त्रयो घटा इत्यादिस्थले द्वित्वादिविशिष्टत्वं साक्षादेव । तत्र विविक्तज्ञानं जायताम् । गामानय दण्डेनेत्यत्र तु गोदण्डयोः साक्षाद् द्वित्वादिः न प्रतीयतेऽपि तु कर्मत्वकरणत्ववाचकविभक्तिद्वारैवेति अनुषङ्गतो द्वित्वादिबोधनादत्र अविवेकः प्रसज्येत । अनुषङ्गतो द्वित्वादिज्ञानेऽपेक्ष्यमाणे च इदं रजतमित्यत्रापि अनुषङ्गतो द्वित्वादिज्ञानाद् अविवेको न स्यादिति भावः ।

२. गौ और दण्ड इनमें साक्षात् एकत्व ही है, अन्यथा इनमें द्विवचन हो जाना चाहिए । यदि गो में कर्मभाव और दण्ड में करणभाव का भेद का साक्षात् होने से विवेक है ही, ऐसा कहा जाय, तो गोगत कर्मकारकत्व और दण्डगत करणकारकत्व का भेद कैसे बनेगा, क्योंकि कारकत्व दोनों में समान रूप से विद्यमान है । तब इन कर्मकारक और करणकारक का भेदप्रयोजक आप

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**योरप्यानुषङ्गिकद्वित्वादिज्ञानसद्भावादविवेको न स्यात् ।**

**ननु [१]प्रतियोगिनमुपजीव्याविवेकानिरूपणेऽपि धर्मिद्वारा निरूप्यतामिति चेत् ? तदप्यसत्; न तावत् प्रतीयमानयोर्धर्मिणोरविवेकः सम्भवति, अपुनरुक्तत्वेन स्पष्टं प्रतिभासात् । अप्रतीयमानयोरविवेकश्चेत् ? सुषुप्तावपि भ्रमः प्रसज्येत ।**

**नन्वविवेको नामाऽसंसर्गाग्रहः । स च प्रतीयमानयोरिदंरजतयोः सम्भवति, 'इदंरजते असंसृष्टे' इति प्रत्ययादर्शनादिति**

---

दूसरे पक्ष में तो पुरोवर्ती 'इदम्' पदार्थ और 'रजत' इन दोनों में भी आनुषङ्गिक द्वित्वादिज्ञान का सद्भाव है ही, अतः इनका (इदम् और रजत का) अविवेक (संसर्गभ्रम) नहीं हो सकेगा ।

यदि शङ्का हो कि प्रतियोगी (विवेक) के निरूपण द्वारा अविवेक का प्रतिपादन नहीं बन सकता है, तो मत बने; परन्तु धर्मियों के द्वारा ही यदि निरूपण कर लिया जाय, तो क्या हानि है ? तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि प्रतीति में आने वाले "इदम् और रजत" दोनों धर्मियों का अविवेक सम्भव नहीं है । वहाँ तो अपुनरुक्त भिन्न-भिन्न इदम् और रजत इस प्रकार प्रतीति में आने से भेद की स्पष्ट ही प्रतीति हो रही है । यदि प्रतीति में न आने वाले धर्मियों के अविवेक का भ्रम मानो, तो सुषुप्ति में भी भ्रम का प्रसङ्ग हो जायेगा । [सुषुप्ति में किसी भी आकार का ज्ञान नहीं रहता है, यह भाव है ।]

पुनः मीमांसक अविवेक का विवरण करता है—असंसर्ग (सम्बन्धाभाव) का अग्रह (ज्ञान न होना) ही अविवेक कहलाता है और वह असंसर्ग का अग्रह प्रतीति में भासने वाले इदम्—पुरोवर्ती और रजत का हो सकता है, क्योंकि इदं और रजत असंसृष्ट (संसर्गाभावविशिष्ट) है, ऐसा ज्ञान नहीं होता है । वेदान्ती

---

कर्मबोधिका और करणबोधिका भिन्न-भिन्न दो विभक्तियों के आने से अपुनरुक्त शब्द द्वारा ही भेद कहेंगे, तो आनुषङ्गिक भेदादि द्वारा द्वित्वादिशिष्टज्ञान हुआ, इस आशय से माने हुए आनुषङ्गिक द्वित्वादिविशिष्ट ज्ञानपक्ष का खण्डन इस ग्रन्थ से करते हैं ।

१. प्रतियोगिनं विवेकमुपजीव्यानिरूपकत्वेनाश्रित्य अविवेकस्य=विवेकाभावस्य निरूपणं न भवति चेद् मा भूत् । धर्मिणौ अविवेकप्रतियोग्यनुयोगिरूपौ उपजीव्यविवेको निरूप्यतामिति पूर्वपक्षाभिप्रायः । प्रतीयमानयोर्धर्मिणोरविवेकोऽप्रतीयमानयोर्वा । नाद्यः, इदं रजतमित्यत्र इदं रजतरूपयोः धर्मिणोरनुयोगिप्रतियोगिनोः अपुनरुक्तत्वेन स्पष्टं भेदप्रतिभासात् । यदि द्वयोः इदं रजतयोः भेदो न स्यात्, तर्हि घटः कलशः इत्यत्रेव पुनरुक्तिदोषः स्यात् । नास्ति च पुनरुक्तिरतः भेदावभासो व्यक्तः ।

द्वितीयकल्पे सुषुप्तावपि भ्रमः प्रसज्येतेति भावः ।

CCO. Panini Kanya Maha Vidyalaya Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

चेत्, तदाऽपि किं ग्रहणस्मरणयोरेवाऽसंसर्गाग्रहो विवक्षितः, उत ययोः कयोश्चिद् ? आहोस्वित् संसर्गज्ञानरहितयोः । आद्ये 'अहं मनुष्यः' इति भ्रमो न स्यात्; उभयोरपि ग्रहणत्वात् । द्वितीये 'खण्डो गौः, शुक्लः पटः' इत्यपि भ्रमः स्यात्; असंसर्ग-प्रतीत्यभावात् । तृतीयेऽपि स एव दोषः; नहि तत्र संसर्गज्ञानं सम्भवति । तद्विषयस्यैक्यस्याऽभावात् । ऐक्यस्य च तद्विषयत्वं प्रत्यभिज्ञायामवगतम् ।

यदि गुणगुण्यादिसम्बन्ध एव तद्विषयो नैक्यमित्युच्यते तर्हीदं रजतमित्यत्राऽपि सादृश्यसम्बन्धस्तद्विषय इति वक्तुं शक्यत्वेन

---

खण्डन करता है—"यह भी सङ्गत नहीं है" क्योंकि अविवेक का अर्थ असंसर्ग का अग्रह मानने पर भी हम विकल्प करेंगे कि क्या ग्रहण (अनुभव) और स्मरण इन दोनों ज्ञानों के असंसर्ग के अग्रह को ही अविवेक कहते हैं ? अथवा किसी भी दो ज्ञानों के असंसर्ग के अग्रह को अविवेक कहते हैं ! अथवा संसर्गरहित ज्ञानों के ही असंसर्गाऽग्रह को अविवेक कहते हैं ? यदि प्रथम पक्ष माना जाय, तो 'अहं मनुष्यः' (मैं मनुष्य हूँ) इस प्रतीति को भ्रम नहीं कहना चाहिए, क्योंकि इस प्रतीति में मैं और मनुष्य ये दोनों ज्ञान अनुभवात्मक ही हैं; इसलिए 'अहं मनुष्यः' इस ज्ञान में ग्रहण और स्मरण के अविवेक रूप भ्रम के लक्षण की अव्याप्ति हो जायेगी । द्वितीय पक्ष मानने से 'खण्डो गौः' (एक प्रकार का विशेष गौ) इस ज्ञान में और 'शुक्लः पटः' (सफेद कपड़ा) इस ज्ञान में भ्रमत्व हो जायेगा । इससे लक्षण में अतिव्याप्ति दोष आवेगा; क्योंकि प्रदर्शित दोनों ज्ञानों में असंसर्ग की प्रतीति नहीं है । तृतीय विकल्प में भी प्रथम विकल्प में उक्त दोष का ही सद्भाव है, अतः वह भी नहीं माना जा सकता; क्योंकि 'खण्डो गौः' इत्यादि ज्ञान में संसर्गज्ञान का सम्भव ही नहीं है । संसर्गज्ञान का प्रयोजक ऐक्य ज्ञान उक्त ज्ञान में है ही नहीं । संसर्गज्ञान का ऐक्य आलम्बन है, यह 'सोऽयम्' इत्याकारक प्रत्यभिज्ञा में सिद्ध है ।

यदि मीमांसक गुणगुण्यादि सम्बन्ध ही संसर्गज्ञान का आलम्बन है, ऐक्य नहीं, ऐसा समाधान करे, तो 'इदं रजतम्' (यह रजत है) इस ज्ञान में सादृश्य-सम्बन्ध भी संसर्ग ज्ञान का विषय है, ऐसा भी मान सकते हैं, इससे 'इदं रजतम्' इस भ्रम में भी संसर्गज्ञान का निवारण नहीं हो सकता । [इससे लक्षण में अव्याप्ति दोष रह जायेगा । खण्डनकर्ता का आशय यह है कि गुणगुण्यादि सम्बन्ध सब संसर्गज्ञान के प्रयोजक हैं, यह तो असम्भव होने से आप नहीं मान सकते, अतः प्रत्येक को ही उसका प्रयोजक मानना होगा;

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

संसर्गप्रत्ययो दुर्वारः । अथ तत्र नेदं रजतमिति असंसर्गप्रत्ययेन बाधान्न संसर्गतत्प्रत्ययसम्भवतः; तर्हि त्वन्मते गुणगुण्यादावपि इतरेतराभावज्ञानाख्योऽसंसर्गप्रत्ययोऽस्त्येवेति संसर्गतत्प्रत्ययय़ो-रसम्भवाद् भ्रमत्वापत्तिस्तदवस्था । तस्माद् नाऽसंसर्गाग्रहोऽप्य-विवेकः ।

नन्वविवेकं दूषयताऽत्र विवेचकं किञ्चिन्निरूपणीयम् । न तावत् ग्रहणं स्मर्यमाणात् स्वार्थं विविनक्ति; विशेषावभासकत्वस्य दोषैः प्रतिबद्धत्वात् । नाऽपि स्मरणं गृह्यमाणात् स्वार्थं विवेक्तुमलम्, [१]स्मरणाभिमानस्य प्रमुषितत्वादिति चेत् ? मैवम्; उभयोरपि विवेचकत्वस्य सुसम्पादत्वात् । तथा हि—किमिदमाकाररजता-

---

इस अवस्था में हम सादृश्यसम्बन्ध को भी संसृष्टभान का प्रयोजक मान सकते हैं, क्योंकि कोई राजनियम तो है नहीं कि केवल पाँच ही सम्बन्ध संसर्गज्ञान के प्रयोजक हैं, छठा या सातवाँ नहीं है] । यदि कहो कि 'नेदं रजतम्' (यह रजत नहीं है) इस असंसर्गज्ञान से बाधित हो जाने के कारण 'इदं रजतम्' इसमें संसर्ग और संसर्गज्ञान नहीं हो सकते, तब तो तुम्हारे (मीमांसक के) मत में गुणगुण्यादिस्थल में भी इतरेतराऽभावज्ञानरूप (एक में दूसरे का परस्पर अभाव-ज्ञानरूप) असंसर्गज्ञान विद्यमान ही है, इससे—संसर्ग और उसके ज्ञान के असम्भव होने से गुणगुण्यादिभावविशिष्ट 'शुक्लः पटः' इत्यादि ज्ञान में भ्रमत्व की आपत्ति तदवस्थ ही (वैसी ही बनी) है । इससे अव्याप्ति-अतिव्याप्तिदोषपूर्ण होने से असंसर्गाऽग्रह—संसर्ग के अभाव के अग्रहरूप—अविवेक का (भ्रम का) निर्वचन नहीं हो सकता ।

शङ्का—अविवेक को अर्थात् ग्रहण और स्मरण के विवेकाग्रह को मानने में दूषण देने वाले वेदान्ती को 'ग्रहणस्मरण का अविवेक' भ्रम नहीं है, किन्तु ग्रहणस्मरण से भ्रम में विवेक (भेद) है, इसको सिद्ध करने के लिए किसी विवेचक का निरूपण करना चाहिये । ग्रहण तो अपने विषय को स्मरण के विषय से विभक्त नहीं कर सकता, क्योंकि विशेष को सूचित करने वाले शुक्तित्वादि दोषों से प्रतिबद्ध है । एवं स्मरण भी अपने विषय को अनुभूयमान से विभक्त करने में समर्थ नहीं है, क्योंकि उसका स्मरणाभिमान दोषों से ही प्रमुषित हो गया है; [अतः किसी विवेचक के न होने से ग्रहण और स्मरण के अविवेक को ही भ्रम मानना चाहिये; उससे अतिरिक्त को भ्रम नहीं मानना चाहिए, यह भाव है ।]

---

१. स्मर्यमीत्यभिमानस्य ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**कारयोस्तत्तज्जातिव्यक्तिविशिष्टयोरेव त्वया भेदोऽभ्युपेयते किं वा केवलयोरपि ? नाऽद्यः, प्रकृतयोरिदमाकाररजताकारयोर्जात्याद्यविशिष्टयोर्भेदाभावेनैक्ये सति तद्गोचरसंसर्गज्ञानप्रसङ्गात् । द्वितीयेऽपि किं प्रथमज्ञानेन वस्तु गृहीत्वा द्वितीयज्ञानेन धर्मिप्रतियोगिभावमवगत्य पश्चात् तृतीयज्ञानेन भेदो गृह्यते ? उत वस्तुना सहैव भेदग्रहणम् ? आद्ये सर्वपदार्थज्ञानानां**

---

समाधान—नहीं, उक्त शङ्का नहीं करनी चाहिए, क्योंकि ग्रहण और स्मरण दोनों ही विवेचक हो सकते हैं; इसे कहते हैं— [१]क्या तत्तज्जातिव्यक्तिविशिष्ट इदमाकार और रजताकार के भेद को आप स्वीकार करते हैं ? या केवल इदमाकार और रजत के भेद को ही ? यदि प्रथम पक्ष माना जाय, तो 'इदं रजतम्' इस प्रकृत भ्रम में भासित होने वाले इदमाकार और रजताकार दोनों के तत्तज्जातिव्यक्तिविशिष्ट न होने से उनका भेद है नहीं, अतः ऐक्य होने से ऐक्यालम्बनक संसर्गज्ञान का प्रसङ्ग हो जायेगा । [अर्थात् परस्पर विरोधी दो पदार्थों में एक का निषेध करने से दूसरे का विधान स्वतःसिद्ध हो जाता है, इस प्रसिद्ध नियम से प्रकृत में भेद का निषेध करने से ऐक्य होगा और ऐक्य से संसर्ग-ज्ञान के प्रसङ्ग के भ्रमलक्षण की आपके मत में अव्याप्ति होगी, यह भाव है] । यदि द्वितीय पक्ष अभीष्ट है, तो भेदग्रह की प्रक्रिया बतलाइये । क्या 'इदं रजतम्' इस प्रथम ज्ञान से वस्तुओं का (इदम् और रजत का) ज्ञान हुआ, अनन्तर दूसरे ज्ञान से गृहीत वस्तुओं में धर्मिप्रतियोगिभाव का ज्ञान (एक वस्तु में धर्मिज्ञान दूसरी वस्तु में प्रतियोगिबुद्धि अर्थात् अमुक वस्तु का भेद अमुक वस्तु में है, इस प्रकार का ज्ञान) करके तदनन्तर तृतीय ज्ञान से भेद का ग्रह होता है ? अथवा वस्तुग्रह के साथ-साथ प्रथम ज्ञान से ही भेद का भी ज्ञान हो जाता है ? अर्थात् भेदविशिष्ट ही वस्तु का भान होता है ? ये दोनों ही प्रक्रियाएँ सङ्गत नहीं हैं, क्योंकि यदि प्रथम पक्ष मानो, तो सम्पूर्ण वस्तुओं के ज्ञान को, भेद के ज्ञान से पूर्व अविविक्तविषयक होने से, भ्रमज्ञान कहना पड़ेगा, परन्तु यह किसी को भी इष्ट नहीं है । यदि द्वितीय पक्ष मानो, तो 'इदं रजतम्' इस ज्ञान में प्रथमतः इदमाकार के ज्ञात होते ही भेद का भी ग्रह हो जाने के कारण

---

१. ग्रहण से स्मरण का और उसके विषय का स्मरण के विषय से विवेक हो सकता है । इसका समर्थन करते हुए पूर्वोक्त दोषों का निराकरण करते हैं—'तथा हि' इत्यादि से ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**भेदग्रहणात् प्राग् अविविक्तविषयतया भ्रमत्वप्रसङ्गः । द्वितीये च इदन्ताग्रहणादेव भेदस्यापि गृहीतत्वेन भेदापेक्षितो विशेषोऽप्यवभासित एवेति ग्रहणस्य विवेचकत्वमङ्गीकार्यम् ।**

**तथा स्मरणमपि विवेचकमेव । नहि स्मरणाभिमानोनिरूपयितुं शक्यः, यत्प्रमोषात् स्मृतेरविवेचकत्वम् । तथा हि किं स्मृतिरेव स्मरणाभिमानः, स्मृतेरन्यो वा, स्मृतिगतधर्मो वा, पूर्वानुभवविशिष्टत्वेनाऽर्थग्रहणं वा, स्वगत एव कश्चित्स्मृतिविशेषो वा, पूर्वानुभवगोचराद्विशिष्टज्ञेयनिमित्तो विशेषो वा, फलभेदकजनकत्वं वा, स्मरामीत्यनुभवो वा । नाऽद्यः, स्मृतेः**

---

भेद से अपेक्षित विशेषाकार का भी अवभास हो ही गया, अतः ग्रहण को विवेचक मानना चाहिये अर्थात् जब ग्रहण विवेचक हो गया, तब अविवेक कैसे रह सकता है, यह भाव है ।

उसी प्रकार स्मरण भी विवेचक हो ही सकता है, जिसके प्रमोष से स्मरण विवेचक नहीं बन सकता, ऐसे आपके अभिमत स्मरणाभिमान का निरूपण नहीं किया जा सकता, क्योंकि क्या स्मृति ही स्मरणाभिमान है ? या स्मृति से भिन्न ? अथवा स्मृति में रहने वाला धर्म ? अथवा पूर्वानुभवविशिष्टत्वरूप से (पहिले इसका अनुभव हुआ है, इस प्रकार की प्रतीति से) अनुविद्ध वस्तु का ज्ञान ? अथवा स्वगत कोई स्मृतिविशेष ? (अर्थात् स्मृतिज्ञान में एक प्रकार की विलक्षण स्मृति) या पूर्व अनुभव के विषय से विशिष्ट ज्ञेय का निमित्त रूप विशेष ? अथवा फलभेद का जनक ? (पूर्व अनुभव के फल से अतिरिक्त विशेष फल का जनक) अथवा 'स्मरामि' (स्मरण करता हूँ) इस प्रकार का अनुभव स्मरणाऽभिमान है ? [इस प्रकार आठ विकल्प दिखाकर खण्डन करते हैं]—प्रथम पक्ष (स्मृति को ही स्मरणाभिमान मानना) तो उचित नहीं है, क्योंकि स्मृति का प्रमोष होने से रजतज्ञान का अभाव ही प्रसक्त होगा अर्थात् रजत की स्मृति ही तो आपके मत में भ्रम है, उसका आप प्रमोष मानते हैं, तो अवशिष्ट कौन-सा ज्ञान रह गया, जिसको कि आप भ्रम कहेंगे, यह भाव है । दूसरा पक्ष भी नहीं मान सकते, क्योंकि अतिरिक्त का प्रमोष होने से स्मृति को अविवेचकत्व होगा, इस प्रकार वैयधिकरण्य का प्रसङ्ग आ जाता है । [अर्थात् स्मृति से स्मरणाभिमान अतिरिक्त है और उसका ही आप प्रमोष मानते हैं । अतः

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्रमोषे रजतज्ञानस्यैवाऽभावप्रसङ्गात् । न द्वितीयः, अन्यस्य प्रमोषे स्मृतेरविवेचकत्वमिति वैयधिकरण्यापातात् । न तृतीयः, तादृशधर्मानुपलम्भात् । न चतुर्थः, पूर्वदृष्टः स एवाऽयं देवदत्त इति प्रत्यभिज्ञाभ्रमे पूर्वानुभवसम्भेदग्रहे सत्येव बिना तत्प्रमोषमविवेकदर्शनात् । अथ केवलस्मृतिमभिलक्ष्योक्तं प्रत्यभिज्ञा तु न तथेति चेत्, तथापि नाऽयं पक्षः सम्भवति । तथा हि— किं पूर्वानुभवः स्वात्मानमपि विषयीकरोति उतार्थमात्रम् ? नाद्यः, वृत्तिविरोधात् । द्वितीये त्वर्थ एव स्मृत्याऽवभास्यो न तु पूर्वज्ञानं तस्याननुभूतत्वात् । ननु ज्ञातो घट इत्यत्र ज्ञानविशिष्टार्थस्मृतिर्दृश्यत इति चेत्, न;

---

स्मृति पूर्णरूप से ही रही, उसका तो कोई अंश कम नहीं हुआ, तब स्मृति अपने विषय को अनुभव के विषय से क्यों न विविक्त कर सकेगी, यह भाव है । तीसरा पक्ष भी उचित नहीं है, क्योंकि वैसा स्मृति में कोई धर्म दीखता ही नहीं है । चौथा पक्ष भी संगत नहीं है, 'पहले देखा गया ही यह देवदत्त है' इस प्रत्यभिज्ञा-भ्रम में पूर्वानुभव के सम्भेद का ग्रह होने पर ही उस सम्भेद के प्रमोष के बिना अविवेक देखा जाता है । यदि यह समाधान दिया जाय कि उस स्मरणाभिमान का प्रमोष (भ्रमात्मक) स्मृति स्थल में ही मानते हैं; प्रतिज्ञा वैसी नहीं है; तो भी यह सम्भव नहीं हो सकता है, क्योंकि क्या पूर्व अनुभव अपने को भी विषय करता है? या केवल विषयमात्र को विषय करता है? पहला पक्ष नहीं हो सकता, क्योंकि उसके मानने में वृत्ति का विरोध हो जायेगा । [ अनुभव या स्मरण कोई भी ज्ञान हो, सभी अन्तःकरण के वृत्तिविशेष हैं, इनसे दूसरे पदार्थ का अवभास होता है, अपना अवभास नहीं, अन्यथा कर्तृकर्मविरोध होगा, इस विरोध से प्रकृत में पूर्वज्ञान केवल अर्थमात्र को विषय करता है, अपने को जो कि अर्थ के स्मरण के कारण संस्कार का जनक है, विषय नहीं करता । अंतः उसका स्मरण में विषय होना असम्भव है, क्योंकि पूर्वानुभव में विषय न होने से उसका संस्कार ही नहीं हुआ, तब बिना संस्कार के स्मृति कैसे हो सकती है, संस्कार अनुभूत का ही होता है, अतः यह पक्ष विरुद्ध हुआ, यह तात्पर्य है ]। दूसरे पक्ष में तो केवल अर्थ ही स्मृति का विषय होगा, पूर्वज्ञान विषय नहीं होगा? क्योंकि वह पूर्व अनुभव का विषय ही नहीं हुआ है । 'ज्ञातो घटः' 'यह

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**स्मृत्यन्तरत्वात् । अनुव्यवसायेन ज्ञानागोचरानुमानेन वा जन्येयं स्मृतिर्व्यवसायजन्याया घटमात्रगोचरायाः स्मृतेरन्या । न चाऽनयाऽपि स्वजनको[ऽनु]व्यवसायाख्यः पूर्वानुभवो विषयीक्रियते किं तर्ह्यनुव्यवसायेनानुभूतो व्यवसाय[विशिष्टो]घट एव । अत एतत्सिद्धम्—विमता स्मृतिर्न स्वमूलज्ञानविशिष्टमर्थं गृह्णाति, स्मृतित्वात्, पदार्थस्मृतिवत्, इति । पदानि हि स्वसम्बद्धेष्वर्थेषु स्मृतिं जनयन्ति ।**

---

घट अनुभव का विषय हुआ है' इस प्रकार ज्ञानविशिष्ट अर्थ का स्मरण देखा गया है, इससे पूर्व ज्ञान भी स्मृति का विषय होता है, ऐसा मीमांसक का प्रतिपक्ष भी उचित नहीं है, क्योंकि अनुभव में ज्ञानविशिष्ट-घटविषयक 'ज्ञातो घटः' इस स्मरण से यह भिन्न स्मरण है, क्योंकि अनुव्यवसाय से अथवा ज्ञानविषयक अनुमान से उत्पन्न हुई स्मृति व्यवसाय (प्रथम ज्ञान) से उत्पन्न केवल घट को विषय करने वाली स्मृति से भिन्न ही होती है । यह स्मृति भी अपने जनक अनुव्यवसायनामक पूर्व अनुभव को विषय नहीं करती, किन्तु 'घट को मैं जानता हूँ' इस अनुव्यवसाय से जाने गये व्यवसायविशिष्ट घट को ही विषय करती है । [शङ्का और समाधान का तात्पर्य यह है कि मीमांसक के मत में 'ज्ञातो घटः' इस प्रतीति में ज्ञानविशिष्ट घट के विषय होने से ज्ञान भी स्मरण का विषय कहलाता है और वेदान्ती के मत में स्मृति दो प्रकार की होती है । एक प्रथम ज्ञान से अनुभूत घट-पटादि विषय की होती है । इस स्मृति में केवल घट-पटादि ही विषय होते हैं, पूर्वानुभवजनित संस्कार द्वारा ही स्मृति होती है और संस्कार पूर्व अनुभव के विषय का ही हो सकता है, प्रकृत में केवल घटपटादि ही पूर्व अनुभव के विषय हैं । अतः अनुभव स्वयं पूर्व अनुभव का विषय न होने से संस्कार के बिना स्मरण का विषय नहीं हो सकता । दूसरी—अनुव्यवसाय से अथवा घटपटादि विषय में प्रकटतास्वरूप कार्य से किये गये कारणभूत ज्ञान के अनुमान से अनुमित अपने में विद्यमान ज्ञान द्वारा उत्पन्न—स्मृति है । इस स्मृति में अवश्य पूर्वानुभव का संभेद होता है, क्योंकि इस स्मृति के जनक अनुमिति दोनों में पूर्वानुभव विषय है ]। इससे यह (अनुमान) सिद्ध हुआ कि—विमत स्मृति अपने मूलज्ञानविशिष्ट अर्थ का ग्रहण नहीं करती, स्मृति होने से, पदार्थस्मृति के समान; क्योंकि पद अपने से सम्बद्ध अर्थों में ही

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

पदपदार्थसम्बन्धे बौद्धाक्षेपः

**नन्वेतद् बौद्धो न सहते । तथा हि—पदानामर्थैः संयोगादि[१]-सम्बन्धानामसम्भवात् सम्बद्धार्थस्मारकत्वमित्येतदयुक्तम् । बोध-जननशक्तिः सम्बन्ध इति चेत्, किमनुभवजननशक्तिः? किं वा स्मृतिजननशक्तिः ? नाऽद्यः, पदानां वाक्यरूपेण वाक्यार्थानुभव-जनकत्वेऽपि स्वार्थेषु तदसम्भवात् । व्युत्पत्तिकाले पदार्थानां मानान्तरगृहीतत्वेनाऽपूर्वार्थत्वाभावात् । तदुक्तम्— 'पदमभ्य-धिकाभावात् स्मारकान्न विशिष्यते' इति ।**

**द्वितीयेऽपि सा शक्तिर्न तावदज्ञाता स्मृतिमुत्पादयति; ज्ञातकारण-**

---

स्मृति उत्पन्न करते हैं । [इससे तात्पर्य यह निकला कि केवल घटपटादिज्ञान से उत्पन्न संस्कारों के द्वारा हुई स्मृति शुद्ध विषय को ही ग्रहण करती है और अनुमान अथवा अनुव्यवसायजन्य संस्कार द्वारा उत्पन्न हुई पूर्व ज्ञान को भी विषय करने वाली स्मृति से भिन्न है । ]

शङ्का—'पदों से अपने से सम्बद्ध अर्थ की स्मृति होती है' इस मत को बौद्ध नहीं सहता है, क्योंकि पदों का अर्थों के साथ संयोग आदि सम्बन्धों के असम्भव होने से 'पद सम्बद्ध अर्थ का स्मरण कराते हैं, यह मत युक्त नहीं है । यदि पदों की अर्थबोधोत्पादिका शक्ति को सम्बन्ध माना जाय, तो यह भी नहीं बनता, क्योंकि इस बोधजननशक्ति को क्या अनुभवात्मकबोध-जनन शक्तिरूप मानते हो ? या स्मरणात्मक बोधजननशक्तिरूप मानते हो? प्रथम पक्ष तो नहीं माना जा सकता, क्योंकि पदों में वाक्यरूप से वाक्यार्थानुभवजनकता होने पर भी उनमें अपने अर्थविषयक अनुभव के प्रति जनकता नहीं है । व्युत्पत्तिकाल में पदार्थों का दूसरे प्रमाणों के द्वारा ग्रहण होता है; अतः पदों का वह अपूर्व अर्थ नहीं कहा जा सकता । [मीमांसक का तात्पर्य यह है कि यद्यपि वाक्य रूप से पद वाक्यार्थों के अनुभावक हैं, तथापि प्रत्येक पद की व्युत्पत्ति के ग्रह के समय में तो वह अपने-अपने अर्थ के ही अनुभावक हैं; इससे पदों में अर्थानुभवजनकत्व सिद्ध हो गया । बौद्ध कहता है कि व्युत्पत्तिग्रह तो वृद्ध व्यवहारादि से होता है और वह अर्थ, जिसको कि आप पद का अर्थ कह रहे हैं; व्यवहार दर्शनादि रूप प्रत्यक्षादि प्रमाणों के द्वारा ही गृहीत हुआ; पद ने कोई अपूर्व अर्थ का ग्रहण नहीं कराया, पदार्थ वही माना जा सकता है, जो केवल पद के द्वारा बोधित हो] । ऐसा कहा भी गया है कि यह अधिक अर्थ का बोधक न होने से (अर्थात् नूतन अर्थ का नहीं? प्रत्युत पूर्वसिद्धि अर्थ का ही बोधक)

---

१. शब्दार्थयोः किं स्वभावः कार्यकारणभावः, अनुपलब्धिः, देशः, कालः संयोगादिर्वा सम्बन्धः । नाद्यः, वृक्षत्वशिंशिपात्वयोरिव न स्वभावसम्बन्धः एकव्यक्तिसमवायाभावात् । न द्वितीयः, शब्दस्य अर्थकार्यत्वे मानाभावात् । न तृतीयः, अनुपलब्ध्या अभावमात्रस्य गम्यत्वात् अर्थस्य च भावरूपत्वात् । न चतुर्थः, उभयोरेकदेशस्थत्वाभावात् । न पञ्चमः, भिन्नकालत्वात् । न षष्ठः संयोगः, शब्दस्य गुणत्वात् । एवमन्योऽपि सम्बन्धो निरस्यः ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

त्वात् । नाऽपि ज्ञाता; शक्तेः कार्यैकसमधिगम्यत्वेन स्मृत्युत्पत्तिशक्तिज्ञानयोः परस्पराश्रयत्वात् । अथोच्यते—मध्यमवृद्धप्रवृत्त्या प्रवृत्तिहेतुज्ञानमनुमाय शब्दानन्तर्यात्तज्जनकत्वं शब्दस्य निश्चित्यावापोद्धाराभ्यां व्युत्पत्तिकाल एव शक्तिनिश्चयान्नान्योऽन्याश्रयतेति । तदापि किं शब्दमात्रे शक्तिनिश्चयः अर्थविशेषसम्बद्धे वा ? नाद्यः, अस्य

---

होने से स्मारक से भिन्न नहीं है अर्थात् स्मारक ही है ।

यदि स्मरण को जनन शक्तिरूप सम्बन्ध मानो, तो वह भी सङ्गत नहीं है; क्योंकि इस पक्ष में अज्ञात होती हुई उक्त शक्ति स्मरण को उत्पन्न नहीं कर सकती, कारण कि ज्ञात ही शक्तिरूप कारण में कार्यजननसामर्थ्य होती है । [ऐसा न मानने पर जिनको शक्तिग्रहण नहीं है; उनको भी पद श्रवण से अर्थ का बोध हो जायेगा] यदि ज्ञात शक्ति को स्मरण की उत्पादिका मानो, तो यह भी उचित नहीं है, क्योंकि शक्ति का कार्य के द्वारा ही परिज्ञान होने से स्मृति की उत्पत्ति और शक्ति इन दोनों में परस्पर अन्योन्याऽऽश्रय दोष हो जायेगा । [आशय यह है कि जब स्मृति का उदय हो, तब स्मृति रूप कार्य 'कार्यमात्रं सकारणकम्' इस व्याप्ति के द्वारा अपनी कारणशक्ति का ग्रह करा सकेगा और उक्त शक्ति का ज्ञान होने पर ही स्मृति की उत्पत्ति हो सकती है, अतः अन्योऽन्याश्रय है ।] उक्त दोष के वारण के लिए यदि कहा जाय कि [उत्तम वृद्ध को 'गामानय' इस वाक्य के श्रवण के अनन्तर] मध्यम वृद्ध की (जिससे वह वाक्य काम कराने के अभिप्राय से कहा गया है) प्रवृत्ति को देखकर प्रवृत्ति के कारण ज्ञान का [मध्यम वृद्ध उक्त वाक्य का अर्थ समझ गया और इस वाक्य का ऐसा ही अर्थ है अन्यथा ज्ञान के बिना प्रवृत्ति ही नहीं हो सकती इत्यादि तर्क द्वारा] अनुमान कर शब्द के आनन्तर्य से (शब्द के श्रवण के अनन्तर तादृश अर्थज्ञान का उदय होने से) 'शब्द ही इस अर्थ का जनक है' इस प्रकार शब्द को अर्थजनकत्वरूप सामर्थ्य का निश्चय करके अवाप और उद्धार[१] से

---

१. जब प्रथम "गामानय" वाक्य सुना और मध्यम वृद्ध के व्यवहार को देखा, तब व्युत्पत्सु बालक ने उक्त वाक्य का यही अर्थ है ऐसा निश्चय किया तदनन्तर 'गां बधान' 'अश्वमानय' ऐसे वावय सुना और मध्यम वृद्ध की प्रवृत्ति भिन्न-भिन्न प्रकार की देखी, तो बालक ने अनुमान किया गो पद और आश्रय भिन्न-भिन्न वाक्यों में होते हुए भी समान है और अर्थ की भी अनुवृत्ति दिख रही है । इससे गोपद का सास्नालाङ्गूलादिमान अर्थ है और आनय का दूर देश से समीप देश में लाना अर्थ है—इस प्रकार के अन्वय और व्यतिरेक से प्रत्येक पद के अर्थ के बोधक आवापोद्धार को आवापोद्धार कहते हैं ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

शब्दस्याऽयमर्थ इति नियमासिद्धिप्रसङ्गात् । द्वितीयेऽपि शक्तिसम्बन्धस्य व्यवस्थापकं सम्बन्धान्तरमेष्टव्यमित्यनवस्था स्यात् । शक्तिः स्वपरनिर्वाहिका इति चेत्, तथापि स्मृतिकाले किं शब्दमात्रदर्शनादर्थः स्मर्यते किं वाऽर्थ-गोचरशक्तिमच्छब्ददर्शनाद् उत शक्तिज्ञानजन्यसंस्कारा-च्छब्ददर्शनाच्च । नाद्यः, अनियमापत्तेः । न द्वितीयः, शब्द-दर्शनसमय एवाऽर्थस्याऽपि दृष्टत्वेन शब्दजन्यस्मृतिवैयर्थ्यात् । न तृतीयः, तावता स्मृत्यसम्भवात् । अन्यत्र स्मारकस्मार्ययोः

---

व्युत्पत्ति के समय में ही शक्ति का निश्चय हो जायेगा [स्मृति रूप कार्य से नहीं] अतः अन्योन्याश्रय दोष नहीं हो सकता । तब भी क्या शब्दमात्र में शक्ति का निश्चय होता है? अथवा अर्थविशेष से सम्बद्ध शब्द में शक्ति का निश्चय होता है? यदि शब्दमात्र में कहो, तो 'इस शब्द का यह अर्थ है' इस प्रकार के नियम की सिद्धि नहीं बन सकेगी [क्योंकि आप तो अर्थविशेष से असम्बद्ध शब्द में ही शक्ति का निश्चय मानते हैं, तब नियम कैसे बनेगा] । अर्थविशेष से सम्बद्ध शब्द में ही शक्तिनिश्चय होता है, ऐसे द्वितीय पक्ष में तादृश शक्ति सम्बन्ध के व्यवस्थापक दूसरे सम्बन्ध की खोज करनी होगी, फिर उस सम्बन्ध के व्यवस्थापक तीसरे का अन्वेषण करना होगा इत्यादि रीति से अनवस्था हो जायेगी । यदि शक्ति अपनी और दूसरे सम्बन्ध की स्वयं व्यवस्थापिका है अर्थात् सम्बन्धान्तर की आवश्यकता नहीं है, ऐसा कहो, तो भी यह विकल्प उपस्थित होगा कि जिस समय स्मृति हो रही है, उस समय क्या शब्दमात्र के दर्शन (श्रवण) से अर्थ का स्मरण होता है? या अर्थ को विषय करने वाले शक्तिशाली शब्द से? अथवा शक्तिज्ञान से उत्पन्न संस्कार और शब्ददर्शन दोनों से? इनमें पहला पक्ष नहीं बन सकता, क्योंकि अनियम की आपत्ति होगी । [यदि सामान्य शब्दश्रवण से ही अर्थ का स्मरण हो जाता है, तो प्रत्येक शब्द से प्रत्येक अर्थ का स्मरण हो जाना चाहिये । अमुक शब्द से अमुक अर्थ ही स्मरण होता है, ऐसा नियम नहीं बनना चाहिये] दूसरा पक्ष भी युक्त नहीं है, क्योंकि शब्ददर्शन के समय में ही अर्थ का भी ज्ञान हो ही जायेगा, ऐसी अवस्था में अर्थज्ञान के लिए मानी गयी शब्द द्वारा अर्थ की स्मृति का ज्ञान हो जायेगा । तृतीय पक्ष भी ठीक नहीं है, क्योंकि इतना मानने पर भी कि अन्य स्थलों (शुक्ति-रजत आदि) स्मृति

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**सादृश्यविरोधिकार्यकारणभावादिसम्बन्धान्तरनियमात् शब्दार्थयोस्तदभावात् । तस्मात् पदानि स्मारकाणि, वाक्यं पुनः प्रमाणमित्येतद्वेदवादिनां प्रक्रियामात्रमिति ।**

शब्दादर्थस्मृतौ बौद्धाक्षेपनिरासः

**अत्रोच्यते—शब्ददर्शनात् । शक्तिसंस्काराच्चाऽर्थस्मृतौ न कश्चिद्दोषः । यदुक्तमन्यत्रेत्यादिना तदसत् । किमन्यत्रेव शब्देऽपि सादृश्यादिकमभ्युपेयमित्युच्यते किं वा शब्दवदन्यत्रापि शक्तिरेवाऽस्तु मा भूत्सादृश्यादिकमिति किं वा शब्दे सादृश्यादिकमूलसम्बन्धाभावात् सत्यामपि शक्तौ न स्मृतिजनकत्वमिति । नाद्यः, शब्दे सादृश्यादर्शनाद्, अदृष्टस्य च कल्पने गौरवात् । अन्यत्र तु दृष्टत्वेनाऽकल्पनीयत्वात् । न द्वितीयः, अनुभूयमानस्याऽपलापायोगात् । न तृतीयः, शक्तस्य**

---

में स्मारक और स्मार्य में सादृश्य के विरोधी कार्य-कारणभाव आदि सम्बन्धान्तरों के रहने का नियम है, अर्थात् उपरोक्त सम्बन्धों में से जब कोई भी एक सम्बन्ध रहेगा, तभी स्मार्यस्मारकभाव होगा [जैसे कि शुक्ति-रजत में सादृश्य, रामार्जुन में विरोध, और राम-दशरथ में जन्यजनकभाव से एक दूसरे का स्मरण होता है इत्यादि । ] इस प्रकार शब्द और अर्थ में उपरोक्त कोई अन्य सम्बन्ध नहीं है, अतः शब्द और शब्दार्थ में स्मार्यस्मारकभाव न बन सकने से पद स्मारक होते हैं और वाक्य प्रमाण है,यह वेदवादी मीमांसकों की प्रक्रिया अपनी परिभाषामात्र ही है । इतना बौद्ध की ओर से 'पद पदार्थ का स्मारक है' इस मत में पूर्वपक्ष हुआ ।

इस पूर्वपक्ष का उत्तर दिया जाता है । शब्द के साक्षात्कार और शक्ति संस्कार—इन दोनों से अर्थ की स्मृति होने में कोई बाधा नहीं है । 'अन्य स्थलों में सादृश्य आदि सम्बन्ध ही स्मारक हैं' इत्यादि पूर्वोक्त नियम भी अयुक्त है, क्या अन्य स्थलों की भाँति शब्दस्थल में भी सादृश्य आदि सम्बन्धों का स्वीकार करना चाहिए? या शब्दस्थल की भाँति अन्य स्थलों में भी शक्ति का ही स्वीकार करना चाहिए? सादृश्यादि सम्बन्धों का स्वीकार नहीं करना चाहिए? अथवा शक्ति रहते हुए भी सादृश्य आदि मूल सम्बन्धों के न रहने से शब्द स्मृति का उत्पादक नहीं हो सकता? इसमें प्रथम पक्ष भी नहीं बन सकता, क्योंकि शब्दस्थल में सादृश्य नहीं पाया जाता है और नूतन 'अदृष्ट' की कल्पना करने में गौरव है । अन्य स्थलों में तो सादृश्य आदि दृष्ट (अनुभूत) हैं, अतः नवीन कल्पना नहीं

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**कार्याजनकत्वे व्याघातापत्तेः । तस्माच्छक्तिमन्ति पदानि अर्थेषु स्मृतिं जनयन्त्येव । नहि तत्रार्थैः सह पूर्वानुभवाः स्मर्यन्ते । अन्यथा घटादिवदनुभवानामपि तत्तच्छब्दार्थत्वं प्रसज्येत ।**

**नाऽपि पञ्चमः[१], कारणविषयाद्युपाधिमन्तरेण ज्ञानानां स्वरूपेषु क्वापि विशेषानुपलम्भात् । नाऽपि षष्ठसप्तमौ, अनुभवगताभ्यां ज्ञेयफलाभ्यामतिरिक्तज्ञेयफलयोःस्मृतावभावात् । नाऽप्यष्टमः, स्मरामीत्यस्याऽनुभवस्याऽन्यत्र विवेचकत्वे सिद्धे सति अत्र**

---

होती है, (अतः कुछ गौरव नहीं है) द्वितीय विकल्प भी सङ्गत नहीं है, क्योंकि जिस वस्तु का अनुभव हो रहा हो, उसका अपलाप नहीं किया जा सकता, अर्थात् अन्य स्थलों में अनुभवसिद्ध सादृश्य आदि सम्बन्धों का शब्ददृष्टान्त से निषेध नहीं कर सकते । तीसरा विकल्प भी युक्त नहीं है, क्योंकि 'शक्ति के रहते यदि कार्य नहीं हो, तो व्याघात दोष होता है । 'यदि शक्ति हो' तो कार्य अवश्य होता है' ऐसा नियम है, शक्ति रहते कार्य नहीं होता, ऐसा कहना तो 'मुझमें बोलने का सामर्थ्य नहीं है' इस कथन के तुल्य विरुद्ध है । ('शब्द का अर्थ के साथ अर्थबोधजननरूप शक्ति ही सम्बन्ध है, उसका ग्रह व्युत्पत्तिकाल में व्यवहार-दर्शन से हो जाने पर अन्य समय में भी शब्द साक्षात्कार से निरुक्त शक्तिसंस्कार के उद्बुद्ध होते ही शब्दसम्बन्धी अर्थ का स्मरण हो जाता है' यह उक्त समाधान का सरल तात्पर्यार्थ है) । इससे शक्तिशाली पद अर्थ-विषयक स्मृति उत्पन्न करते ही हैं, यह सिद्ध हुआ । पदार्थमात्र की स्मृति में अर्थों के साथ-साथ पूर्व अनुभव (व्यवसाय) भी विषय नहीं होते । यदि पूर्व अनुभव भी स्मृति के विषय मान लिये जाँय, तो जैसे घट पद का अर्थ घट (कम्बुग्रीवादिमान् पदार्थ) है, वैसे ही ज्ञान को भी घटादि पद का अर्थ मानना होगा । [इससे 'स्मृति विवेचक नहीं हो सकती है' इसमें आपने जो (पूर्वानुभवविशिष्ट अर्थ का ग्रहण स्मरणाभिमानरूप) चतुर्थ विकल्प किया है, वह उपपन्न नहीं हो सका] पाँचवाँ विकल्प (अपने में कोई एक विशेष) भी नहीं हो सकता, क्योंकि ज्ञानों के स्वतः निराकार होने से उनमें कारण या विषय आदि उपाधि के सम्पर्क के बिना स्वयं कोई विशेष उपलब्ध नहीं हो सकता । छठा और सातवाँ पक्ष भी ठीक नहीं है, क्योंकि अनुभव के ज्ञेय (विषय) तथा फल (प्रकटता आदि) से अतिरिक्त स्मरण का कोई ज्ञेय या फल नहीं है । आठवाँ पक्ष भी ठीक नहीं है, क्योंकि 'स्मरामि' (स्मरण करता

---

१. पूर्व १२१ पृष्ठे स्मरणस्य विवेचकत्वनिरूपणप्रसङ्गे अष्टौ विकल्पाः किं स्मृतिरेव स्मरणाभिमान इत्यादिनोत्थापिताः तेषु स्वगत एव कश्चित् स्मृतिविशेष इति पक्षः खण्ड्यते ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**कथञ्चित् प्रमोषादविवेचक इति वक्तुं शक्येतापि । तदेव तावदसिद्धम् । ग्रहणवाचकशब्दपरित्यागेन स्मरणवाचक-शब्दानुविद्धो ह्ययमनुभवो जायते । स कथं प्रथमतो ग्रहण-स्मरणयोरसति विवेके सम्भवेत्? तथा च विवेके सत्यनुभवः अनुभवे च सति विवेक इति स्यादन्योन्याश्रयता । तदित्थं प्रमोषणीयस्य स्मरणाभिमानस्य दुर्भणत्वात् स्मरणस्य विवेचक-त्वं प्राप्नोत्येव ।**

---

हूँ) यह स्मरणाभिमान रूप ज्ञान यदि भ्रम से अन्य स्थल में विवेचक (भेदक) सिद्ध हो, तो यहाँ (भ्रमस्थल में) किसी प्रकार (दोष विशेषादि) से उसका प्रयोग होने से वह अविवेचक है, ऐसा कहना किसी प्रकार बन सकता है । परन्तु ऐसा तो है नहीं, अर्थात् स्मरण करता हूँ, यह ज्ञान कहीं पर भी विवेचक नहीं है । 'स्मरामि' (स्मरण करता हूँ) यह अनुभव तो ग्रहण (अनुभव) वाचक शब्द के परित्याग से और स्मरणवाचक शब्द के (स्मृधातु के) योग से होता है । यदि ग्रहण और स्मरण में उक्त अनुभव होने के पूर्व ही भेद का (विवेक का) ग्रहण नहीं हुआ हो, तो वही— 'स्मरामि' (स्मरण करता हूँ) ऐसा अनुभव ही—कैसे हो सकेगा, इसके विपरीत यदि—'स्मरामि' अनुभव होने पर ही विवेक मानो, तो विवेक होने पर अनुभव और अनुभव होने पर विवेक इस प्रकार अन्योन्याश्रय हो जायेगा । (जैसे सास्नालाङ्गूलादिविशिष्ट आकृति में एकशफादि आकृति से स्वतः सिद्धभेदमूलक 'गौ' इत्यादि व्यवहार होता है एवं स्मरण और अनुभव में स्वतः सिद्धभेदमूलक ही 'स्मरामि' अनुभव है, न कि यह अनुभव स्वयं भेदक है । ऐसा प्रतिपक्षी वेदान्ती का सरल तात्पर्यार्थ हुआ । इसलिए इस पूर्वोक्त रीति से अपलापयोग्य उस स्मरणाभिमान का निरूपण नहीं बन सकता है, अतः स्मरण में विवेचकत्व सुतरां प्राप्त हो जाता है ।

मीमांसक पुनः पूर्वपक्ष करता है—अनुभव और स्मरण यदि दोनों में घट, पट आदि अर्थमात्र विषय होते हैं, तो इसमें परस्पर भेद कैसे होगा? इसलिए भेद की प्रतीति उपपन्न करने के लिए आपको (वेदान्ती को) भी स्मरण में पूर्वानुभव-विशिष्ट अर्थ विषय होता है,ऐसा अवश्य मानना ही होगा, यही हमारा स्मरणाभिमान होगा । (तब उसके दोषवशात् प्रमुषित होने से स्मरण विवेचक नहीं हो सकता) ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ननु ग्रहणस्मरणयोरर्थमात्रविषयत्वे भेदाभावप्रसङ्गेनाऽवश्यं त्वयाऽपि स्मृतेः पूर्वानुभवविशिष्टार्थविषयत्वं स्वीकार्यं तदेव स्मरणाभिमानोऽस्त्विति चेत्, न; कारणविशेषादेव भेदसिद्धेः । अन्यथा त्वन्मतेऽपि पूर्वानुभवगोचरानुमानज्ञानात् स्मृतेः को भेदः स्यात्? विषयस्य समत्वात् । ननु स इत्याकारेण स्मृतिर्ज्ञानानुमानाद्भिद्यत इति चेत्, कोऽयं स इत्याकारः; किं परोक्षदेशकालादिविशिष्टता उत पूर्वानुभवसम्भिन्नता किं वा संस्कारजन्यत्वम्? नाऽद्यः, अनुमानादिष्वपि स्मृतित्वप्रसङ्गात् । न द्वितीयः, ज्ञानानुमानेऽपि प्रसङ्गात् । तृतीये तु कारणविशेष एव भेदहेतुः स्यात् ।

अस्तु तर्हि प्रकृतेऽपि संस्कारजन्यैव रजतस्मृतिरिति चेत् न;

---

उत्तर देते हैं—नहीं (उपर्युक्त भेद नहीं है) कारण विशेष से ही भेद की सिद्धि होती है । (स्मृति का कारण संस्कार है और अनुभव का इन्द्रियसंप्रयोग आदि कारण है, अतएव उनका भेद है, यह भाव है) । यदि कारणविशेष द्वारा भेद न मानो, तो पूर्वानुभव को विषय करने वाले अनुमान और स्मृति में तुम्हारे मत में भी क्या भेद होगा? क्योकि दोनों स्थलों में पूर्वानुभवविशिष्ट अर्थ समान है । स्मृति में 'सः' (वह) ऐसा आकार होता है, वही आकार व्यवसायविषयक ज्ञानानुमान से स्मृति का भेद करता है, ऐसा यदि आप कहें, तो बतलाइये 'स' यह आकार परोक्ष देशकालादि के सम्बन्ध का सूचक है? या पूर्व अनुभव के सम्पर्क का बोधक है अथवा संस्कार से उत्पन्न हुआ है, ऐसा अवगम कराता है? पहला पक्ष नहीं कह सकते । अनुमान आदि ज्ञानों में भी स्मृतिलक्षण की अतिव्याप्ति हो जायेगी (इन ज्ञानों में भी परोक्ष देश, काल आदि का सम्बन्ध रहता है) । द्वितीय पक्ष भी नहीं बन सकता, क्योंकि ज्ञानानुमान में भी प्रसङ्ग हो जायेगा (उसमें भी व्यवसाय का सम्बन्ध रहता है) । तीसरा पक्ष मानने में तो कारणविशेष ही भेद का कारण निश्चित होगा ।

यदि स्मृति और अनुभव में कारणविशेष संस्कार ही भेदक है, तो भ्रम में भी संस्कार ही स्मृति उत्पन्न करेगा, इस आशय से मीमांसक शङ्का करता है— 'प्रकृत में (भ्रमस्थल में) भी संस्कार द्वारा उत्पन्न हुई रजत की स्मृति ही है ।

समाधान—ऐसा ठीक नहीं है, (भ्रमस्थल में भी रजत सामने स्थित

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

रजतस्य पुरोवस्थितत्वेन प्रतिभासादित्युक्तोत्तरत्वात् । न च पुरोवस्थितत्वमविवेककृतमिति वक्तुं शक्यम्, अविवेकस्य भ्रमं प्रति अप्रयोजकत्वात् । तथा हि—किं गृह्यमाणयोरविवेकः किं वा गृह्यमाणस्मर्यमाणयोरुत स्मर्यमाणयोः? नाद्यः, स्वप्नदशायामात्मव्यतिरिक्तस्य कस्याप्यग्रहणेन द्वयोर्गृह्यमाणयोरभावे तदविवेकस्य भ्रमप्रयोजकस्याप्यभावेन भ्रमाभावप्रसङ्गात् । न द्वितीयः, स्वप्न एव गृह्यमाणेनात्मना स्मर्यमाणस्य नीलादेरविवेके सत्यहं

---

है, ऐसा प्रतिभासित होता है, यह उत्तर पहले ही दिया जा चुका है (स्मरण-विषय की सामने अवस्थिति नहीं हो सकती) । रजत (भ्रमविषय की सामने अवस्थिति अविवेक से मालूम होती है, वस्तुतः सामने नहीं है) ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि भ्रम के प्रति अविवेक प्रयोजक नहीं है । (ऐसा कोई नियम नहीं है कि अविवेक से ही भ्रम हो), अविवेक की भ्रमप्रयोजकता का निरास करते हैं—देखिए, क्या अनुभव में आने वाले ही दो पदार्थों का अविवेक भ्रम-प्रयोजक है? अथवा अनुभवविषय और स्मरणविषय का अविवेक भ्रमप्रयोजक है? या स्मरण के विषयभूत दो पदार्थों का अविवेक भ्रम प्रयोजक है? इनमें पहला पक्ष युक्त नहीं है, क्योंकि स्वप्न अवस्था में आत्मा से अतिरिक्त किसी भी पदार्थ का ग्रहण नहीं होता है, अतः उसमें अनुभव के विषयभूत दो पदार्थों का अभाव होने से उनका अविवेक रूप भ्रम का प्रयोजक भी नहीं है, इससे स्वाप्न पदार्थ भ्रमविषय नहीं कहे जा सकेंगे । द्वितीय विकल्प भी युक्त नहीं है, क्योंकि स्वप्न में ही अनुभव के विषयीभूत आत्मा के साथ स्मरणविषय नीलादि का अविवेक होने पर 'अहं नीलः' (मैं नील हूँ) इस प्रकार का प्रतिभास प्रसक्त होगा । स्वप्नदशा में अहं[१] प्रतिभास जागर के तुल्य ही है । वही आत्मा है, वह तो स्वप्न में सत्य ही है, इतर पदार्थ काल्पनिक होने से अहमात्मक आत्मा में ही अध्यस्त हैं, अतः आत्मा से भिन्न कोई भी पदार्थ अनुभव का विषय नहीं है । जो भासित होता है, वह मीमांसक मत में स्मरण-विषय है, इसमें गृह्यमाण दो पदार्थों के न होने से पूर्वपक्ष का खण्डन तथा अनुभूयमान आत्मा और स्मर्यमाण

---

१. यद्यपि यह भी वेदान्ती के मत में भ्रम ही है, तथापि अन्य वादी से सम्प्रतिपन्न जागरतुल्य को लेकर अहंप्रतिभास ही आत्मप्रतिभास है और वह जागरतुल्य सत्य है, ऐसा मानकर प्रश्न है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नीलमिति प्रतिभासप्रसङ्गात् । तृतीये तु परोक्षमेव सर्वं भ्रान्तावभासेत, सर्वस्याऽपि स्मर्यमाणत्वात् । एवं च सति प्रकृतस्य पुरोऽवस्थितरजतज्ञानस्य स्मृतित्वानुमाने परोक्षावभासित्वोपाधिर्द्रष्टव्यः ।

यथार्थानुमानस्यचाऽयं प्रतिप्रयोगः । विवादाध्यासिताः प्रत्यया न यथार्थाः, बाध्यमानत्वात्, भ्रान्तिव्यवहारवद् इति । तस्माद् ज्ञानद्वैराश्यदुराग्रहं परित्यज्य तृतीयं भ्रान्तिज्ञानमङ्गीकर्तव्यम् ।

इत्यख्यातिवादनिरासः ।

अथान्यथाख्यातिनिरासः

ननु तर्हि मा भूदख्यातिः; अस्त्वन्यथाख्यातिः; देशकालान्तरगर्त

---

(मीमांसक रीति से) नीलादि का अविवेक होने से दूसरे पक्ष का खण्डन हुआ ।) तीसरा पक्ष मान लेने से तो भ्रम में सब पदार्थ परोक्ष ही भासित होंगे, क्योंकि सभी तो स्मरण के विषय हैं । [यदि सभी स्मर्यमाणों का अविवेक ही भ्रम प्रयोजक है, तो स्मर्यमाण सभी परोक्ष होते हैं, इससे उन सबका भेदग्रह नहीं हुआ, अतः सब भ्रम में भासित होने वाले पदार्थ परोक्ष ही होंगे । तब 'इदं रजतम्' (यह रजत है) ऐसा प्रत्यक्षावभास का सूचक इदमादि शब्दों से अभिलाप नहीं बनेगा, यह तात्पर्य है] । इस प्रकार के निर्णय से सिद्ध हुआ कि मीमांसकों का पूर्वोक्त रजतज्ञान भी अध्यास नहीं है, किन्तु स्मृति है इत्यादि पृष्ठ संख्या ९९ में कहे गये अनुमान में परोक्षत्वावभासित्व उपाधि लगानी चाहिए । (इससे उक्त अनुमान दूषित हुआ) एवं सभी ज्ञान यथार्थ ज्ञान नहीं है, इत्यादि पृ. संख्या ९८ में प्रतिपादित अनुमान का प्रतिपक्षी अनुमान प्रयोग इस प्रकार करना चाहिए—विवादयुक्त (भ्रमादि) ज्ञान यथार्थ नहीं है, बाध के विषय होने से, भ्रान्ति से उत्पन्न व्यवहार[१] के समान । अतः मीमांसक को ज्ञान के केवल ग्रहण और स्मरण दो ही राशियाँ हैं, ऐसा दुराग्रह छोड़कर तीसरा भ्रमज्ञान मानना ही चाहिये । इससे मीमांसकसंमत भ्रमविषयक अख्यातिवाद का खण्डन हुआ ।

अब नैयायिकसम्मत अन्यथाख्यातिवाद का निराकरण करने के लिए शङ्का करते हैं— (स्मरणाभिमान के प्रमोष के उपपन्न न हो सकने से) भ्रम भले ही अख्याति न हो, परन्तु अन्यथाख्याति तो हो सकता है । काच आदि दोषों से दूषित

---

१. यद्यपि भ्रम में विवाद ही है कि वह यथार्थ है या अयथार्थ । परन्तु तज्जनित 'इदं रजतम्' इत्यादि शब्दाभिलापरूप व्यवहार और रजतार्थी के प्रवृत्तिरूप व्यवहार का अयथार्थत्वरूप बाधितत्व सबको ही सम्प्रतिपन्न है, अतः व्यवहार के समान, यह दृष्टान्त दिया गया है, यह भाव है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**हि रजतं शुक्तिसम्प्रयुक्तेन दोषोपहितेन्द्रियेण शुक्त्यात्मना गृह्यते । न चैवमननुभूतस्याऽपि ग्रहणप्रसङ्गः, सादृश्यादेर्नियामकत्वादिति; तदेतदसत्, किं ज्ञानेऽन्यथात्वं किं वा फले उत वस्तुनि? नाऽऽद्यः, रजताकारज्ञानं शुक्तिमालम्बत इति हि ज्ञानेऽन्यथात्वं वाच्यम् । तत्र शुक्तेरालम्बनत्वं नाम किं ज्ञानं प्रति स्वाकारसमर्पकत्वम्? उत ज्ञानप्रयुक्तव्यवहारविषयत्वम्? नाऽऽद्यः, रजताकारग्रस्तं ज्ञानं प्रति शुक्त्याकारसमर्पणा-सम्भवात् । न द्वितीयः, व्याघ्रादिदर्शनप्रयुक्तव्यवहार-विषयस्य खड्गकुन्तधनुरादेर्व्याघ्रादिज्ञानालम्बनत्वप्रसङ्गात् ।**

---

इन्द्रिय का शुक्ति से सम्पर्क होने पर दूसरे देश (आपण आदि) तथा दूसरे काल में विद्यमान रजत एतद्देशकालगत) शुक्तिरूप से (शुक्ति के साथ अभेदेन) गृहीत होता है । यदि अन्य देशकालगत का भी दोष से अन्यत्र अन्यात्मना भान हो सकता है, तो जिस पदार्थ का कभी भी अनुभव नहीं हुआ है, उसका भी ग्रहण हो जाना चाहिये, इस प्रकार का अतिप्रसङ्ग नहीं दे सकते, क्योंकि अन्यथाभान होने में सादृश्य ज्ञान नियामक है । (अननुभूत में सादृश्यज्ञान नहीं होता है । आदि पद से काचादि दोष का समवधान लेना चाहिये । इस शङ्का का खण्डन करते हैं—यह (अन्यथाख्याति) कहना उचित नहीं है । आप जिस पद को अन्यथाख्याति कहते हैं, उस पद से तीन प्रकार के अन्यथात्व का भान हो सकता है—एक ज्ञान का अन्यथात्व, दूसरा ज्ञान के फल प्रकटता अथवा अनुव्यवसाय में अन्यथात्व, तीसरा ज्ञान विषय का अन्यथात्व । आप किसमें अन्यथात्व मानते हैं? इस आशय से विकल्प करते हैं—क्या ज्ञान में अन्यथात्व मानते हो? अथवा फल में? या वस्तु में (ज्ञानविषय में)? पहला पक्ष नहीं कह सकते, क्योंकि रजताकार ज्ञान हो और उसका आलम्बन शुक्ति हो, ऐसा ही अन्यथात्व ज्ञान में कहना होगा, उसमें शुक्ति का आलम्बनत्व क्या पदार्थ है? इस जिज्ञासा के उत्तर में ज्ञान को अपना आकार समर्पण करना? अथवा ज्ञानजनित व्यवहार का (शब्दाभिलाप अथवा हानोपादानरूप प्रवृत्ति का) विषय होना आलम्बनत्व है? इन दोनों में से एक को ही आप कहेंगे । इनमें प्रथम पक्ष भी नहीं बनता, क्योंकि जो रजताकार से घिरा हुआ है, उस ज्ञान को शुक्ति अपना आकार दे सकती है, यह असम्भव है । द्वितीय विकल्प भी नहीं हो सकता, क्योंकि व्याघ्र आदि के (हिंस्रक जन्तु के) दर्शन-साक्षात्कारात्मक ज्ञान होने से किये गये प्रहार आदि व्यवहार के विषय खड्ग,

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**नाऽपि फलेऽन्यथात्वम्, फलस्य स्फुरणस्य भ्रान्तौ सम्यग्ज्ञाने वा स्वरूपतो वैषम्यादर्शनात् । वस्तुन्यपि कथमन्यथात्वम् ? किं शुक्तिकाया रजततादात्म्यं किं वा रजताकारेण परिणामः? आद्येऽपि किं [१]शुक्तिरजतयोरत्यन्तमभेदः किं वा भेदाभेदौ? नाऽऽद्यः, अत्यन्तभिन्नयोर्वास्तवतादात्म्यासम्भवात्; अनिर्वचनीयत्वस्य त्वयाऽनभ्युपगमात् । शून्यतादात्म्यप्रतीतौ गुणगुण्यादावपि तत्सम्भवेन भ्रान्तित्वं दुर्वारम्, समवायस्य प्रक्रियामात्रसिद्धस्य तादात्म्यानतिरेकात् । भेदाभेदपक्षे तु खण्डो गौरितिवदभ्रान्तिः स्यात् । परिणामपक्षेऽपि**

---

भाला, धनुष आदि प्रहारसाधन व्याघ्रादिज्ञान के विषय हो जायेंगे । फल में भी अन्यथात्व नहीं बन सकता, क्योंकि स्फुरणरूप फल का (प्रकटता रूप मानने से जो वस्तुनिष्ठ होता है अथवा अनुव्यवसायात्मक ज्ञानरूप मानने से आत्मनिष्ठ होता है उसका) भ्रान्ति ज्ञान में अथवा सम्यक ज्ञान में स्वरूपतः कोई वैषम्य (भेद) नहीं देखा जाता । तीसरे पक्ष में कहा गया वस्तु में अन्यथात्व क्या शुक्ति का रजत के साथ तादात्म्य (अभेद) है? या शुक्ति का रजत के आकार से परिणाम है? यदि प्रथम पक्ष मानते हो, तो क्या शुक्ति और रजत का अत्यन्त भेद मानते हो? या भेदाऽभेद? अन्त्यन्त भेद मानना भी ठीक नहीं है, क्योंकि अत्यन्त भिन्न पदार्थों का वास्तविक तादात्म्य हो ही नहीं सकता, क्योंकि अनिर्वचनीय (मिथ्या) पदार्थ का आप स्वीकार करते ही नहीं हैं । [यदि अनिर्वचनीय पदार्थ का स्वीकार किये बिना ही अवास्तविक तादात्म्य माना जाय, तो तादात्म्य के असत् हो जाने से वन्ध्यापुत्र आदि की भाँति अपरोक्ष रूप से उसका प्रतिभास नहीं हो सकता । किञ्च, सामान्य, विशेष, गुण और गुणियों का तादात्म्य भी असत् हो जाने से भ्रम कहलायेगा, इस आशय से कहते हैं—] शून्यतादात्म्य की प्रतीति मानने पर गुणगुण्यादि स्थल में भी (अत्यन्तभेदवादी के मत में) अवास्तव तादात्म्य का सम्भव होने से भ्रान्ति का प्रसङ्ग नहीं हटाया जा सकता । अपनी प्रक्रिया से- परिभाषामात्र से- सिद्ध समवाय तो तादात्म्य से अतिरिक्त नहीं है 'नीलो गौः' इत्यादि गुणगुणिभावस्थल में समानाधिकरण्य प्रतीति का आलम्बन तादात्म्य नहीं है, किन्तु समवाय है और वह समवाय सत् ही है, इससे शून्य संसर्ग नहीं है, इस पूर्वपक्ष के उत्तर में समवाय तादात्म्य से अतिरिक्त कहा गया है, यह भाव है] दूसरे भेदाऽभेद पक्ष में तो खण्डो गौः' आदि खण्डनामात्मक गुणविशिष्ट सामान्य-

---

१. अयं भावः, शुक्तिकाया रजततादात्म्यमिति पक्षे तादात्म्यं किं वास्तवमवास्तवेति अत्यन्तभिन्नयोः शुक्तिरजतयोर्वास्तवतादात्म्यासम्भवात् । सिद्धान्ते उपयोनं वास्तवं तादात्म्यमङ्गीक्रियतेऽपि तु अनिवर्चनीयं तच्च त्वया नाङ्गीक्रियते । शून्यतादात्म्यप्रतीतो = असत्तादात्म्यप्रतीतौ स्वीक्रय-माणायां नीलो घट इत्यादावपि तत् सम्भवाद् भ्रान्तित्वप्रसङ्गात् । न च तत्र गुणगुज्यादौ समवाय एवास्माभिरम्युपेयेत इति वाच्यम् । समवायस्य दुर्निरूप्यत्वात् प्रमाणाभावात् तादात्म्यानतिरेकात् प्रक्रियामात्रसिद्धत्वात् = स्वपरिभाषामात्रसिद्धत्वाद् अनङ्गीकाराद् इति भावः ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

बाधो न स्यात्—विमतं रजतज्ञानमबाध्यम्, परिणामज्ञानत्वात्, क्षीरपरिणामदधिज्ञानवत् । ततः क्षीरवदेव शुक्तिः पुनर्न दृश्येत । ननु कमलस्य विकासरूपपरिणामहेतोः सूर्यतेजसोऽपगमे पुनर्मुकुलीभाववद्रजतपरिणामहेतोर्दोषस्याऽपगमे पुनः शुक्तिभावोऽस्तु, मैवम्; विकसितमेव मुकुलमासीदितिवद्रजतमेव शुक्तिरासीदिति प्रतीत्यभावात् । कथञ्चित्तद्भावेऽपि न परिणामपक्षो युक्तः, निर्दोषस्याऽपि रजतप्रतीतिप्रसङ्गात् । नह्येकमेव क्षीरं दधिरूपेण कञ्चित्पुरुषं प्रति परिणतमन्यं प्रति नेति दृष्टचरम् । तस्मान्नाऽन्यथाख्यातिः सुनिरूपा ।

इत्यन्यथाख्यातिनिरासः ।

---

विशेषभाव स्थल के समान 'इदं रजतम्' यह प्रतीति भी भ्रम नहीं होगी । यदि परिणाम पक्ष माना जाय, तो उसका बाध नहीं होगा, क्योंकि इसमें अनुमान होगा कि 'विमत (भ्रमात्मक) रजतज्ञान बाध्य नहीं है, परिणामज्ञान होने से, दूध के परिणामभूत दधि के ज्ञान की तरह । तब तो (ऐसा मानने से) दूध की भाँति (जैसे दधिरूप में परिणत होने पर दूध का दर्शन नहीं होता, वैसे ही) शुक्ति का पुनः दर्शन नहीं होगा? [परिणाम होने पर भी कारण की निवृत्ति होने से परिणामी के दर्शन का दृष्टान्त द्वारा वादी समर्थन करता है] जैसे कमल के विकास रूप परिणाम के कारणभूत सूर्यप्रकाश के अस्त होने पर फिर कमल का मुकुलीभाव (बँधी हुई कली का रूप) देखा जाता है, वैसे ही रजतरूप परिणाम के कारण काच आदि दोषों के निकल जाने पर पुनः शुक्ति का रूप देखा जा सकता है । उत्तर देते हैं—ऐसा नहीं है, क्योंकि जैसे खिला हुआ ही कमल बँधी हुई कली के रूप में हो गया है, वैसे ही रजत ही शुक्तिका के रूप में हो गया है, ऐसी प्रतीति का अभाव है (इससे दृष्टान्त और दार्ष्टान्तिक में अत्यन्त वैषम्य हो गया) । कथंचित् (तुष्यतु दुर्जनन्याय से) तादृश प्रतीति का सद्भाव मान भी लिया जाय, तो भी परिणामपक्ष युक्तिसंगत नहीं है; कारण कि जिस पुरुष के नेत्रों में काचादि दोष नहीं हैं, उसको भी रजतभ्रम होना चाहिए । एक ही (वही) दूध किसी-किसी पुरुष के लिए तो दधिरूप से परिणत हो जाय और किसी-किसी के प्रति न हो, ऐसा अब तक कहीं देखा या सुना नहीं गया है । इसलिए अन्यथाख्याति का भी निरूपण करना नहीं बन सकता ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

अध्यासनिरूपणे आत्मख्यातिनिरासः

**अस्तु तर्ह्यात्मख्यातिः—विमतं रजतं बुद्धिरूपम्, सम्प्रयोगमन्तरेणाऽपरोक्षत्वाद्, बुद्धिवत् । ननु चतुर्विधान् हेतून् प्रतीत्य चित्तचैत्या उत्पद्यन्त इति हि सौगतानां मतम् । तत्र न तावत् सहकारिप्रत्ययाख्यादालोकादे रजताकारोदयः सम्भवति, तस्य स्पष्टतामात्रहेतुत्वात् । नाऽप्यधिपतिप्रत्ययाख्यात् चक्षुरादेः, तस्य विषयनियममात्रहेतुत्वात् । नाऽपि समनन्तरप्रत्ययाख्यात् पूर्वज्ञानात्; विजातीयघटज्ञानान्तरं विजातीयरजतभ्रमोदयदर्शनात् । नाऽप्यालम्बनप्रत्ययाख्याद्बाह्यात्, विज्ञानवादिना तदनङ्गीकारात् ।**

---

अच्छा तो भ्रम आत्मख्याति ही मान लिया जाय, [यद्यपि पूर्वोक्त दूषणों से शुक्तिका का रजताकार में परिणाम नहीं बन सकता, तथापि दोषदूषित इन्द्रियों से उत्पन्न हुआ ही चाक्षुषादि ज्ञान रजतादिरूप से परिणत हो सकता है, ऐसा अन्यथाख्याति को मानने वाले कुछ आचार्य मानते हैं, उनके मत का अथवा विज्ञानवादी के मत का खण्डन करने के लिए आत्मख्याति मानकर यह पूर्वपक्ष किया गया है। ] क्योंकि विमत (भ्रमविषय) रजत बुद्धिरूप है, इन्द्रियसन्निकर्ष के बिना अपरोक्ष (प्रत्यक्ष) होने से, बुद्धि के समान, इस प्रकार अनुमान हो सकता है ।

शङ्का—चार प्रकार के (सहकारी प्रत्यय १, अधिपति प्रत्यय २, समनन्तर प्रत्यय ३ और आलम्बन प्रत्यय ४ इस प्रकार के चार) हेतुओं की अपेक्षा करके चित्त और चैत्य (ज्ञान और ज्ञान के विषय सुख-दुःख) उत्पन्न होते हैं, ऐसा बौद्ध लोग मानते हैं । परन्तु इन चारों में सहकारी प्रत्यय के नाम से पुकारे जाने वाले आलोक आदि से रजत के आकार का उदय नहीं हो सकता, क्योंकि आलोक आदि तो स्पष्टतामात्र के प्रति ही हेतु हैं । अधिपति प्रत्यय से अर्थात् चक्षुरादि इन्द्रियों से भी रजताकार नहीं बन सकता, क्योंकि चक्षुरादि तो केवल विषय के नियममात्र के हेतु हैं । [अर्थात् उत्पन्न हुए रसादिज्ञान में रसादि विषयमात्र का नियमन ही चक्षुरादि अधिपति प्रत्यय करते हैं, नवीन आकार के उत्पादक नहीं है] । समनन्तर प्रत्यय नामक पूर्व ज्ञान से भी रजताकार नहीं होता, क्योंकि विजातीय घटज्ञान के अनन्तर विजातीय रजतभ्रम का उदय देखा जाता है । [समनन्तर प्रत्यय केवल सजातीय उत्तर ज्ञानमात्र कहलाता है, विजातीय ज्ञान की उत्पत्ति कराने में उसका सामर्थ्य नहीं है] । आलम्बन प्रत्यय नामक बाह्य पदार्थ से भी नहीं कह सकते, क्योंकि जब विज्ञानवादी के मत में बाह्य पदार्थ का स्वीकार ही नहीं

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ततः कथं विज्ञानस्य रजताकार इति चेत्, [१]संस्कारसामर्थ्यादिति ब्रूमः । ननु संस्कारस्याऽपि स्थायित्वे क्षणिकं सर्वमिति सिद्धान्त-हानिः । क्षणिकत्वेऽपि तस्य ज्ञेयत्वेन विज्ञानमात्रवादहानिरिति चेत्, न; अनादिसिद्धज्ञानसन्ततौ यदा कदाचित्पूर्वं रजतज्ञान-मुत्पन्नं तदेव संस्कार इत्यङ्गीकारात् । यद्यपि संस्कारो विजातीया-नेकज्ञानव्यवहितस्तथापि कदाचित्सजातीयं रजतज्ञाना-न्तरमुत्पादयति । यथा व्रीहिबीजमनेकाङ्कुरादिकार्यं व्यवधानेन पुनः सजातीयबीजान्तरमुत्पादयति तद्वत् । अथ न पूर्व-बीजादुत्तरबीजोत्पत्तिः, किन्तु पूर्वबीजजन्याङ्कुरादिसन्तानादिति मन्यसे? तर्ह्यत्रापि पूर्वरजतज्ञानजन्यज्ञानसन्तान एव संस्कारोऽस्तु । एवं पूर्वरजतज्ञानमपि पूर्वरजतज्ञानादुत्पद्यते । ततोऽनादिवासना-प्रापितं रजतं बुद्धिरूपमेव सद् भ्रान्त्या बहिर्वदवभासत इति ।

---

है, तब विज्ञान को रजत का आकार कैसे प्राप्त हो सकेगा? बौद्ध उक्त शङ्का का समाधान करता है कि संस्कार का सामर्थ्य से ही ज्ञान रजताकार होगा, ऐसा हम कहते हैं । वादी शङ्का करता है—यदि संस्कार फिर स्थायी माना जाय, तो 'सब क्षणिक ही हैं' ऐसी प्रतिज्ञा न बन सकने से आपके सिद्धान्त की हानि होगी । यदि संस्कार भी क्षणिक ही माना जाय, तो वह भी ज्ञेय हो जायेगा, इससे विज्ञान-मात्रवाद की (विज्ञान से इतर पदार्थ कुछ नहीं है इस मत की) हानि होगी । बौद्ध समाधान देता है—नहीं, हानि नहीं होगी, अनादिसिद्ध ज्ञानसन्तान में (बराबर चलने वाली ज्ञानधारा में) किसी समय पूर्व में उत्पन्न हुआ, रजतज्ञान ही संस्कार है, ऐसा अङ्गीकार किया गया है । यद्यपि संस्कार विजातीय घट, पट आदि विषयक अनेक ज्ञानों से व्यवहित हो गया है, तथापि कदाचित् (उत्पन्न पूर्वज्ञान) सजातीय दूसरे रजत ज्ञान को उत्पन्न कर देता है । दृष्टान्त देते हैं—जैसे ब्रीहि का बीज अनेक अङ्कुर आदि कार्यों के व्यवधान रहते भी सजातीय दूसरे व्रीहिबीजों को उत्पन्न करता है, वैसे ही व्यवहित भी संस्कार सजातीय ज्ञान उत्पन्न कर सकता है । यदि पूर्व बीज से उत्तर बीज की उत्पत्ति नहीं होती है, किन्तु पूर्व बीज से उत्पन्न हुए अङ्कुरादि की परम्परा से बीजान्तर की उत्पत्ति होती है, ऐसा मानते हो, तो प्रकृत मे भी पूर्व रजतज्ञान से उत्पन्न ज्ञानपरम्परा को ही संस्कार समझ लीजिये । इस प्रकार प्रथम रजतज्ञान भी पूर्व रजतज्ञान से

---

१. संस्कारो वासना । सा च आलयविज्ञानसन्तानपतितमेव पूर्वज्ञानम् । तद्वैचित्र्याद् अनुभववैचित्र्यम्, ततश्च वासनावैचित्र्यमिति विज्ञानवासनयोरनादिता । वासनावशाद् विज्ञानमेव रजताकारो भवति । न तु बाह्यं रजतकञ्चमात्रस्याभ्युपगमादिति भावः ।

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अत्रोच्यते—किं तद्रजतमलौकिकत्वाज्जन्मरहितम् उत लौकिकरजतवदेव जायते? आद्ये जायमानज्ञानस्वरूपं न स्यात् । द्वितीयेऽपि किं बाह्यार्थाज्जायते उत ज्ञानात्? नाऽऽद्यः, त्वया बाह्यार्थस्याऽनङ्गीकारात् । ज्ञानमपि विशुद्धं तावन्न जनकम्; विशुद्धज्ञानस्य मोक्षरूपत्वात् । अथ दुष्टकारणजन्यज्ञानाद्रजतोत्पादः, तथाऽपि किं जनकप्रतीतिरेव रजतं गृह्णाति अन्या वा? नाऽऽद्यः, क्षणिकयोर्जन्यजनकयोर्भिन्नकालीनत्वेनाऽपरोक्षरजतप्रतीत्यभावप्रसङ्गात् । अन्यप्रतीतिरपि न तावददुष्टकारणजन्या रजतग्राहिणी, अतिप्रसङ्गात् । दुष्टकारणजन्या अपि यदि रजतजन्या तदा रजतस्याऽर्थक्रिया-**

---

उत्पन्न होता है । इससे अनादि वासना के द्वारा उपस्थापित रजत ज्ञानरूप ही होता हुआ भ्रम से बाहर के जैसा प्रतीत होता है ।

अब पूर्वोक्त पूर्वपक्ष का उत्तर कहा जाता है—क्या वह रजत अलौकिक होने से जन्म रहित है? या लौकिक रजत के समान ही उत्पन्न होता है? यदि जन्मरहित है, तो उत्पन्न होने वाले ज्ञान का वह स्वरूप नहीं हो सकता । यदि जन्म माना जाय, तो उसका जन्म बाह्य अर्थ से होता है? या ज्ञान से? पहला पक्ष भी नहीं बन सकता, क्योंकि बाह्य अर्थ का तुम्हारे मत में अङ्गीकार ही नहीं किया गया है । ज्ञान से मानना भी नहीं बनता, क्योंकि विशुद्ध ज्ञान तो उत्पन्न करने वाला हो ही नहीं सकता, क्योंकि विशुद्ध ज्ञान मोक्षरूप है । यदि दूषित कारणों से उत्पन्न ज्ञान से रजत की उत्पत्ति मानो, तो हम विकल्प करेंगे कि क्या रजत की जनक प्रतीति ही रजत को ग्रहण करती है? या दूसरी प्रतीति? पहला विकल्प नहीं मान सकते, क्योंकि जन्य (उत्पन्न होने वाला) और जनक (उत्पन्न करने वाला ) दोनों ही क्षणिक हैं, अतः उनके भिन्नकालिक होने से रजत की प्रत्यक्ष प्रतीति के अभाव का प्रसङ्ग हो जायेगा । [जिस काल में जब तक जनक की प्रतीति है, तब तक जन्य उत्पन्न ही नहीं हुआ, इससे उस काल में जन्य की प्रतीति नहीं हो सकती और जन्य के उत्पन्न होने पर क्षणिक जनक की प्रतीति जब विनष्ट हो गई, तब जनकप्रतीतिस्वरूप जन्य की (रजत की) प्रतीति का प्रत्यक्ष कैसे होगा, यह भाव हुआ ।] दूसरी प्रतीति भी अदूषित (शुद्ध) कारणों से उत्पन्न होकर भ्रमविषय रजत को ग्रहण कराने वाली नहीं हो सकती, क्योंकि ऐसा मानने से अतिप्रसङ्ग हो जायेगा अर्थात् सभी यथार्थज्ञान भ्रम के उत्पादक हो जायेंगे । दूषित कारणों से उत्पन्न प्रतीति भी यदि रजत से उत्पन्न हुई है, तो रजत

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

कारित्वेन सत्त्वे सति बाह्योऽर्थोऽङ्गीकार्यः स्यात् । रजता-जन्यत्वे तु न रजतं तद्विषयः स्यात्; ज्ञानाकारार्पको हेतुर्विषय इत्यङ्गीकारात् । तस्मादात्मख्यातिपक्षे रजतमेव न प्रतीयेत ।

ननु तवाऽपि रजतज्ञानस्य स्मृतित्वे स्यादख्यातिर्ग्रहणत्वे चाऽन्यथाख्यातिः आत्मख्यातिर्वा स्यात्, नहि ज्ञानस्य स्मृति-ग्रहणाभ्यामन्यः प्रकारः सम्भवतीति चेत्, मैवम्; किं विलक्षण-सामग्र्यनिरूपणात्तदसम्भवः? किं वा विलक्षणज्ञानस्वरूपा-निरूपणाद् उतविलक्षणविषयानिरूपणात्? नाऽऽद्यः; सम्प्रयोग-संस्कारदोषाणां सामग्रीत्वात् । नच वाच्यं दोषः प्रतिबन्धकत्वेन पूर्वप्राप्तकार्यानुदयस्यैव हेतुर्न त्वपूर्वकार्योदयस्येति; अनुदयस्य

---

को अर्थक्रियाकारित्व (व्यवहारप्रयोजकत्व) होने से उसके सत् हो जाने पर बाह्य अर्थ मानना ही होगा और वह प्रतीति यदि रजत से जन्य नहीं है, तो उस प्रतीति का विषय रजत नहीं हो सकता, क्योंकि ज्ञान में आकार का समर्पक हेतु ही विषय होता है; ऐसा आपके मत में अङ्गीकार किया गया है, इससे आत्मख्याति पक्ष में रजत की प्रतीति ही नहीं बन सकती ।

विज्ञानवादी शङ्का करता है— तुम्हारे मत में भी यदि रजत की स्मृति मानी जाय, तो अख्यातिवाद प्रसक्त होगा और यदि रजत का ग्रहण (अनुभव) माना जाय, तो सुतरां अन्यथाख्याति या आत्मख्याति ही प्रसक्त होगी, क्योंकि स्मरण और ग्रहण से अतिरिक्त ज्ञान का कोई तीसरा प्रकार ही नहीं होता है । वेदान्ती समाधान देता है—नहीं, (आप ज्ञान के तृतीय प्रकार का असम्भव कैसे कहते है?) क्या विलक्षण सामग्री का निरूपण न होने से तृतीय प्रकार को असम्भव है? या विलक्षण ज्ञान के स्वरूप का निर्वचन नहीं किया जा सकता है, इससे उसका असम्भव है? अथवा विलक्षण विषय का निरूपण न हो सकने से उसका असम्भव है? पहला विकल्प युक्त नहीं है, क्योंकि संप्रयोग संस्कार और दोषात्मक सामग्री उस स्थल में विद्यमान ही है [अर्थात् शुक्ति से इन्द्रिय संप्रयोग, पूर्वानुभूत रजत संस्कार, विषयगत चाकचिक्यादि और इन्द्रियगत काचादि दोषों के रहते हुए सामग्री का अभाव नहीं कह सकते, यह भाव है] और यह कहना भी उचित नहीं है कि दोष प्रतिबन्धक ही होते हैं, अतः दोष प्राप्त कार्य के उदय का अभाव ही करते हैं, किसी अपूर्व कार्य के उत्पन्न करने में

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्रागभावरूपस्याऽनादित्वेन दोषाजन्यत्वात् । वातपित्तादिदोषाणां चाऽपूर्वकार्योत्पादकत्वदर्शनात् । न च दोषस्य संस्कारोद्बोधकत्वेनाऽन्यथासिद्धिः, तदुद्बोधस्याऽवान्तरव्यापारत्वात् । नह्युद्यमननिपतने कुर्वन् कुठारः छिदिक्रियां प्रत्यहेतुर्भवति ।

ननुसम्प्रयोगस्येदन्तामात्रज्ञानोपक्षीणत्वात् संस्कारस्य स्मृतिजनकत्वेऽपि त्वयाऽत्र स्मृतेरनङ्गीकृतत्वाद्दोषस्य च स्वातन्त्र्येण ज्ञानहेतुत्वादर्शनाद् रजतावभासः कथमिति चेत्, उच्यते—प्रथमं दोषसहितेनेन्द्रियेणेदन्तामात्रविषयाऽन्तःकरणवृत्तिर्जन्यते, तत

---

हेतु नहीं होते है', क्योंकि उदय का अभाव प्रागभाव रूप है, अतः वह नित्य है, जन्य नहीं है, इस अवस्था में दोष से जन्म नहीं हो सकता है और वात, पित्त आदि दोषों को अपूर्व कार्य की (ज्वरादि की) उत्पत्ति करते हुए देखा गया है । दोष संस्कार के उद्बोधनमात्र करा देने से ही अन्यथासिद्ध हैं (अतः अपूर्व कार्य के प्रति हेतु नहीं हो सकते) ऐसा भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि दोषों में संस्कार का उद्बोधन करना तो अवान्तर व्यापार है [प्रधान व्यापार तो अपूर्व कार्य उत्पन्न करना ही है] ऊपर उठता और नीचे गिरता हुआ (उद्यमन और निपतन करता हुआ) कुठार छेदनक्रिया के प्रति अहेतु नहीं होता है । [अर्थात् वह छेदन के प्रति हेतु ही हैं, उसके उद्यमन-निपतनरूपी अवान्तर व्यापारों से छेदन के प्रति अन्यथासिद्धि नहीं हो सकती] ।

पुनः बौद्ध शङ्का करता है—इन्द्रियसम्प्रयोग केवल इदन्ता का ज्ञान कराकर सामर्थ्यहीन हो गया इसके सम्प्रयोग में भ्रमात्मक अपूर्व ज्ञान उत्पन्न कराने का सामर्थ्य नहीं है] अतः संस्कार यद्यपि स्मृति का जनक है, तथापि आप वेदान्ती (भ्रम स्थल में) स्मृति को मानते ही नहीं । [इससे 'भ्रमरूप' अपूर्व कार्य के प्रति संस्कार को भी हेतुत्व नहीं हो सकता ।] और दोष स्वतन्त्र रूप से ज्ञान उत्पन्न करते हुए नहीं देखे गये हैं (अतः दोष भी भ्रम के हेतु नहीं हो सकते) तब आपके (वेदान्ती के) मत में 'भ्रम में' रजत का प्रत्यक्ष कैसे होगा ? उत्तर देते हैं—पहिले दोषयुक्त इन्द्रिय से 'इदम्' को ही विषय करने वाली अन्तःकरण की वृत्ति उत्पन्न होती है, तदन्तर इदन्ता में और इदन्ता के ग्राहक वृत्ति में चैतन्य अभिव्यक्त होता है, तादृश चैतन्य में विद्यमान अविद्या दोष से

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

इदन्तायां तद्ग्राहकवृतौ च चैतन्यमभिव्यज्यते, तच्चैतन्यनिष्ठा चाऽविद्या दोषवशात् संक्षुभ्नाति, तत्रेदमंशावच्छिन्नचैतन्यस्थाऽविद्या संक्षुभिता सती सादृश्यादुद्बोधितरूप्यसंस्कारसहायवशाद् रूप्याकारेण विवर्त्तते । वृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यस्थाऽविद्या तु रूप्यग्राहिवृत्तिसंस्कारसहकृता वृत्तिरूपेण विवर्त्तते[१]; तौ च रूप्यविवर्त्तवृत्तिविवर्त्तौ स्वस्वाधिष्ठानेन साक्षिचैतन्येनाऽवभास्येते इत्येवं रजतावभासः । यद्यप्यत्राऽन्तःकरणवृत्तिसविद्यावृत्तिश्चेति ज्ञानद्वयम्, तथाऽपि तद्विषयः सत्यानृतयोरिदं रजतयोरन्योन्यात्मतयैकत्वमापन्नस्ततो विषयावच्छिन्नफलस्याऽप्येकत्वेन ज्ञानैक्यमप्युपचर्यते । नाऽपि द्वितीयतृतीयौ, मिथ्याज्ञानमिथ्याविषययोर्निरूपणात् ।

यद्यप्यत्र सम्प्रयोगसंस्कारौ निरपेक्षावेव प्रमितिस्मृत्योर्जनने समर्थौ, तथापि प्रमितिस्मृतिनैरन्तर्योत्पत्तिमात्रेण प्रवृत्त्यसम्भवा-

---

संक्षुब्ध होती है । उनमें इदम् अंश से अवच्छिन्न चैतन्य में रहने वाली अविद्या संस्कारवश क्षुब्ध होती हुई सादृश्य से उद्बुद्ध हुए रजतसंस्कार की सहायता से रजत के आकार में विवर्तरूप परिणाम को प्राप्त हो जाती है और वृत्ति से अवच्छिन्न चैतन्यगत अविद्या तो रजत को ग्रहण करने वाली वृत्ति संस्कार से सहकृत होकर रजत को विषय करने वाली वृत्ति के रूप से बदल जाती है, ये दोनों अर्थात् रजत विवर्त और वृत्तिविवर्त अपने-अपने अधिष्ठानभूत साक्षिचैतन्य द्वारा प्रकाशित होते हैं, इस प्रक्रिया के अनुसार हमारे मत में रजत का अवभास सिद्ध होता है । यद्यपि उक्त प्रक्रिया में अन्तःकरण वृत्ति और अविद्यावृत्ति ये अलग-अलग दो ज्ञान है; तथापि उन दोनों के विषय सत्य-इदम् अंश और मिथ्या रजत अंश-परस्पर तादात्म्यापन्न होने से एक हो गये हैं, इससे विषयावच्छिन्न फल (प्रकटनादि) के भी एक हो जाने से 'इदं रजतम्' इत्याकारक ज्ञान का भी एक ही होना गौण वृत्ति से व्यवहार किया जाता है । मिथ्या ज्ञान और तादृश विषय नहीं है, इस प्रकार के पूर्वोक्त द्वितीय और तृतीय विकल्प भी संगत नहीं है, क्योंकि मिथ्या ज्ञान और मिथ्या विषय का निरूपण हो ही गया है ।

यद्यपि प्रकृत में इन्द्रिय सम्प्रयोग और संस्कार एक दूसरे की अपेक्षा न रखते हुए ही प्रमाज्ञान और स्मरण को उत्पन्न करने में समर्थ हैं, तथापि यथार्थ ज्ञान और स्मृति का अव्यवधान हो जाने से ही (रजतार्थी की) प्रवृत्ति

---

१. वेदान्तपरिभाषायां तु प्रमातृचैतन्याभिन्नविषयचैतन्यनिष्ठा शुक्तित्वप्रकारिकाऽविद्याचाकचिक्यादिसादृश्यसन्दर्शनसमुद्बोधितरजतसंस्कारसचीना काचादिदोषसमवहिता रजतरूपार्थाकारेण रजतज्ञानाभासाकारेण च परिणमते इति विषयचैतन्यनिष्ठाऽविद्यैवोभयाकारपरिणामिनीत्युक्तम् । इह तु वृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यस्याऽविद्यारजतवृत्तिरूपेण विवर्त्तते इत्युक्तम् । न च विरोधः, इह तु प्रमातृवृत्तिविषयावच्छिन्नस्य चैतन्यस्योक्तस्थले एकत्वादेव न तथाविधोक्तिर्निरूप्यते ।

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

दुभाभ्यां सम्प्रयोगसंस्काराभ्यां जन्यमेकं मिथ्याज्ञानं कल्पनीयम् । यथा निरन्तरोत्पन्नेष्वपि वर्णज्ञानेषु यौगपद्याभावात् पदार्थज्ञानान्यथानुपपत्त्या पूर्वपूर्ववर्णसंस्कारसहितमन्त्यवर्णविज्ञानमेकमेव हेतुत्वेन त्वया कल्प्यते, तद्वत् ।

ननु विमतं ज्ञानं नैकं भिन्नकारणजन्यत्वाद्रूपरसज्ञानवदिति चेत्, न; अनुमानप्रत्यभिज्ञयोरनैकान्त्यात् । तत्रोभयत्रापि स्मृतिगर्भमेकैकमेव हि प्रमाणज्ञानमभ्युपगतम् । कारणं चानुमानस्य व्याप्तिसंस्काररलिङ्गदर्शने, प्रत्यभिज्ञायास्तु सम्प्रयोगसंस्कारौ । न चानुमानस्य व्याप्तिस्मृतिलिङ्गदर्शने कारणं न संस्कार इति वाच्यम्, ज्ञानद्वययौगपद्यासम्भवात् । यद्यपि स्मृतेः

---

न होने से सम्प्रयोग और संस्कार इन दोनों से उत्पन्न हुए स्मरण और अनुभव से विलक्षण एक मिथ्या ज्ञान की कल्पना करनी ही चाहिए । जैसे अव्यवधान से उत्पन्न हुए भी वर्णज्ञानों में एक साथ रहने का अभाव है, इससे पदार्थज्ञान की उपपत्ति नहीं हो सकती, अतः इसकी अन्यथा अनुपपत्ति होने से क्रमशः जायमान वर्णज्ञानों से अतिरिक्त पूर्व-पूर्व अक्षरों के सहित अन्त्य वर्ण के विज्ञानात्मक एक ही हेतु की कल्पना तुम करते हो, वैसे ही [हम प्रवृत्तिरूप हेतु से अतिरिक्त ज्ञान की कल्पना करते हैं] ।

पुनः शङ्का करते हैं—विमत (भ्रम) ज्ञान एक नहीं है, भिन्न-भिन्न कारणों से उत्पन्न होने से, रूपज्ञान और रसज्ञान के तुल्य । [इस अनुमान से भ्रम में एक ज्ञानत्व नहीं बन सकता । जैसे रूप ज्ञान चक्षु से और रसज्ञान रसना से भिन्न-भिन्न कारणों से होता है, वैसे ही भ्रम में भी इदन्ता का ज्ञान सम्प्रयोग से और रजत का ज्ञान संस्कार से होता है, ऐसी दशा में एक ज्ञान कैसे? यही शङ्का का तात्पर्य है) । उत्तर देते हैं—यह अनुमान ठीक नहीं है, क्योंकि आपका 'प्रकृत हेतु भिन्न कारण जन्यत्व' अनुमान और प्रत्यभिज्ञा में व्यभिचरित है । कारण कि इन दोनों (अनुमान और प्रत्यभिज्ञा) में स्मृतिगर्भ एक-एक ज्ञान ही प्रमाण-प्रमितिकरण माना गया है । अनुमान में व्याप्ति का संस्कार और लिङ्ग (धूमादि) का प्रत्यक्ष ये दो भिन्न-भिन्न कारण हैं और प्रत्यभिज्ञा में तो इन्द्रियसम्प्रयोग और संस्कार ये दो भिन्न-भिन्न कारण हैं । अनुमान में व्याप्ति स्मरण और हेतु का प्रत्यक्ष ही कारण है, संस्कार कारण नहीं है, ऐसा भी नहीं कह सकते; क्योंकि दो ज्ञान एक काल में नहीं रह सकते हैं । यद्यपि स्मृति को प्रत्यभिज्ञा के कारण

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**प्रत्यभिज्ञाकारणतायां नायं दोषस्तथापि स्मृतिहेतुत्वेनावश्यं संस्कारोद्बोधो वक्तव्यः । तथा च तेनैव तदुत्पत्तौ, स्मृतेः केवलव्यतिरेकाभावाद्गौरवाच्च न कारणत्वम् । ननु रूप्य-धीर्न निरपेक्षानेककारणजन्या अभिज्ञात्वाद् घटज्ञानवदिति चेत्, न; रूप्यधीरुक्तजन्या अभिज्ञाप्रमाणस्मृतिभ्यामन्यत्वात्**

---

मानने में यह दोष नहीं है, ['सोऽयं देवदत्तः' (यह वही देवदत्त है) इस प्रत्यभिज्ञाज्ञान में तत्तारूप की स्मृति और इदमंश का प्रत्यक्ष एक ही काल में होता है, इससे प्रत्यभिज्ञा की कारणभूत स्मृति प्रत्यक्ष के साथ-साथ होती ही है । अतः ज्ञानद्वय का यौगपद्याऽसम्भव नहीं है, यह भाव है] तथापि स्मृति के कारण-स्वरूप संस्कार का उद्बोधन अवश्य ही मानना पड़ेगा । इसलिए उस संस्कार से ही प्रत्यभिज्ञा की उत्पत्ति हो सकती है, फिर केवल व्यतिरेक के अभाव[१] से तथा गौरव होने से स्मृति को कारण न मानना ही उचित है । अनुमान द्वारा शङ्का करते हैं—रजतज्ञान निरपेक्ष अनेक (एक दूसरे से सम्बन्ध न रखने वाले सम्प्रयोग और संस्कार इन दो) कारणों से जन्य नहीं है, अभिज्ञा होने से घटज्ञान की तरह । एक देश या एक काल में रहने वाली वस्तु के ज्ञान को प्रत्यभिज्ञा कहते हैं । भ्रमात्मक रजतज्ञान भी अभिज्ञारूप है, इससे निरपेक्ष कारणों का समभिव्याहार इसमें कारण नहीं माना जा सकता ।) उक्त अनुमान में सत्प्रतिपक्ष दोषरूप उत्तर देते हैं—ऐसा नहीं है, क्योंकि हम इसका विरोधी अनुमान करेंगे—भ्रमात्मक रजतज्ञान उक्त निरपेक्ष अनेक कारणों से उत्पन्न होता है, अभिज्ञाप्रमाण और स्मृति से भिन्न होने से, प्रत्यभिज्ञा के तुल्य, (प्रत्यभिज्ञा में भिन्न देश और काल का अवच्छेद रहता है, यह अवच्छेद भ्रम में भी समान है और प्रत्यभिज्ञा को कोई भी अभिज्ञा नहीं कहता, अतः तत्तुल्य भ्रम भी अभिज्ञा नहीं कहा जा सकता) ऐसा भी अनुमान करना सुलभ है और रजत—भ्रमबुद्धि प्रमा—यथार्थ ज्ञान है, संस्कारसहित हेतु से उत्पन्न होने से, अनुमान के समान [अनुमान में व्याप्तिसंस्कार तथा हेतुदर्शन दो कारण होते हैं, एवम् भ्रम में भी वेदान्त मत में पूर्वानुभूत रजत का संस्कार और इन्द्रियसम्प्रयोग ये दो

---

१. स्मृति के न होने पर भी उद्बुद्ध संस्कार से प्रत्यभिज्ञा होती है, अतः स्मृति के अभाव में प्रत्यभिज्ञा का अभावरूप व्यतिरेक नहीं है, किन्तु उसका अभाव है, अतः संस्कार को कारण अवश्य मानना चाहिये । ऐसी दशा में जब कि संस्कार ही प्रत्यभिज्ञारूप ज्ञान करा देगा, तब अनुभवसिद्ध स्मृति को उसमें कारण मानने की क्या आवश्यकता है?

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**प्रत्यभिज्ञावदित्यपि सुवचत्वात् । न च वाच्यं रूप्यधीः प्रमा, संस्कारसहितहेतुजन्यत्वादनुमानवदिति, दोषाजन्यानुभवत्वस्योपाधित्वात् ।**

**ननु ज्ञानेऽनुपपत्त्यभावेऽपि रूप्यस्य सत्त्वेनानुभूयमानस्य मिथ्यात्वं विरुद्धमिति चेत्, मैवम्; शुक्तीदन्तांशवच्छुक्तिसत्ताया एव रजतसंसर्गाङ्गीकारात् । तर्हि तस्य संसर्गस्यैव सत्त्वेनानुभूतस्य मिथ्यात्वं विरुद्धमिति चेत् एवं तर्हि त्रिविधं सत्त्वमस्तु ब्रह्मणः पारमार्थिकं**

---

कारण है, इससे यह अनुमान के सदृश प्रमा ही है । किञ्च, जैसे प्रत्यभिज्ञा में स्मृति और अनुभव दो कारण हैं तथा चित्रज्ञान में नील, पीत आदि अनेक अवभास कारण हैं और जब उक्त दोनों ज्ञान प्रमा (यथार्थ) माने जाते हैं, तब ऐसे संस्कार और इन्द्रियसम्प्रयोग (प्रत्यक्ष सामग्री) से जायमान रजतावभास यथार्थ क्यों न माना जाय? यह आशय है] ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि इस अनुमान में दोष से उत्पन्न न होने वाला अनुभवत्व उपाधि है । (अनुमानादि उपर्युक्त तीनों ज्ञानों में यथार्थज्ञानत्व भी है और दोषाजन्याऽनुभवत्व—दोष से होने वाला अनुभवत्व भी है, अतः साध्यव्यापकत्व है और रजतबुद्धि में निरुक्त हेतु 'संस्कारसहित हेतुजन्यत्व' है, परन्तु उक्त उपाधि नहीं है, अतः साधनाऽव्यापकत्व भी है ।)

यदि शङ्का की जाय कि (भ्रमात्मक) रजतज्ञान को एक ज्ञान मानने में यदि कोई अनुपपत्ति न भी हो, तो भी रजत 'इदं रजतं सत्' (यह रजत सत् है) इस प्रकार सत् प्रतीत होता है, ऐसी दशा में उसे मिथ्या कहना उक्त अनुभव के विरुद्ध है । तो यह शङ्का ठीक नहीं, है, क्योंकि शुक्ति की इदन्तांश की भाँति शुक्ति की सत्ता में ही रजतसम्बन्ध का स्वीकार माना गया है । [जैसे 'इदं रजतम्' (यह रजत है) इस प्रतीति से शुक्ति में विद्यमान इदन्ता-पुरोवर्तिता (सामने रहना) ही रजत में भासित होती है, वैसे ही 'सत्' इस अनुभव से भी शुक्ति की ही सत्ता का अवभास होता है, यह आशय है] तब तो जो सद्रूप से अनुभव में आ रहा है, उस संसर्ग का भी मिथ्यात्व अनुभव के विरुद्ध ही है, यदि ऐसा कहा जाय, तो वह ठीक नहीं है, क्योंकि उक्त दोष के वारण के लिए तीन प्रकार की सत्ता को स्वीकार करना आवश्यक है । प्रथम ब्रह्म में पारमार्थिक[१] सत्ता, द्वितीय आकाश

---

१. जिसका तीनों काल में भी बाध न हो, उससे पारमार्थिक सत्ता कहते हैं ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**सत्त्वम्, आकाशादेर्मायोपाधिकं व्यावहारिकं सत्त्वम्, शुक्ति-रजतादेरविद्योपाधिकं प्रातिभासिकं सत्त्वम् । तत्रापार-मार्थिकसत्त्वयोर्द्वयोर्मिथ्यात्वमविरुद्धम् । न च मिथ्यात्वकल्पनं मानहीनम्, 'मिथ्यैव रजतमभात्' इति रजततद्ज्ञानयो-र्मिथ्यात्वप्रत्यभिज्ञानात् । अतो न मतान्तरवदस्मन्मते अनुभव-विरोधो निर्मूलकल्पना वा । अख्यातौ त्वपरोक्षावभासिनः स्मर्यमाणत्वं विरुध्यते । ज्ञानद्वयरजतापारोक्ष्यस्मृतित्व-स्मरणाभिमानप्रमोषादिकं बह्वदृष्टं कल्प्यम् । एवं**

---

आदि की माया के कारण प्राप्त हुई व्यावहारिक[१] सत्ता और तृतीय शुक्तिरजत आदि (भ्रमविषय) की अविद्या जनित प्रातिभासिक[२] सत्ता । इन तीनों सत्ताओं में अग्रिम दोनों अपारमार्थिक हैं, इनका मिथ्यात्व विरुद्ध नहीं है और मिथ्यात्व की कल्पना में कोई प्रमाण नहीं है, ऐसा भी नहीं कहना चाहिये, क्योंकि 'अब तक असत्य (झूठा) ही रजत प्रतीत हो रहा था' इस प्रतीति से रजत तथा उसके ज्ञान के मिथ्यात्व का प्रत्यभिज्ञान ही प्रमाण है । इसलिए हमारे (वेदान्ती के) मत में दूसरे मतों की भाँति अनुभवविरोध अथवा निर्मूल कल्पना, कोई भी दोष नहीं आता । [दूसरे मतों में विरोध दिखलाते हैं—] अख्यातिवाद में तो प्रत्यक्ष अवभासित होने वाले रजत को स्मर्यमाण—स्मरण का विषय कहना विरुद्ध है; और एक ज्ञान को दो ज्ञान कहना, रजत के प्रत्यक्षत्व तथा स्मृतित्व एवं स्मरणाभिमान (तत्ताद्यंश) का प्रमोष, इत्यादि अनेक प्रकार की नवीन कल्पनाएँ करनी होंगी । इस प्रकार अन्य ख्याति[३] आदि अन्य मतों में भी विरोध और निर्मूल कल्पना आदि जो दोष

---

१. अधिष्ठान तत्त्व-ब्रह्म का साक्षत्कार होने पर जिसका बाध हो और जो केवल व्यवहार काल में संवादि हो अर्थात् दो, तीन, चार या अधिक से अधिक पाँचवीं कक्षा तक स्थायी हो, उसे व्यावहारिक सत्त्व कहते हैं । इस व्यावहारिक सत्ता की उत्पादिका अविद्या माया कहलाती है ।

२. जिसकी अधिष्ठानभूत ब्रह्म से इतर शुक्ति आदि के ज्ञान से निवृत्ति हो और व्यवहार में जो विसंवादि हो अर्थात् जो केवल प्रतिभासकाल में स्थायी हो, उसे प्रतिभासिक सत्ता कहते हैं, और इसको उत्पादिका अविद्या है । माया और अविद्या का अवान्तर भेद आगे चलकर स्पष्ट बतलाया जायेगा ।

३. अन्यथाख्यातिवाद में—शुक्ति-रजत के अनुभूयमान संसर्ग को भी शून्य कहना, (न मानना) आपणस्थ रजत का पुरोदेश में प्रतिभास और इन्द्रिय के व्यवहित के ग्रहण करने में दोषों के सामर्थ्य की कल्पना करना इत्यादि—प्रत्यक्षविरुद्ध अनेक नवीन कल्पनाएँ आती हैं, एवं आत्मख्याति में भी आन्तर रजत का बाहर प्रतीक होना, शून्य संसर्ग का भासना, इत्यादि पूर्वोक्त प्रकार विरुद्ध सभी कल्पनाएँ आती हैं ।

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मतान्तरेष्वपि यथायोगमूहनीयम् । अतो रजतं मायामयमित्यस्मन्मतमेवादर्तव्यम् । इत्यात्मख्यातिनिरासः ।

मायाविद्ययोर्भेदनिरासः

ननु तत्त्वज्ञाननिवर्त्यत्वाद्रजतमविद्यामयं न तु मायामयम् । न च मायैवाविद्या, लक्षणप्रसिद्धिभ्यां तयोर्भेदावगमात् । आश्रयमव्यामोहयन्ती कर्तुरिच्छामनुसरन्ती माया तद्विपरीता त्वविद्या । लोके हि मायानिर्मितहस्त्यश्वरथादौ मायाशब्द एव प्रसिद्धो नाविद्याशब्द इति । उच्यते—अनिर्वचनीयत्वे सति तत्त्वावभासप्रतिबन्धविपर्ययावभासयोर्हेतुत्वं लक्षणं तच्चोभयोरविशिष्टम् । न च मन्त्रौषधादि सत्यं वस्त्वेव मायेति वाच्यम्,

---

आते हैं, उनका हमें विचार करना चाहिये और इससे—अख्यातिवादादि मतों के खण्डित हो जाने से—रजत मायामय है, इस हमारे मत का ही आदर करना चाहिये ।

[प्रातिभासिक रजत मायामय कहा गया है, यह उचित नहीं है, क्योंकि माया तो अपने आश्रय ऐन्द्रजालिक आदि में भ्रम नहीं करती और उसकी इच्छा के अनुसार रहती है । शुक्तिरजत में ऐसा नहीं देखा गया है कि भ्रम किसी पुरुष की इच्छा का अनुवर्तन करता हो, इस आशय से शङ्का करते हैं—] रजत तत्त्वज्ञान से निवर्त्य (विनाशी) होने के कारण अविद्या का विकार हो सकता है, माया का नहीं और माया ही अविद्या है, ऐसा भी नहीं कह सकते; क्योंकि लक्षण और प्रसिद्धि से इन दोनों में भेद की प्रतीति होती है । [भेद की सिद्धि लक्षण द्वारा दिखाते हैं—] माया अपने आश्रय में व्यामोह (भ्रम) उत्पन्न नहीं करती, उसकी इच्छा के अधीन रहती है और इससे प्रतिकूल अविद्या होती है । (अर्थात् आश्रय को व्यामोहित करती है, उसकी इच्छा का अनुवर्तन नहीं करती ।) [प्रसिद्धि से भी भेद सिद्ध करते हैं—] यह प्रसिद्ध है कि लोक में माया से उत्पन्न हाथी, घोड़े, रथ आदि माया शब्द से ही प्रसिद्ध हैं, अविद्याशब्द से नहीं । (अर्थात् इनको माया कहा जाता है, अविद्या नहीं ।) [अविद्या और माया में कोई भेद नहीं है, इस आशय से इनका लक्षण करते हुए उत्तर देते हैं—] 'अनिर्वचनीय होकर तत्त्वावभास के प्रतिबन्ध का कारण और विपर्यय मिथ्या अवभास का कारण' यह लक्षण अविद्या और माया दोनों में एक रूप सा है । मन्त्र, औषध आदि सत्य वस्तु ही माया है, यह भी नहीं मानना

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तत्र मायाशब्दप्रयोगाभावात् । द्रष्टारो हि दृष्टमिद्रजालमेव मायां वदन्ति न त्वदृष्टं मन्त्रादिकम् ।मन्त्रान्वयव्यतिरेकौ तु काचादिवन्निमित्तकारणत्वेनोपपन्नौ । न ह्यनिर्वचनीयं मायाशब्दवाच्यमिन्द्रजालं सत्यमन्त्राद्युपादानकं भवति । अतोऽनाद्यनिर्वचनीयं किञ्चिदुपादानं कल्पनीयम्, सादित्वेऽनवस्थापत्तेः । तस्य च मायाशब्दवाच्यत्वमुपादानोपादेययोरभेदादुपपन्नम् । एवं चेन्द्रजालोपादानत्वेन कल्पिता मायैव रजताद्यध्यासानामप्युपादानमस्तु, मास्तु पृथगविद्याः, मायां[१] तु प्रकृतिमिति सर्वोपादानत्वश्रुतेः । अतो लाघवान्मायैवाविद्या । न च मायाया आश्रयं प्रत्यव्यामोहकत्वं नियतम्,

---

चाहिये, क्योंकि मन्त्रादि में मायाशब्द का प्रयोग नहीं देखा गया है । देखने वाले पुरुष हाथी-घोड़े आदि दिखाई पड़ने वाले वस्तुस्वरूप इन्द्रजाल को ही माया कहते हैं । दिखाई न देने वाले मन्त्र, औषध आदि को नहीं कहते । मन्त्र आदि के साथ अन्वय और व्यतिरेक (यदि मन्त्र, औषध आदि का प्रयोग है, तो तादृश हस्ती, अश्व आदि दीखते हैं, अन्यथा नहीं; इत्यादि व्याप्ति) तो अक्षिगत काचादि रोग के तुल्य मणिमन्त्रादि की निमित्तकारणता का ही प्रतिपादन करने में उपयुक्त हैं । अनिर्वचनीय, जो मायापद से व्यवहृत होता है, ऐसे इन्द्रजाल के उपादान (समवायिकारण) मन्त्र आदि सत्य पदार्थ नहीं माने जा सकते; क्योंकि मृदादि सत्य उपादानों से सत्य ही घटादि की उत्पत्ति होती है । इसलिए ऐसे किसी एक उपादान की कल्पना करनी चाहिये, जो अनादि और अनिवर्चनीय (मिथ्या) हो, कारण कि उसे सादि मानने में अनवस्था की आपत्ति होगी । (क्योंकि उत्तरोत्तर कारणान्वेषणपरम्परा न रुकने से मूल कारण की भी असिद्धि हो जायेगी ।) इससे उस मूल कारणों का मायापद से ही व्यवहार करना उपादान और उपादेय में अभेद मानने से उचित ही है । इस प्रकार ऐन्द्रजालिक वस्तु की उपादानस्वरूप मानी गयी माया ही रजत आदि अध्यासों (विभ्रमों) की भी उपादान रहे, पृथक अविद्या की कल्पना की क्या आवश्यकता है? क्योंकि माया के लिए 'माया तु प्रकृति' (माया को प्रकृति समझो) इस वाक्य से सकल प्रपञ्च का उपादानत्व प्राप्त ही है । (इससे माया की उपादानत्वकल्पना नूतन नहीं है ।) इसलिए माया ही अविद्या है, यह लाघवमूलक कल्पना ही बिल्कुल ठीक है और ऐसा भी कोई नियम नहीं है कि माया अपने आश्रय को व्यामोहित नहीं

---

१. 'मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्' (श्वेता. उ. ४।१०) ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विष्णोः स्वाश्रितमाययैव रामावतारे मोहितत्वात् । नाप्यविद्याया आश्रयव्यामोहनियतिः, जलमध्येऽधोमुखत्वेन वृक्षेष्वध्यस्तेष्वपि तदूर्ध्वमुखतायां द्रष्टुरव्यामोहात् । अथात्र तीरस्थवृक्षदर्शन-जन्यविवेकवशादव्यामोहः अविद्यास्वभावस्तु व्यामोहक इति चेत्, तर्ह्यैन्द्रजालिकस्यापि प्रतीकारज्ञानादव्यामोहः । माया तु स्वभावाद् व्यामोहिकैव, इन्द्रजालद्रष्टृषु व्यामोहदर्शनात् । सति तु प्रतीकारज्ञाने तेऽपि न मुह्यन्त्येवेत्यनाश्रयत्वं न व्यामोहप्रयोजकम् । न च माया कर्तुरिच्छामनुसरति, मन्त्रौषधादौ निमित्तकारण एव कर्तुः स्वातन्त्र्यात् । तादृशं चेच्छानुवर्तित्वमविद्याया अपि दृष्टम्, नेत्रस्याङ्गुल्यवष्टम्भेन द्विचन्द्रभ्रमोत्पत्तेः । अविद्यास्वरूपे कर्त्तृ न

---

करती, क्योंकि विष्णु अपनी माया से ही रामावतार में मोहित[१] हुए थे, यह देखा गया है तथा अविद्या अपने आश्रय को व्यामोहित करती ही है, ऐसा भी नियम नही है, क्योंकि यद्यपि देखने वालों को जल में प्रतिबिम्बित हुए वृक्ष औंधे मुँह-से मालूम पड़ते हैं, तथापि उन तीरस्थ वृक्षों की उद्‌र्ध्वमुखता में उन्हें जरा भी व्यामोह नहीं होता । यदि कहो कि यद्यपि अविद्या का स्वभाव अपने आश्रय में भ्रम उत्पन्न करना ही है, तथापि ऐसे स्थल में तीर में स्थित वृक्ष के प्रत्यक्ष से उत्पन्न हुए विवेक के कारण अविद्या के आश्रय में व्यामोह (भ्रम) नहीं होता, तो यह भी कहना उचित नहीं है, कारण कि ऐन्द्रजालिक (इन्द्रजाल दिखाने वाले पुरुष) को प्रतीकार का ज्ञान होने से (माया के द्वारा भी) व्यामोह नहीं होता है । माया तो स्वभाव से आश्रय में व्यामोह उत्पन्न करती ही है, क्योंकि इन्द्रजाल देखने वाले में व्यामोह देखा गया है । प्रतीकार का ज्ञान होने पर वे भी व्यामोहित नहीं होते हैं, इसलिए अनाश्रयत्व (माया का आश्रय न होना) भ्रम का प्रयोजक नहीं है और माया कर्ता की इच्छा के अनुसार चलती है, ऐसा भी कोई नियम नहीं है, क्योंकि मन्त्र, औषध आदि निमित्त कारणों के प्रयोग में ही कर्ता का स्वातन्त्र्य है । उस प्रकार की इच्छा का अनुवर्तन करना तो अविद्या में भी देखा गया है, क्योंकि नेत्र को अङ्गुली से कुछ दबा देने से दो चन्द्र दीखने का भ्रम उत्पन्न होता ही है । यदि अविद्या के स्वरूप में कर्ता का व्यापार उपयोगी नहीं है, तो माया के स्वरूप में भी कर्ता का व्यापार उपयोगी नही है; (अर्थात् यदि अविद्यास्वरूप की निष्पत्ति कर्तृव्यापाराधीन

---

१. तथापि रामो लुलुभे मृगाय ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

व्याप्रियत इति चेत्, तदितरत्रापि समम् । प्रसिद्धिरपि शास्त्रीया तावत्तयोरभेदमेव गमयति, 'भूयश्चान्ते विश्वमायानिवृत्तिः'[१] इत्यादिश्रुतौ सम्यग्ज्ञाननिवर्त्याविद्यायां मायाशब्दप्रयोगात् ।

तरत्यविद्यां विततां हृदि यस्मिन्निवेशिते ।
योगी माययमेयाय तस्मै विद्यात्मने नमः[२] ॥

इति स्मृतौ माया ऽविद्ययोर्मुखत एवैकत्वनिर्देशात् । लोकप्रसिद्धि-स्त्वेकस्मिन्नपि वस्तुन्युपाधिभेदादुपपद्यते । विरूपजनकत्वा-कारेणेच्छाधीनत्वाकारेण वा मायेति व्यवहारः । आवरणा-कारेण स्वातन्त्र्याकारेण वाविद्येति व्यवहारः । तस्माद्रज्जतस्य मायामयत्वमुपपन्नम्[३] ।

---

नहीं है, तो माया का स्वरूप भी कर्तृव्यापाराधीन नहीं है;)ऐसा समझना चाहिये और शास्त्रीय प्रसिद्धि भी इन दोनों में अभेद का ही बोध कराती है, क्योंकि 'भूयश्चा.' (अन्त में विश्वमाया की निःशेष निवृत्ति हो जाती है) इत्यादि श्रुति में सम्यक् ज्ञान से निवृत्त होने वाली अविद्या के लिए ही मायाशब्द का प्रयोग देखा गया है ।

'तरत्यविद्यां.' (जिस परमात्मा का हृदय में समावेश हो जाने पर योगीजन विस्तृत माया रूप अविद्या को पार कर जाते हैं, उस अमेय विद्यास्वरूप परमात्मा के लिए नमस्कार है) इस स्मृति में माया और अविद्या का ऐक्य 'मायाम् अविद्याम्' इन समानाधिकरण शब्दों द्वारा स्पष्ट ही कहा गया है । लोकप्रसिद्धि तो एक ही वस्तु में उपाधि के भेद से उपपन्न हो सकती है । [जैसे—] विरूपजनकत्वरूप से (ब्रह्मरूप अधिष्ठान में घट, पट आदि विक्षेप उत्पन्न करने वाली होने से) अथवा इच्छा के अधीन उसका आकार पाने से (ऐन्द्रजालिक को हाथी, घोड़ा आदि जो कुछ दिखाने की इच्छा होती है, माया उसकी इच्छा के अनुसार तादृश आकार का ग्रहण कर लेती है; इससे) 'माया' यह व्यवहार होता है और अधिष्ठान के अवभास का प्रतिबन्धक जो आवरण है, उसके रूप से अथवा स्वातन्त्र्य से (इच्छा के अधीन रूपग्रहण न करने से) 'अविद्या' यह व्यवहार होता है । [इससे इन्द्रजाल आदि के लिए मायाशब्द का व्यवहार और अन्यत्र अविद्याशब्द का व्यवहार भी उपपन्न ही है, अतः कोई विरोध नहीं है ।] इससे शुक्तिरजत को मायामय कहना सङ्गत ही है ।

---

१. श्वेता. उ. (१०१०),
२. पराशरस्मृतिः ।
३. अस्मिन् पक्षे नेदं रजतमिति बाधकज्ञानेन स्वोपादान एव मायायां रजतस्य निवृत्तिः । न च रजतस्य मायाजन्यत्वात् तज्ज्ञानस्य च तथात्वाद् व्यावहरिकत्वप्रमात्वापत्तिरिति वाच्यम्, आवरणाकारेण सहकृतमायाजन्यत्वात् प्रातिभासिकत्वभ्रमत्वोपपत्तेः ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ननु कोऽयं क्लेशः रजतं यथावभासं पारमार्थिकमेवास्त्विति चेत् न; तथा सति घटादिवद्दोषरहितैरपि गृह्येत । पारमार्थिकग्रहणं प्रत्यपि दोषस्य कारणत्वे, निर्दोषाणां न किञ्चित् प्रतिभायात् । मायामयत्वे तद् दोष एव नियंस्यति । विमतं सर्वैर्ग्राह्यं शुक्तीदमंशगत्वाच्छौक्ल्यवदिति चेत्, न; इदमंशमात्रगतत्वस्योपाधित्वात् । मायारजतं तु दोषजन्यबुद्ध्याभिव्यक्ते शुक्तीदमंशावच्छिन्ने चैतन्येऽध्यस्तम्, ततो निर्दोषैर्न गृह्यते । न ह्यन्यबुद्धिः पुरुषान्तरप्रत्यक्षा । अथ पुनः परमार्थवादी कथञ्चिद् दृष्टं नियामकं ब्रूयात्

---

अब दिगम्बर शङ्का करते हैं—जैसी प्रतीति हो रही है, उसके अनुसार रजत को परमार्थ सत् क्यों न मान लिया जाय, व्यर्थ इतनी कल्पनाओं का क्लेश क्यों उठाया जाय ? उत्तर देते हैं—नहीं, यदि प्रतीति के बल से रजत को सत्य मान लिया जाय, तो सत्य घट आदि की तरह शुक्ति-रजत का भी सबको अवभास होने लगेगा । यदि पारमार्थिक के ग्रहण में भी दोष ही कारण मान लिया जाय, तो जिनकी इन्द्रियों में कोई दोष नहीं है, उन्हें किसी भी वस्तु का ज्ञान नहीं हो सकेगा और मायामय (मिथ्या) मानने में तो कोई दोष नहीं आता, क्योंकि दोष ही उसका नियम करेंगे (अर्थात् दोष से मायामय का ही प्रतिभास हो सकता है, इससे जिसमें दोष होंगे, उसे ही मायामय का प्रतिभास होगा, दूसरे को नहीं) । पुनः दिगम्बर शङ्का करते हैं—विमत (शुक्तिरजत) सबसे ही ग्राह्य है, शुक्ति के इदमंशगत होने से शुक्ति के इदमंशगत शुक्ल गुण के समान, इस अनुमान से हम रजत को परमार्थ सिद्ध करते हैं । उत्तर देते हैं—नहीं, ऐसा अनुमान कभी नहीं कर सकते, क्योंकि उक्त अनुमान में इदमंशमात्रगतत्व उपाधि है । रजत को मायामय मानने पर वह दोष से उत्पन्न हुई भ्रमात्मक बुद्धि से अभिव्यक्त हुए शुक्ति के इदमंश से अवच्छिन्न चैतन्य में अध्यस्त होता है, इसलिए दोषरहित प्रमाता को उसका ग्रहण नहीं होता है । [क्योंकि उसमें मायामय रजतग्रहण करने का हेतु दोष नहीं है] कारण कि दूसरे 'पुरुष' की बुद्धि का दूसरे पुरुष को प्रत्यक्ष नहीं हो सकता । [विषय के मिथ्यात्व के बिना ज्ञान ज्ञान का अयथार्थत्व— भ्रमत्व ही सिद्ध नहीं हो सकता, इससे भ्रमत्व की सिद्धि के लिए रजतादि विषय को मिथ्या मानने की कल्पना अब तक की गयी है । यदि हम प्रतिभास को सत्य मान लें, तब तो प्रतिभास के अनुसार रजत यथार्थ ही होगा— इस आशय से शङ्का करने वाले वादी के

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**तथाप्यसौ नेदं रजतमिति प्रतिपन्नोपाधौ रजतस्य त्रैकाल्याभाव-बोधकं बाधकप्रत्यक्षं कथं निस्तरेत् ? मिथ्यावादे त्वनुकूल-मेवैतत्, प्रतिपन्नोपाधावत्यन्ताभावप्रतियोगित्वस्यैव मिथ्यात्व-लक्षणत्वात् । न ह्ययं निषधो मिथ्यारजतं गोचरयतीत्यध-स्तादेव मिथ्यैवाभादिति प्रत्यभिज्ञाप्रत्ययमाश्रित्योपपा-दितम् । अन्यथाख्यात्यात्मख्यात्योस्तु 'नेदं रजतं' किन्तु तद्**

---

मत का अनुवाद कर खण्डन करते हैं—] यदि फिर भी भ्रमविषय को परमार्थ सत् कहने वाला वादी किसी प्रकार दुराग्रह से दृष्ट को नियामक कहे, (अर्थात् दृष्ट—प्रतिभास के विषय घट, पटादि परमार्थ सत् हैं, अतः रजत भी प्रतिभासमान होता है, अतः परमार्थ सत् है, यदि ऐसा कहे) तो वह जिस पुरोवर्ती में प्रतीत होता है, उसमें ही 'यह रजत नहीं है' इस प्रकार तीनों काल में रजत के अभाव के बोधक बाधक प्रत्यक्ष का किस तरह पार पावेगा । अर्थात् सङ्गति किस प्रकार करेगा । मिथ्यावाद (मायामय मानने वाले के मत) में यह सब अनुकूल (सङ्गत) ही है, क्योंकि जिस अधिकरण में जिसका सत्त्वेन प्रतिभास हो रहा है, उसी अधिकरण में उसके त्रिकाल में रहने वाले अभाव का प्रतियोगी होना, यह मिथ्यात्व का लक्षण है । [अर्थात् जिस शुक्त्यादि में रजत प्रतीत होता है, उसी शुक्त्यादि में 'नेदं रजतम्' (यह रजत नहीं है) ऐसा त्रैकालिक अभाव प्रतीत होता है, इससे रजत के तादृश अभाव का प्रतियोगी होने से वह मिथ्या सिद्ध होता है ।] 'नेदं रजतम्' यह निषेध मिथ्या रजत को विषय नहीं करता है (अर्थात् मिथ्या रजत का निषेध नहीं करता है), इसका पहले ही 'अब तक यह मिथ्या ही रजत भासित होता रहा' इस प्रत्यभिज्ञाप्रतीति का आश्रयण करके प्रतिपादन कर चुके हैं । अन्यथाख्यातिपक्ष में (अर्थात् अन्य देश और काल में विद्यमान रजत का इस देश और काल में प्रतिभास मानने वाले के मत में) 'नेदं रजतं किन्तु तद् रजतम्' यह (इस देश और काल में प्रतीयमान) रजत नहीं है, किन्तु वह (देशान्तर तथा कालान्तर में विद्यमान) रजत है, ऐसा बाधकज्ञान होना चाहिये और आत्मख्यातिपक्ष में (आन्तर ज्ञान ही बाहर रजतरूप से भासित होता है, इस मत में) भी यह रजत नहीं है, किन्तु बुद्धि है, ऐसा बाधक ज्ञान होना चाहिये, न कि अब तक मिथ्यैव रजत भासित होता रहा, यह परामर्श ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

रजतमिति वा बुद्धिरिति वा परामर्शः स्याद्, न तु मिथ्यैवेति । अतो निर्दोषैरग्रहणाद्बाधपरामर्शाभ्यां च रजतस्य मिथ्यात्वमेव युक्तं न सत्यत्वम् । इति मायाविद्ययोर्भेदनिरासः ।

बाधनिरूपणम्

ननु कोऽयं बाधो नाम यद्बलान्मिथ्यात्वनिश्चयः । किमन्यार्थिनोऽन्यत्र प्रवृत्तिनिरोधः किं वा तत्प्रवृत्तियोग्यताविच्छेद उताऽविविक्ततया प्रतिपन्नस्य विवेक आहोस्वित्तादात्म्येन प्रतिपन्नस्यान्योन्याभावप्रतिपत्तिः, अथवा विपरीतज्ञानस्य प्रध्वंसः तद्विषयप्रध्वंसो वा दोषादिप्रध्वंसो वा ? नाद्यः, विरक्तस्य प्रवृत्त्यभावेन बाधाभावप्रसङ्गात् । अथ रागपूर्वकप्रवृत्तिनिरोधो बाधः, तदापि दूरे मरीच्युदकं दृष्ट्वा प्रवर्त्तमानस्य मार्गे सर्पचोरादिदर्शनेन निवृत्तौ बाधप्रसङ्गः । न च तत्र बाधः, उदकज्ञानस्यानिवृत्तेः ।

---

इसलिए दोषरहित पुरुषों से उसका ग्रहण न होने से और 'नेदं रजतम्' इस बाधज्ञान से तथा 'मिथ्यैवाऽभात्' इस परामर्श से भी भ्रमविषय रजतादि को मिथ्या (मायामय) मानना ही उचित है, न कि सत्य मानना ।

पुनः शङ्का करते हैं—यह बाध क्या वस्तु है ? जिसके बल से मिथ्यात्व का निश्चय होता है, क्या अन्य वस्तु की अपेक्षा रखने वाले पुरुष की अन्य वस्तु में प्रवृत्ति का प्रतिबन्ध होना अथवा उसकी प्रवृत्ति की योग्यता का विच्छेद ? किं वा जिसे पहले विवेक न हुआ हो, उसे पीछे विवेक होना ? या जो तादात्म्य से समझा गया हो, उसके अन्योन्याभाव का ग्रहण करना ? अथवा विपरीत ज्ञान का नाश ? अथवा उस ज्ञान के विषय का नाश ? या दोषादि का नाश ? इनमें से पहला पक्ष उचित नहीं हो सकता, क्योंकि विरक्त पुरुष की प्रवृत्ति न होने से बाध के अभाव का प्रसङ्ग हो जायेगा (क्योंकि बिना प्रवृत्ति हुए उसका प्रतिबन्ध-कहना असङ्गत है, विरक्त की प्रवृत्ति ही नहीं होती; अतः प्रवृत्ति का प्रतिबन्ध रूप बाध नहीं होगा, इससे विरक्त के भ्रमविषय शुक्तिरजत में मिथ्यात्व नहीं बनेगा) । यदि रागपूर्वक प्रवृत्ति के प्रतिबन्ध को बाध कहें, तो भी दूरदेश में मरीचि-जल को देखकर राग से ही हुई प्रवृत्ति के बीच मार्ग में सर्प या चोर आदि के मिल जाने से हुए प्रतिबन्ध में भी बाध का प्रसङ्ग हो जायेगा और वहाँ पर बाध है नहीं, क्योंकि वहाँ उदकज्ञान की निवृत्ति नहीं देखी जाती । (यदि बाध होता, तो उदकज्ञान की निवृत्ति हो जाती ।) दूसरा विकल्प भी ठीक नहीं है, क्योंकि एक बार बाध से भ्रम के निवृत्त हो जाने पर भी दूसरे समय

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

न द्वितीयः, कालान्तरे तत्रैव शुक्तौ भ्रान्तिप्रवृत्तिसम्भवेन योग्यताया अविच्छेदात् । तृतीयेऽपि किं वस्तुषु गृहीतेषु भेदो धर्मः सन् पश्चाद् गृह्यते उत वस्तुस्वरूपभूतस्तदैव गृह्यते ? आद्ये, सर्वत्र वस्तुज्ञानस्याविविक्तविषयस्य भेदज्ञानं बाधकं स्यात् । द्वितीये, वस्तुनि गृहीते क्वाप्यविवेको न स्यात् । चतुर्थेऽप्यत्यन्ताभेदवादे भेदाभेदवादे वा 'शुक्लो घटः' इति प्रथमं तादात्म्यं प्रतिपद्य पश्चाद् घटस्य शौक्ल्यमिति भेदप्रतिपत्तिर्बाधः स्यात् । न पञ्चमः, ज्ञानस्य क्षणिकस्य स्वत एव प्रध्वंसात् । नापि षष्ठसप्तमौ, वस्तुनोर्विषयदोषयोर्ज्ञानेन

---

उसी शुक्ति में भ्रम से रजतार्थी की प्रवृत्ति का सम्भव होने से योग्यता का विनाश नहीं है । तीसरे विकल्प मानने में भी, क्या वस्तुओं के गृहीत होने पर धर्म होता हुआ भेद पीछे गृहीत होता है ? अथवा वस्तुओं का स्वरूप ही होता हुआ भेद वस्तुग्रहणकाल में ही गृहीत होता है ? (जैसे उत्पन्न हुए घट का पहले ग्रहण होता है, पुनः उसमें रक्त, पीत आदि धर्मों की उत्पत्ति होती है, उसके अनन्तर उनका ग्रहण होता है, इस प्रकार वस्तु का भेद ग्रहण के अनन्तर गृहीत होता है अथवा जैसे वर्तुलाद्याकार घट का स्वरूप ही है, घट के ग्रहणकाल में ही उसका भी ग्रहण हो जाता है, वैसे ही वस्तुग्रहणकाल में ही भेद का भी ग्रहण हो जाता है, यह दोनों विकल्पों का तात्पर्य है] पहिला विकल्प मानने में सर्वत्र ही अविविक्तविषयक वस्तुज्ञान का भेद ज्ञान बाधक हो जायेगा । [अर्थात् प्रथम (विवेक-ज्ञान के पूर्व) द्रव्यादि सभी पदार्थ विविक्त—पृथक् पृथक् गृहीत नहीं होते, प्रत्युत सामान्यतः एक ही ज्ञान में अविवेक से गृहीत होते हैं, पश्चात् निरुक्त ज्ञान के विषयों में इतरेतराभावात्मक विवेक होता है । उस पूर्वज्ञान को भी भ्रमत्वापत्ति हो जायेगी, यह तात्पर्य है] द्वितीय विकल्प मानने में तो वस्तु के ग्रहण के साथ ही विवेक का ग्रहण होने से कहीं भी अविवेक नहीं होगा (पुनः भ्रम ही कैसे होगा? जिसका आप बाध करते हैं) । चतुर्थ विकल्प में भी अत्यन्त भेदवाद अथवा भेदाभेदवाद दोनों मत में भी 'शुक्लो घटः' (सफेद घड़ा) इस समानाधिकरणप्रतीति से प्रथमतः तादात्म्य (अभेद) की प्रतीति होकर पश्चात् घड़े की सफेदी की (द्रव्य नहीं है, किन्तु गुण है, इस प्रकार की) प्रतीति से भेद का ज्ञान होना बाध कहलाने लगेगा । (अर्थात् इस प्रकार का बाध आपके अभीष्ट मिथ्यात्व की सिद्धि नहीं कर सकता) पञ्चम विकल्प भी युक्त नहीं है, क्योंकि क्षणिक ज्ञान का स्वतः विनाश होता है । छठा और सातवाँ विकल्प भी ठीक

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्रध्वंसासम्भवात् । न च बाध एवापलपनीयः, लोकप्रसिद्धत्वात् । तस्माद्बाधं न पश्याम इति । उच्यते—अज्ञानस्य वर्त्तमानेन प्रविलीनेन वा स्वकार्येण सह तत्त्वज्ञानेन निवृत्तिर्बाधः, तथाविधाऽनवबोधनिवृत्तौ बाधप्रसिद्धेः । नन्वेवं सति शुक्ति-ज्ञानमेव मिथ्यारजततदुपादानयोर्निवर्त्तकत्वाद्बाधकं स्यात्, सत्य-मेवम्; रहस्यमेतत्, तथापि परमार्थरजतबुद्ध्या प्रवर्त्तमानस्य तदभावबोधनेन प्रवृत्त्या-काङ्क्षोच्छेदित्वान्नेदं रजतमिति ज्ञान-मपि बाधकत्वेन व्यपदिश्यते । ततो बाधान्मिथ्यात्वनिश्चयः ।

स्वप्नज्ञानस्य भ्रमत्वोपपत्तिः

नन्वस्त्वेवं मिथ्यारजतज्ञानं भ्रमः । स्वप्नपदार्थज्ञानं तु न प्रमाणम्,

---

नहीं जँचता, क्योंकि ज्ञान के विषय या दोष का ज्ञान से नाश नहीं होता । बाध का अपलाप भी नहीं कर सकते, क्योंकि बाध लोक में प्रसिद्ध है । इससे हम बाध का कोई लक्षण नहीं देखते । [जिस बाध के द्वारा आप भ्रमविषय को मिथ्या कह रहे हैं ।] उत्तर देते हैं—तत्त्वज्ञान से वर्तमान तथा प्रविलीन अपने कार्य के साथ-साथ अज्ञान की निवृत्ति ही बाध है, क्योंकि तथाविध अनवबोध (समूल अज्ञान) की निवृत्ति में ही बाधशब्द की प्रसिद्धि है । (अर्थात् अज्ञाननिवृत्ति ही बाध है ।) [यदि अनबोध (अज्ञान) की निवृत्ति ही बाध है, तो रजत का बाध शुक्तिज्ञान से होता है, इससे शुक्तिज्ञान ही बाध होगा, इस आशय से शङ्का करते हैं—] तब तो ऐसा मानने से शुक्तिज्ञान ही मिथ्यारजत और उसके उपादान अज्ञान का निवर्तक है, अतः शुक्तिज्ञान ही बाधक होगा [वादी का गूढ़ाशय यह है कि शुक्ति ज्ञान से रजत का अभाव ज्ञान हुआ, इससे प्रवृत्ति का विघात हुआ, रजत के मिथ्यात्व से नहीं, उत्तर देते हैं—] आपका ऐसा कहना यद्यपि ठीक है, क्योंकि यही वेदान्तशास्त्र का रहस्य; सिद्धान्त है—तथापि परमार्थ रजतबुद्धि से प्रवृत्त हुए पुरुष की रजत के अभाव बोधन से निषेधप्रवृत्ति की आकाङ्क्षा के उच्छेदकारक होने से 'नेदं रजतम्' (यह रजत नहीं है) यह ज्ञान भी बाधक कहा जाता है । इसलिए बाधज्ञान से मिथ्यात्व का निश्चय होता है ।

[इतने ग्रन्थ से मिथ्याज्ञान का 'इन्द्रियसंप्रयोग, पूर्वानुभूत का संस्कार और दोष' इन तीन कारणों से उत्पन्न होने वाला अध्यास, तटस्थलक्षण और अन्य में अन्य का

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

बाधितत्वात् । नापि स्मृतिः, अपरोक्षत्वात् । नापि भ्रमः, तल्लक्षणाभावात् । भ्रमस्य हि कारणत्रितयजन्यत्वं तटस्थलक्षणम् । न हि तत्स्वप्नेऽस्ति, निद्राख्यदोषस्यादृष्टोद्बुद्धसंस्कारस्य च सत्त्वेऽपि तृतीयस्य सम्प्रयोगस्याभावात् । नापि स्वरूपलक्षणं परत्र परावभास इत्येवंरूपं तत्र सम्भवति, परत्रेत्युक्तस्याधिष्ठानस्याभावात् । ततस्त्वत्पक्षे स्वप्नप्रत्ययस्य का गतिरिति । उच्यते—सम्प्रयोगो हि जागरणे बाह्यशुक्तीदमंशादिगोचरान्तःकरणवृत्त्युत्पादकः, अन्तःकरणस्य देहाद्बहिरस्वातन्त्र्यात् । स्वप्ने तु देहस्यान्तरन्तःकरणं स्वतन्त्रत्वात्स्वयमेव प्रवर्त्तिष्यत इति नास्ति सम्प्रयोगापेक्षा । ततो जागरणे

---

अवभास स्वरूपलक्षण हुआ, इन दोनों लक्षणों की स्वप्नादिज्ञान में अव्याप्ति है, क्योंकि स्वप्न में इन्द्रियसंप्रयोग तथा अधिष्ठानादि का भी अभाव है और स्वाप्न ज्ञान को प्रमाण भी तो नहीं कह सकते, क्योंकि भ्रम का लक्षण उसमें जाता है; अतः स्वाप्न ज्ञान को किस कोटि में रखेंगे? इस आशय से शङ्का करते हैं—] पूर्वोक्त रीति से मिथ्या रजतज्ञान को भ्रम सिद्ध किया जा सकता है, परन्तु स्वाप्न ज्ञान को नहीं । स्वाप्न पदार्थ का ज्ञान तो प्रमाण नहीं कहा जा सकता, क्योंकि जागरण में उसका बाध हो जाता है । स्मृति भी नहीं कह सकते, क्योंकि प्रत्यक्ष अवभास है । भ्रम भी नहीं कह सकते, क्योंकि उसका लक्षण ही स्वाप्न ज्ञान में उक्त प्रकार से नहीं जाता है । 'पूर्वोक्त तीनों कारणों से उत्पन्न होना' यह भ्रम का तटस्थ लक्षण है। इसका स्वप्न में सम्भव नहीं है । यद्यपि निद्रादि दोष और अदृष्ट द्वारा उद्बुद्ध संस्कार रूप दो कारण हैं, तथापि तीसरे इन्द्रियसंप्रयोग रूप कारण का अभाव ही है । एक वस्तु में अन्य वस्तु का अवभास, इस प्रकार का स्वरूपलक्षण भी उसमें नहीं घटता । कारण कि 'अन्य वस्तु में' इससे निर्दिष्ट अधिष्ठान अंश स्वप्न में नहीं है । इसलिए तुम्हारे मत में स्वप्न ज्ञान की क्या दशा होगी? यथार्थ या अयथार्थ किसी में भी उसके न पाने से वह तीसरी कोटि कौन सी है ? जिसमें स्वप्नादि ज्ञान का अन्तर्भाव हो? इस पर कहते हैं—सम्प्रयोग जागरण में बाह्य शुक्तिरूप इदमंश आदि विषय में अन्तःकरण की वृत्ति को उत्पन्न कराता है, क्योंकि अन्तःकरण की देह से बाहर स्वतन्त्रता नहीं है । स्वप्न में तो देह के भीतर अन्तःकरण का स्वातन्त्र्य होने से वह स्वयं प्रवृत्त हो सकता है, (वृत्याकारपरिणाम बन सकता है) अतएव इन्द्रिय सम्प्रयोग की उसे अपेक्षा नहीं

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

स्वप्नेऽप्यन्तःकरणवृत्तिरेव तृतीयं कारणम् । अधिष्ठानमपि सर्वत्र वृत्त्यवच्छिन्नं चैतन्यमेव । शुक्तीदमंशादिस्तु चक्षुरादि-सम्प्रयोगस्यैव जनकः, अन्यथा निर्विषयस्य सम्प्रयोगस्यानुत्पत्तेः, अधिष्ठानचैतन्यावच्छेदकोपाधित्वात् । ततो यथा जागरणे सम्प्रयोगजन्यवृत्त्यभिव्यक्ते शुक्तीदमंशावच्छिन्ने चैतन्ये स्थिताऽविद्या रजताकारेण विवर्तते तथा स्वप्नेऽपि देहस्यान्तरन्तः-करणवृत्तौ निद्रादिदोषोपप्लुतायामभिव्यक्ते वृत्त्यवच्छिन्नचैतन्ये स्थिताऽविद्याऽदृष्टोद्बोधितनानाविषयसंस्कारसहिता प्रपञ्चाकारेण विवर्त्तताम् ।

ननु स्वप्नभ्रमस्यात्मचैतन्यं चेदधिष्ठानं तदाऽध्यस्यमान-सामानाधिकरण्येनेदं रजतमयं सर्प इतिवदहं नीलमहं पीतमित्यादिरूपेण प्रतीयात्, न त्विदं नीलमित्यादि-पुरोदेशसम्बन्धेन । अथ स देशोऽपि चैतन्येऽध्यस्तः

---

है । इससे जागरण और स्वप्न में भी संप्रयोगस्थानीय अंन्तःकरण की वृत्ति ही तृतीय कारण है । अधिष्ठान भी सर्वत्र जागरण और स्वप्न में वृत्यवच्छिन्न (वृत्तिप्रतिबिम्बित) चैतन्य ही है । शुक्ति आदि का इदमंश आदि तो चक्षुरादि इन्द्रियसंप्रयोग का ही जनक है । अन्यथा निर्विषयक संप्रयोग की उत्पत्ति ही नहीं होगी। कारण कि अधिष्ठान चैतन्य का अवच्छेदक ही उपाधि मानी जाती है । इससे जैसे जागरण में संप्रयोग उत्पन्न अन्तःकरण की वृत्ति में अभिव्यक्त शुक्तिरूप इदमंशावच्छिन्न चैतन्य में रहने वाली अविद्या रजत के आकार में विवर्तरूप परिणाम को प्राप्त होती है, वैसे ही स्वप्न में भी देह के भीतर ही होने वाली निद्रादि दोषों से दूषित अन्तःकरण की वृत्ति में अभिव्यक्त वृत्त्यच्छिन्न चैतन्य में विद्यमान अविद्या अदृष्ट द्वारा उद्बुद्ध किये गये नाना विषयों के संस्कारों से युक्त होती हुई प्रपञ्च के आकार में विवर्तरूप से परिणाम को पा सकती है ।

स्वप्न में निरुक्त वृत्यवच्छिन्न आत्मचैतन्य ही है, उसमें स्वाप्न पदार्थ का अवभास मानने में अनेक दोष दिखलाते हैं—यदि स्वप्नभ्रम का अधिष्ठान आत्मचैतन्य है, तो अध्यस्यमान (अध्यास—मिथ्या ज्ञान का जो विषय है, उस) पदार्थ के साथ सामानाधिकरण्य (तादात्म्य) होने से 'इदं रजतम्' (यह रजत है) 'अयं सर्पः' (यह सर्प है) इस प्रकार की प्रतीति के तुल्य 'मैं नील हूँ' 'मैं पीत हूँ' इस प्रकार की प्रतीति होनी चाहिये । 'यह नील है' इत्याकारक समीपदेश के सम्बन्ध से नहीं होना चाहिये । [आत्मचैतन्य के साथ तादात्म्य होने से 'यह नील है' ऐसी प्रतीति आत्मचैतन्य से बहिर्भूत

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**तर्हि देशोऽहमित्यप्यन्तरेव प्रतिभासेत । अथ मन्यसे अत्यल्पमिदमुच्यते, जागरेऽपि चैतन्यस्यैवाधिष्ठानत्वात् किं तत्र न चोदयसीति ? तर्ह्यस्तु तत्रापि चोद्यमिति । अत्र ब्रूमः—किं शरीरावच्छिन्नाहङ्कारसामानाधिकरण्येनान्तःप्रतीतिरापाद्यते उत चैतन्यसामानाधिकरण्येन ? नाद्यः, अहङ्कारस्यानधिष्ठानत्वात् । न द्वितीयः, इष्टापत्तित्वात् । अन्यथाऽध्यस्तानां स्वतो जडानां स्फुरणं न स्यात् । अहमुल्लेखस्त्वहङ्कारप्रयुक्त इति नात्र चैतन्यमात्रे सञ्जायते ।**

---

देशसम्बन्ध का अवगाहन करने वाली इदन्त्वावच्छेदेन तादात्म्यप्रतीति नहीं होनी चाहिये, यह भाव है ।] यदि उस पुरोवर्ती देश को भी आत्मा में अध्यस्त मानो, तो 'मैं देश हूँ' ऐसा भी अन्दर ही प्रतिभासित होना चाहिये । [आत्मचैतन्य के साथ तादात्म्य दिखाने वाली प्रतीति होनी चाहिये, न कि बाह्य देश के साथ, यह तात्पर्य है । ] यदि कहो कि यह आत्मचैतन्य के साथ तादात्म्यप्रतीति का अतिप्रसङ्गात्मक दोष तो अत्यल्प है, इसे केवल स्वप्न में ही क्यों देते हो, जागरण-अवस्था में चैतन्य को ही अधिष्ठान होने से वहाँ पर भी क्यों नहीं देते ? तो जागरण में भी यही दोष रहे, इस शङ्का के उत्तर में हम (वेदान्ती) कहते हैं—क्या [यद्यपि चैतन्य सर्वत्र व्यापक है और 'सर्वप्रत्ययवेद्येऽस्मिन् ब्रह्मरूपे व्यवस्थिते' इस रीति से सर्व प्रतीतियों का विषय भी आत्मचैतन्य ही है, तथापि स्पष्ट अभिव्यक्ति शरीरावच्छेद से ही होती है और शरीरावच्छेद से होने वाली अहमाकार प्रतीति ही मुख्यतः आत्मचैतन्य को विषय करती है, ऐसे] शरीरावच्छिन्न अहङ्कार के साथ सामानाधिकरण्य (तादात्म्य) से अन्तःप्रतीति ('अहं देशः' 'अहं नीलः' इत्याद्याकारक भीतरी प्रतीति) की आपत्ति दे रहे हो ? अथवा (शुद्ध) चैतन्य के साथ सामानाधिकरण्य से उक्त आपत्ति दे रहे हो ? प्रथम विकल्प तो हो नहीं सकता, क्योंकि अहङ्कार अधिष्ठान नहीं माना गया है । द्वितीय पक्ष भी ठीक नहीं है; क्योंकि ऐसा मानना इष्ट ही है । (अर्थात् स्वाप्न पदार्थ अन्दर ही भासित होता है, उसका अधिष्ठानभूत आत्मचैतन्य के ही साथ तादात्म्य होता है, इसलिए द्वितीय पक्ष इष्ट होने से दोष का आपादक नहीं हो सकता) द्वितीय पक्ष के इष्ट मानने में हेतु देते हैं—यदि आत्मचैतन्य को अधिष्ठान न मानो, तो अध्यस्त पदार्थ स्वतः जड़ (अप्रकाशस्वरूप) है, उसका स्फुरण-प्रकाश नहीं होगा, इससे घटपटादि विषयों का मुझे

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized by eGangotri Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**ननु घटादयोऽपि शुक्तिरजतादिवत् स्फुरणसमानाधिकृता एवावभासन्ते । यद्येवं तर्हि चैतन्य एव तेऽप्यध्यस्यन्ताम् । न च घटादिस्फुरणं प्रमाणजन्यं नात्मस्वरूपमिति वाच्यम्, विमतं विषयावच्छिन्नचैतन्यमहङ्कारावच्छिन्नचैतन्याद्वस्तुतो न भिद्यते उपाधिपरामर्शमन्तरेणाऽविभाव्यमानभेदत्वाद् यथा घटाकाशो महाकाशात् । एवं च सति शरीरापेक्षयाऽन्तर्बहिर्विभागं कृत्वाऽहं**

---

ज्ञान हो गया, इस प्रकार आत्म-संसर्ग के भान की उत्पत्ति नहीं होगी । [अब 'अहं नीलः' प्रतीति का निवारण करते हैं—] प्रतीति में 'अहम्' का उल्लेख तो अहङ्कार के द्वारा ही होता है, इसलिए यहाँ पर चैतन्यमात्र में 'अहम्' आकार का उल्लेख नहीं होता है । [आगे प्रतिपादन की जाने वाली युक्ति से इदमनिदात्मक अहङ्कार के द्वारा तत्तत् शरीरेन्द्रिय-संघात में ही तत्तत् प्रमाता को अहम् का उल्लेख करने वाली प्रतिनियत प्रतीति होती है, घटपटाद्यवच्छेद से नहीं, यह भाव है] ।

[स्वाप्न पदार्थ तथा शुक्तिरजत आदि विभ्रम ही नहीं है, बल्कि व्यावहारिक घट, पट आदि सकल प्रपञ्च भी आत्मचैतन्य में ही अध्यस्त है; इस वेदान्तसिद्धान्त के समर्थन के अभिप्राय से शङ्का करते हैं—] घटादि पदार्थ भी शुक्तिरजतादि के तुल्य 'सन् घटः स्फुरति' इत्यादि प्रतीति से स्फुरणात्मक सद्रूप ब्रह्म के साथ सामानाधिकरण्य (तादात्म्य) को ही प्राप्त हुए प्रतीति होते हैं और यदि ऐसा मान लिया जाय (अर्थात् जो जिसके साथ तादात्म्यापन्न ही प्रतीत होता है, वह उसमें अध्यस्त है), तो घट, पट आदि व्यावहारिक पदार्थ भी आत्मचैतन्य में ही अध्यस्त मान लिये जायेंगे । [जैसे शुक्तिरजत का स्फुरण परमार्थतः चैतन्यस्वरूप है, यह प्रतीति होती है, वैसे घटादि का स्फुरण चैतन्यस्वरूप है, यह प्रतीति नहीं होती, अतः घटादि का अध्यास आत्मचैतन्य में नहीं हो सकता; इस आशय से शङ्का करते है—] इन्द्रियादिप्रत्यक्षप्रमाण द्वारा उत्पन्न घटादि का स्फुरण (ज्ञान) आत्मस्वरूप नहीं है, ऐसा कहना भी नहीं बनता, क्योंकि विमत विषयावच्छिन्न चैतन्य (घटादिस्फुरण) अहङ्कारावच्छिन्न चैतन्य से वस्तुतः भिन्न नहीं है, उपाधि के परामर्श को छोड़कर भेदप्रतीति के न होने से, जैसे घटाकाश महाकाश से वस्तुतः भिन्न नहीं है । [जैसे घटाकाश और महाकाश में केवल घटरूप उपाधि का उल्लेखमात्रविशेष है और आकाशसामान्य उभयत्र समान है, वैसे ही विषयावच्छिन्नचैतन्य और अहङ्कारावच्छिन्न चैतन्य में भी केवल

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ङ्कारोपाधिकोऽवगतन्तव्यः ।अन्तर्बहिर्व्याप्तिश्चैकस्यापि चैतन्यस्यानन्तत्वादुपपद्यते । न हि चैतन्यमणुपरिमाणम्, शरीरव्यापित्वेनोपलम्भात् । नापि निरवयवस्योपाधिं विना मध्यमपरिमाणं युज्यते ।ततः सर्वगतचैतन्येऽधिष्ठाने जागरणव्यवहारः पारमार्थिकत्वेनाभिमतोऽप्यध्यस्तः किमु वक्तव्यं स्वप्नस्तत्राध्यस्त इति ।

इति स्वप्नस्य भ्रमत्वसिद्धिः ।

नामोपासनायां भ्रमत्वनिरासः

ननु 'नाम ब्रह्मेत्युपास्ते' इत्यादौ नामादिषु ब्रह्मदृष्ट्यध्यासो विधीयते । तत्र कथं कारणदोषमन्तरेण भ्रम इति चेत्, मैवम्; तत्र

---

विषय और अहङ्काररूप उपाधिमात्रकृत विशेष है, चैतन्यसामान्य उभयत्र समान ही है, अतः दोनों चैतन्यों में पारमार्थिक कोई भेद नहीं है । इस अनुमान से घटादि का स्फुरण आत्मस्वरूप ही है और आत्म-चैतन्य में ही अध्यस्त है, यह सिद्ध किया गया ।] इस निर्दिष्ट प्रकार से शरीर की अपेक्षा भीतर अथवा बाहर इन दो विभागों की कल्पना करके 'अहम्' (मैं) 'नाहम्' (मैं नहीं) यह इस प्रकार आत्मा और अनात्मा का व्यवहार अहङ्कार रूप उपाधि के कारण है, ऐसा समझना चाहिए और एक ही चैतन्य का भीतर या बाहर सर्वत्र रहना अनन्त-व्यापक होने से उपपन्न है । चैतन्य अणुपरिमाण तो है ही नहीं, जिससे एक काल में एक ही छोटे से स्थान में उसका रहना हो, क्योंकि सम्पूर्ण शरीर में उसकी व्याप्ति का उपलम्भ होता है और निरवयव पदार्थ का उपाधिसंसर्ग के बिना मध्यमपरिमाण (शरीरादिपरिच्छेद से परिच्छिन्न परिमाण) होना भी सङ्गत नहीं है । इस हेतु से जागरणकाल में परमार्थिकरूप से माने गये घट, पट आदि सकल व्यवहार सर्वगत चैतन्यरूप अधिष्ठान में ही जब अध्यस्त हैं, तब स्वप्न उस सर्वगत आत्म-चैतन्य में ही अध्यस्त है, यह कहने की आवश्यकता ही क्या है ? अर्थात् बिना कहे कि यह सिद्ध है कि स्वप्न आत्म-चैतन्य में ही अध्यस्त है ।

[इतने पूर्वोक्त ग्रन्थ के विचार से स्वप्नादिपदार्थ ज्ञान में भ्रमलक्षण की अव्याप्ति का परिहार किया गया, अब नामोपासनादि में अतिव्याप्ति का परिहार करने के लिए शङ्का करते हैं—] 'नाम ब्रह्मेत्युपास्ते'[१] (नाम को ब्रह्म समझकर उसकी उपासना करे) इत्यादि श्रुति से नाम में ब्रह्मदृष्टिरूप अध्यास का विधान किया जाता है और अध्यास भ्रम है, वह कारण दोष के बिना कैसे उपपन्न होगा ? इस प्रकार की शङ्का भी ठीक

---

१. श्रुति में 'नाम ब्रह्मेत्युपासीत' ऐसा पाठ है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

हि मानसी क्रियैव विधीयते, न भ्रान्तिज्ञानम्; अपुरुषतन्त्रस्याविधेयत्वात् । न च देवतास्मरणनग्नस्त्रीविस्मरणयोरिच्छाधीनत्वात् पुरुषतन्त्रमेव ज्ञानमिति वाच्यम्, तत्रापि मनस ऐकाग्र्यापादने स्मृतिहेतौ विस्मृतिहेतौ च विषयान्तरप्रवर्त्तने पुरुषस्य स्वातन्त्र्यं न स्मृतिविस्मृत्योरित्यङ्गीकार्यत्वात् । अन्यथा पौनः पुन्येनावृत्तिमन्तरेण सकृदधीतवेदादिकं कदाचित् पुरुषेच्छया झटिति स्मरेत्, पुत्रमरणादिकं च सद्य एव विस्मरेत् । तस्मान्न भ्रमो विधेय इति भ्रमस्य कारणत्रितयजन्यत्वं न व्यभिचरति । परत्र परात्मतावभास इत्येवंरूपतायां तु न कस्यचिदपि विवादः । अख्यातिवादिनाऽपि संसृष्टव्यवहारसिद्धये

---

नहीं है, क्योंकि 'नाम ब्रह्मेत्युपासीत' (नाम को ब्रह्म समझकर उसकी उपासना करे) इत्यादि श्रुति में मानसी क्रिया (उपासना) का ही विधान है, भ्रमज्ञान का नहीं, क्योंकि जो वस्तु पुरुष के व्यापार के अधीन नहीं है, उसका विधान नहीं हो सकता । [ज्ञान पुरुष के व्यापार के अधीन नहीं है, क्योंकि इन्द्रियादिसंप्रयोग होने पर वह अपने-आप ही उत्पन्न हो जाता है । यहाँ पर पुरुष में 'कर्तुम्-अकर्तुम्-अन्यथाकर्तुं वा' (करने, न करने या विपरीत करने की) कुछ भी सामर्थ्य नहीं है, अन्यथा दुर्गन्ध का अनुभव या कटु शब्दों का प्रत्यक्ष किसी को भी नहीं हो सकता ।] देवता के स्मरण और नग्न स्त्री के विस्मरण के इच्छा के अधीन होने से ज्ञान भी पुरुषाधीन है ही, यह भी कहना ठीक नहीं है, क्योंकि वहाँ पर भी स्मृति के कारण मन के ऐकाग्र्यसम्पादन में और विस्मृति के कारण विषयान्तर की प्रवृत्ति में पुरुष का स्वातन्त्र्य है न कि स्मृति या विस्मृति रूप ज्ञान की उत्पत्ति में, ऐसा माना गया है । यदि ऐसा न मानकर स्मरण और विस्मरण में भी पुरुष का स्वातन्त्र्य मान लिया जाय, तो पुनः पुनः आवृत्ति किये बिना भी एक बार ही पढ़े हुए वेदादि ग्रन्थों का जब कभी पुरुष चाहे अपनी इच्छामात्र से शीघ्र स्मरण कर लेगा और पुत्रमरण आदि (अनिष्ट प्राप्तिजन्य शोक) जल्दी ही भूल जायेगा, यह दोष उपस्थित होगा; इसलिए भ्रम (अध्यास) का विधान नहीं किया जा सकता । अतः वह इन्द्रियसंप्रयोग आदि तीन कारणों से उत्पन्न होता है, इसका कहीं भी व्यभिचार नहीं है । 'अन्य वस्तु का अन्य वस्तु के रूप से अवभास होना' इस अंश में तो किसी को भी विवाद नहीं है । अख्यातिवादी (मीमांसक) को भी संसृष्टव्यवहार ('इदं

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मानसस्य संसर्गज्ञानस्य संसर्गाभिमानस्य वा बलादङ्गीकार्यत्वात् । इतरे त्वधिष्ठानाध्यस्यमानयोः स्वरूपदेशकालविशेषेषु विवदमाना अपि नोक्तभ्रमस्वरूपे विवदन्ते ।

## शून्यवादखण्डनम्

ननु शून्यवादी शून्य एव संवृतिबलाद्रजतादिभ्रमं वदन् परत्रेत्युक्तं सद्रूपाधिष्ठानं न सहते । न च निरधिष्ठान-भ्रमासम्भवः, केशोण्ड्रकगन्धर्वनगरादिभ्रमस्य तव मतेऽपि तथात्वात् । न च निरवधिकबाधा सम्भवः, 'न सर्पः' इत्याप्त-वाक्यस्य बाधकस्य तथात्वादिति । नैतत्सारम्, अङ्गुल्याऽ-

---

रजतम्' इस प्रकार इदंपदवाच्य में रजतत्व के सम्बन्धविशिष्टज्ञान) की सिद्धि के लिए मानस संसर्गज्ञान अथवा संसर्गाभिमान को हठात् मानना ही पड़ेगा । आत्म-ख्याति या अन्यथाख्यातिवादी प्रभृति अन्य सब वादी तो अधिष्ठान (शुक्त्यादि) और अध्यस्यमान (रजत आदि) के स्वरूप, देश और कालविशेषों में विवाद करते हुए भी 'अन्य में अन्य का अवभास' लक्षण भ्रम के स्वरूप के त्रिषय में कुछ भी विवाद नहीं करते ।

[परत्र पद से अभिमत अधिष्ठान को न मानने वाला बौद्ध भ्रमलक्षण में विवाद करता हुआ शङ्का करता है—] शून्यवादी बौद्ध शून्य में ही सांवृत्तिक सत्ता से रजतादिभ्रम का समर्थन करता हुआ परत्र पद से कहा गया जो सद्रूप अधिष्ठान है, उसका सहन नहीं करता हुआ अपने पक्ष का स्थापन करता है—निरधिष्ठान (बिना अधिष्ठान के) भ्रम हो नहीं सकता, ऐसा आप नहीं कह सकते; क्योंकि केशोण्ड्रक या गन्धर्व नगर आदि भ्रम तुम्हारे (वेदान्ती के) मत में भी बिना अधिष्ठान के ही होता है (अर्थात् शुक्तिज्ञान होने के अनन्तर रजत का 'नेदं रजतम्' बाध से शुक्ति सत्य रहती है, उसका बाध नहीं होता, वह बाधित न होने से ही बाध की अवधि कहलाती है ।] अतः बाध अवधि के सहित ही होता है, ऐसा भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि 'न सर्पः' (सर्प नहीं है) यह आप्तवाक्यस्वरूपबाध निरवधिक होता है [अर्थात् जिस भ्रम का बाध आपके अभिमत अधिष्ठान के ज्ञान से नहीं हुआ बल्कि 'सर्प नहीं है' इस आप्तवाक्य से हुआ, उस बाध में कुछ भी अवधि नहीं है और जो सर्प भासित हुआ उसका बाध हो गया, अधिष्ठान है ही नहीं, उसका ज्ञान भी नहीं है, यह भाव है] । इस बौद्ध की शङ्का का उत्तर देते हैं—यह कहना यथार्थ नहीं है, कारण

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**पाङ्गावष्टम्भे सति वेष्टितानां नेत्ररश्मीनां केशोण्ड्रकाधिष्ठानत्वात् । आकाशस्य च गन्धर्वनगराधिष्ठानत्वात् । अन्यथा शून्यज्ञानस्यापि भ्रमत्वप्रसङ्गात् । तथात्वे च शून्यासिद्धेः । ज्ञानज्ञेयभ्रमयोरन्योन्याधिष्ठानत्वेचाधिष्ठानस्य पूर्वभावित्वेनान्योन्याश्रयत्वात् । बीजाङ्कुरन्यायेन ज्ञानज्ञेयव्यक्तीनां परम्पराभ्युपगमेऽपि बीजाङ्कुरप्रवाहानुगतमृद्वद् ज्ञानज्ञेयप्रवाहानुगतस्य स्थायिनः कस्यचिदभ्युपगन्तव्यत्वात् । तदनभ्युपगमे**

---

कि अङ्गुली से अपाङ्गभाग में नेत्र दबाकर मलने से एकत्रित हुई नेत्र की किरणें ही केशोण्ड्रक के अधिष्ठान हैं और आकाश गन्धर्व नगर का अधिष्ठान है । नहीं तो शून्य ज्ञान को भी भ्रमत्व का प्रसङ्ग हो जायेगा । ऐसा होने पर शून्य की ही असिद्धि हो जायेगी । (भ्रम से साध्य की सिद्धि नहीं होती और निरधिष्ठानक भी भ्रम हो सकता है, ऐसी दशा में शून्य ज्ञान भी शुक्तिरजतज्ञान के तुल्य निरधिष्ठानक होने से भ्रम कहला सकेगा ।) 'रजत का अधिष्ठान भ्रम और भ्रम का अधिष्ठान रजत' इस प्रकार ज्ञेय—रजतादि और भ्रम-ज्ञान इन दोनों को परस्पर अधिष्ठान मान लेने में अन्योन्याश्रय दोष होगा, क्योंकि अधिष्ठान का अध्यस्यमान से पूर्व-काल में रहना आवश्यक है । (भ्रम और रजत को एक दूसरे का अधिष्ठान मानकर भ्रम की साधिष्ठानता सिद्ध नहीं हो सकती, अतः अन्य तृतीय सत्य को अधिष्ठान मानना ही होगा) बीजाङ्कुरन्याय से ज्ञान (भ्रम-ज्ञान) और ज्ञेय (रजतादि) व्यक्तियों की परम्परा मानने पर भी बीजाङ्कुर प्रवाह में अनुगत मिट्टी की भाँति ज्ञान और ज्ञेय के प्रवाह (परम्परा) में अनुगतरूप से प्रतीत होने वाली किसी स्थायी वस्तु को अवश्य ही मानना होगा । [जैसे घट और कपाल में परस्पर अन्वित—अनुगत मृत् के अन्वय से कार्यकारण-भाव की उपपत्ति होती है, वैसे ही परस्पर अन्वित बीजाङ्कुर में अन्वयी अनुगत तदारम्भक कारण द्रव्य के अन्वय से कार्यकारण भाव की उपपत्ति होती है और बीजाङ्कुरपरम्परा में जिस बीज से जो अङ्कुर उत्पन्न हुआ है, उसी अङ्कुर से अपने कारण स्वरूप बीज की उत्पत्ति नहीं होती है, किन्तु दूसरे बीज की उत्पत्ति होती है एवं यह बीज भी पुनः दूसरे अङ्कुर को उत्पन्न करता है, अपने कारणभूत अङ्कुर को नहीं । इस प्रकार एकत्र बीजाङ्कुर में कार्यकारण का ग्रह हो जाने पर उस गृहीत कार्यकारणभाव को लेकर अदृष्ट बीजाङ्कुरपरम्परा में भी कार्य-कारणभाव का ग्रह हो जाता है, अतः बीजाङ्कुरपरम्परा में अनवस्था तथा अन्योन्याश्रय दोष नहीं आता और

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**वाऽदृष्टकल्पनायामन्धपरम्परापत्तेः । 'न सर्पः' इत्याप्तवाक्यबाधस्यापि किन्तु रज्जुरित्येतत्पर्यन्तत्वेन सावधिकत्वात् । किमप्यत्र नास्ति वृथा त्वं विभेषीत्येवंरूपबाधेऽप्यत्रेत्युक्तस्यपुरोदेशस्यैवावधित्वात् । जगत्कारणत्वेन परैरुच्यमानं प्रधानं नास्तीत्यादिबाधेऽपि सम्प्रतिपन्नजगत्कारणमात्रस्यावधित्वात् ।**

**यत्रापि मायाविनिर्मितहस्त्यश्वरथादावन्यत्र वा निरधिष्ठानभ्रमं निरवधिकबाधं च त्वं शङ्कसे तत्रापि भ्रमबाधयोः साधकं साक्षिचैतन्यमेवाधिष्ठानमवधिश्च स्यात् । न च तदपि बाध्यम्,**

---

भ्रम में तो जिस भ्रमज्ञान में जो रजत भासित हो रहा है, उन्हीं दोनों में प्रथम-प्रथम कार्य कारणभाव का ग्रहण होता है, अतः अन्योन्याश्रय तथा अनवस्था दोष विद्यमान ही है, यह खण्डन का आशय है ।] उक्त आशय से ही खण्डन करते हैं—यदि कोई अनुगत स्थायी कारण नहीं मानते हो, तो अदृष्ट की कल्पना करने में अन्ध-परम्परा के प्रसङ्ग की आपत्ति अवश्य आ सकती है । [आप्तवाक्यस्वरूप बाध निरवधिक है, इस पूर्वोक्त कथन का खण्डन करते हैं—] 'सर्प नहीं है' इस आप्तवाक्यस्वरूप बाध का भी 'किन्तु रज्जु है' यहाँ तक तात्पर्य होने से आप्तवाक्यरूप बाध भी सावधिक हो ही गया । [अर्थात् 'सर्प नहीं' यह सुनने पर 'तो क्या है' ? ऐसी अपेक्षा का नित्य उदय होने से पुरोवर्ती वस्तुमात्र अवधि विद्यमान ही है, इस अभिप्राय से कहते हैं—] और 'यहाँ कुछ भी नहीं है, व्यर्थ ही तुम डर रहे हो' इस प्रकार के बाध में भी 'यहाँ' इस पद से उपस्थित हुआ पुरोदेश (सामने का स्थल) ही अवधि विद्यमान है । 'दूसरे दार्शनिकों (सांख्यमतानुयायियों) से जगत् का कारण माना हुआ प्रधान नहीं है' इस बाध में सर्वसम्मत जगत् का कारण मात्र ही अवधि है। [केवल त्रिगुणत्वमात्र का अभावबोधन होता है, ऐसा ही 'परमाणवो न सन्ति' (परमाणु नहीं हैं) इस बाध में भी समझना चाहिये । निमित्ताऽभिन्नविवर्तोपादनकारण ब्रह्मरूप सदधिष्ठान सर्वत्र अवधि है, उसका बाध नहीं होता, अन्य प्रधान परमाणु आदि का बाध होता है, यह तात्पर्य है ।]

जिन मायारचित हस्त्यश्वादि स्थल में या अन्यत्र दूसरे स्थलों में जहाँ भी आप निरधिष्ठान भ्रम की शङ्का करते हो, उन स्थलों में भी भ्रम या बाध का साधक साक्षी, चैतन्य ही अधिष्ठान या अवधि होगा । ['भ्रमविषय के बाधित होने से भ्रम का

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**तद्बाधस्य साधकाभावात् । अन्यस्य च सर्वस्य जडत्वात् । न च शून्यस्याधिष्ठानत्वम्, अध्यस्यमानेष्वनुगत्यभावात् । भावे वा भ्रान्तिकाले शून्यं रजतमिति प्रतीयात्, न त्विदं रजतमिति । इदमिति प्रतीयमानमेव शून्यमिति चेत्, तर्हि नाममात्रे विवादः । नापि शून्यस्यावधित्वम्, सर्वबाधे तदप्रतीतेः । प्रतीतौ वा, चैतन्यमेव शून्यनाम्नाऽभिधीयते । नापि शून्यस्याध्यस्यमानत्वम्, तथा सत्यध्यस्तस्यापरोक्षप्रतीत्यभावप्रसङ्गात् । अथ शून्यवादिनः प्रति-**

---

भी बाध और भ्रम के बाधित होने से उस बाधित भ्रम का अवभास कराने वाले साक्षि-चैतन्य का भी बाध हो गया, इस आशय से शङ्का-समाधान करते हैं—] साक्षि-चैतन्य का भी बाध कीजिए ? नहीं, उसका बाध नहीं कर सकते, क्योंकि साक्षि-चैतन्य के बाध का कोई साधक नहीं है । साक्षि-चैतन्य से अतिरिक्त सब वस्तु जड़रूप है । [यदि भ्रम का अधिष्ठान प्रकाशस्वरूप साक्षि-चैतन्य न हो अर्थात् उसका भी बाध हो, तो भ्रम का प्रतिभास ही नहीं हो सकेगा और प्रतिभास के अनुभवसिद्ध होने से उसका अपलाप कर नहीं सकते । 'भ्रम बाधित है' इसका तात्पर्य इतना ही है कि बोध में मिथ्या रजतादि का संसर्ग ही बाधित है, न कि बोध ही । शुद्ध बोधस्वरूप तो अधिष्ठानरूप से शेष रह जाता ही है] शून्य को अधिष्ठान मानना भी उचित नहीं है, क्योंकि अध्यस्यमान (भ्रम के विषय रजतादि) में शून्य अनुगम्यमान नहीं है । [सद्रूप अधिष्ठान तो 'सदिदं रजतम्' इस अनुभव बल से सर्वत्र अन्वयी है ।] यदि शून्य को अन्वयी मान लिया जाय, तो भ्रमदशा में 'शून्य रजत है' इस प्रकार की प्रतीति होनी चाहिए, 'यह रजत है' ऐसी प्रतीति नहीं । यदि 'इदम्' (यह) इस प्रतीति का विषय होने वाला ही शून्य है, ऐसा मानो, तो केवल नाममात्र में विवाद रहा । [अतिरिक्त मानने में दोष देते हैं'—] और शून्य को अवधि भी नहीं मान सकते, क्योंकि सब बाध के अनन्तर शून्य की प्रतीति नहीं होती । यदि प्रतीति होती है, ऐसा आप कहते हैं, तो इसका मतलब यह है कि चैतन्य ही को आप शून्य नाम से कह रहे हैं । [इतने ग्रन्थ से अधिष्ठान की शून्यता का निराकरण किया गया । अब अध्यस्यमान विषय की शून्यता का निराकरण करते हैं—] शून्य को भ्रम का विषय होना भी सङ्गत नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने पर अध्यस्त विषय के प्रत्यक्षावभास के अभाव का प्रसङ्ग हो जायेगा । यदि

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

भासमात्रनिराकरिष्णोरिष्टमेवैतत्, तर्हि तन्निराकरणमपि न प्रतिभासेत ।

ननु तवाप्यध्यस्तस्य शून्यत्वं मतमेवेति चेत्, न; बाधप्रतियोगित्वस्य सिद्धये तत्प्रतीतिकाले सदसद्वैलक्षण्याङ्गीकारात् । बाधादूर्ध्वं तु भवत्येव शून्यत्वम् । विनष्टस्य शून्यतायाः कस्याप्यविवादात् । ये तु बाधितस्य रजतादेरन्यत्र सत्त्वमिच्छन्ति तेषां किं बाधकज्ञानमेव तद्गमकं किं वेह बाधानुपपत्तिः ? नाद्यः, नेदं रजतं किन्तु देशान्तरे बुद्धौ वेत्यक्षणाऽनवगमात् । आप्तवाक्येनाप्यभिहितो रजताभाव एव गम्यते, न त्वदुक्तमन्यत्र सत्त्वम् ।

---

शून्यवादी—हम तो प्रतिभासमात्र का निराकरण करना अपना इष्ट ही समझते हैं [तब भ्रम की प्रत्यक्ष प्रतीति न होने का प्रसङ्ग कोई दोष नहीं है]—ऐसा कहकर समाधान करे; तो उसके निराकरण का भी प्रतिभास न होगा । [क्योंकि प्रतिभासमात्र के निषेध से निराकरण के प्रतिभास का भी निषेध हो गया और आपके अभीष्ट का भी स्वयं आपको भान नहीं होगा, इससे आपका सब प्रयास ही विफल हो जायेगा, यह भाव है ।]

आपको (वेदान्ती) को भी तो अध्यस्त रजतादि का शून्य मानना अभीष्ट ही है, यदि ऐसा कहो, तो यह नहीं कह सकते, क्योंकि हम (वेदान्ती) बाधप्रतियोगित्व की सिद्धि के लिए रजतादि को प्रतीति के समय सदसत् से विलक्षण (अनिर्वचनीय) मानते हैं । बाध के अनन्तर तो उसमें (अध्यस्त रजतादि में) शून्यत्व है ही । विनष्ट हुई वस्तु की शून्यता में किसी को भी विवाद नहीं है । ['यद्यपि विनाश के अनन्तर सब वस्तुओं का शून्यत्व रहता है । यह सर्वसम्मत है । तथापि भ्रम से प्रतीयमान रजतादि का बाध होने पर शून्यत्व नहीं रहता, क्योंकि वह देशान्तर में विद्यमान ही रहता है' इस किसी एकदेशी के मत का अनुवाद कर खण्डन करते हैं—] जो वादी बाधित रजतादि का दूसरे स्थानों में सत्त्व मानते हैं [उनसे हम (वेदान्ती) विकल्प करते हैं कि] उनके मत में क्या बाधक ज्ञान ही अन्यत्र सत्ता का साधक है ? अथवा यहाँ पर बाध की अनुपपत्ति ? इनमें पहिला पक्ष नहीं बन सकता, क्योंकि 'यह रजत नहीं है, किन्तु देशान्तर में (आपण आदि में) अथवा बुद्धि में है' इस तरह का प्रत्यक्ष चक्षु से नहीं होता है और 'नेदं रजतम्' इस आप्तवाक्य से भी अभिहित (अभिधा शक्ति से

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**इह बाधानुपपत्तिश्च न तावद्वादिसिद्धा, अन्यथाख्यातौ संसर्ग-स्यात्मख्यातौ च बहिष्ट्वस्यान्यत्र सत्त्वमन्तरेणैवेह बाधाङ्गी-कारात् । अख्यातिवादिनाऽपि शुक्तौ रजतगोचरमिथ्याज्ञानस्य प्रतिवादिप्रसिद्धस्यान्यत्र सत्त्वमनङ्गीकृत्यैवेह निषेधः क्रियते । नापि लोकसिद्धा, इह भग्नघटस्यान्यत्र सत्त्वं विनैव निषेधात्। तर्हि घटवदेव कालभेदेन तत्र सत्त्वमस्त्विति चेत्, न; पूर्वमत्र घटोऽभून्नेदानीमितिवत्कालविशेषोपाधौ निषेधाभावात् ।**

---

बोधित) रजताभाव ही प्रतीत होता है, न कि आपका कहा हुआ, अन्यत्र सत्त्व (आपण आदि या बुद्धि में रहना[१]) ।

[यहाँ पर अन्यत्र सत्त्व के बिना बाध की उपपत्ति नहीं हो सकती (अर्थात् जिस अधिकारण में जिस वस्तु का प्रतिभास हो रहा है, उसी अधिकरण में उसका अभाव तभी प्रसिद्ध हो सकता है, जब कि उसका अन्यत्र सत्त्व हो) एतदर्थक द्वितीय पक्ष का निराकरण करते हैं—] यहाँ पर बाध की अनुपपत्ति भी सकल वादिसिद्ध नहीं है, क्योंकि अन्यथाख्यातिवाद में संसर्ग के और आत्मख्याति वाद में बहिष्ट्व के अन्यत्र सत्त्व के बिना ही बाध का अङ्गीकार किया गया है । अख्यातिवादी भी शुक्ति में अन्यवादियों के मत में प्रसिद्ध रजतविषयक मिथ्याज्ञान का (अन्यत्र) सत्त्व माने बिना ही यहाँ पर निषेध करता है । [बाध की अन्यथा अनुपपत्ति] लोक से भी सिद्ध नहीं है, क्योंकि यहाँ पर नष्ट हुए, घट का अन्यत्र सत्त्व के बिना ही निषेध होता है । तब तो ऐसी दशा में घट के तुल्य काल भेद से वहाँ (भ्रमात्मक रजत स्थल में) रजत का सत्त्व मान लिया जाय । अर्थात् जैसे घट का निषेधकाल में अभाव और उससे अन्य काल में सत्त्व रहता है, वैसे ही 'नेदं रजतम्' इस निषेध काल में भी रजत का अभाव और तदितर प्रतिभास काल में सत्त्व मान लिया जाय ? क्या हानि है, तो ऐसा मानना भी ठीक नहीं है, कारण कि 'पहले यहाँ पर घट था,

---

१. 'न त्वनुक्तम्' ऐसा भी पाठान्तर मिलता है, जिसका अर्थ यह है—अभिधा से नहीं कहा गया प्रतीत नहीं होता है । तात्पर्य यह है कि वाक्य दो प्रकार के होते हैं—एक मुख्य वृत्ति (अभिधा शक्ति) से अर्थ का बोध कराने वाले, जैसे 'घटमानय' और दूसरे जहाँ पर मुख्य वृत्ति से उपस्थित अर्थ का बाध होता है, ऐसे स्थलों में अमुख्य वृत्ति (लक्षणा) से अर्थ का बोध कराने वाले, जैसे 'गङ्गायां घोषः' । प्रकृत में 'नेदं रजतम्' वाक्य में लक्षणा के बीज बाधादि के न होने से लक्षणा का अवसर तो है नहीं, मुख्य वृत्ति (अभिधा) द्वारा उक्त आप्तवाक्य रजत के देशान्तरवर्तित्व का बोध नहीं करा सकता; वाक्य अभिहित पदार्थ के संसर्ग का ही बोध करा सकता है । विवरण के अनुसार 'न त्वनुक्तम्' पाठ ही समीचीन प्रतीत होता है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**निरूपाधिकनिषेधश्च परमार्थरजतस्यात्र कालत्रयेऽपि शून्यत्वा-दुपपद्यते । तच्छून्यत्वं चोत्तरकाले मिथ्यैव रजतमभादिति परामर्शादवगम्यते, अन्यथा सत्यमेवाभादिति परामृश्येत । भ्रान्तिकालप्रतीतिस्तु मिथ्यारजतमात्रेणाप्युपपद्यत एव । तच्च मिथ्यारजतं सोपादानं शुक्तितत्त्वज्ञानेन बाध्यते । न चास्य बाधकज्ञानस्यान्यत्र रजतसत्तासाधकत्वं शङ्कितुमपि शक्यम् । ततो बाधादुपरि समारोप्यस्य शून्यत्वेऽपि पूर्वं सद्रूपाधिष्ठाने मिथ्यावस्त्ववभासः शून्यवादिनाऽप्यभ्युपेयः ।**

---

इस समय नहीं है' इस प्रतीति के समान कालविशेषरूप उपाधि में निषेध का अभाव है । [भ्रम के बाध में दृष्टान्त विषम है, दृष्टान्तभूत भग्न घट के बाध में 'नेदानीं घटः' (इस समय घट नहीं है) इस प्रकार के निषेध से वर्तमानकाल में घट का अभाव बोधित होता है और दार्ष्टान्तिक भ्रमबाध में 'नेदं रजतम्' (यह रजत नहीं है) इस निषेध से किसी कालविशेष में नहीं, बल्कि कालमात्र में रजत का अभाव बोधित होता है, अतः प्रतिभास से अन्य काल में भी रजत का सत्त्व नहीं माना जा सकता । इससे न होने वाला भी जो प्रतिभास हो रहा है, वही अनिर्वचनीय की उत्पत्ति सिद्ध करता है, जिससे 'मिथ्यैव रजतमभात्' यह बोध का परामर्श होता है, यह भाव है ।] उक्त आशय से कहते हैं—किसी काल का उल्लेख किये बिना ही निरुपाधिक निषेध यहाँ पर परमार्थरजत के तीनों काल में भी शून्यत्व (न होने) से ही उपपन्न हो सकता है । उस परमार्थरजत की शून्यता की प्रतीति 'मिथ्या ही रजत प्रतीत हुआ था' इस बाधकाल से उत्तर होने वाले परामर्श से प्रतीत होता है, अन्यथा (नहीं तो) 'सत्य ही रजत प्रतीत हुआ था' ऐसा परामर्श होना चाहिए था । भ्रमकाल में होने वाली प्रतीति (प्रतिभास) तो मिथ्यारजत का ही आलम्बन करके बन सकती है और वह मिथ्यारजत अपने उपादान (अविद्या) के सहित शुक्तितत्त्व (अधिष्ठानतत्त्व) के ज्ञान से बाधित हो जाता है । यह बाधकज्ञान अन्य देश कालादि में रजत की परमार्थ सत्ता का साधक है, ऐसी शङ्का किसी को हो भी नहीं सकती है अर्थात् अधिकरण माने गये देश में काल और वस्तु रूप उपाधियों के अविशेष से किया गया निषेध अन्यत्र सत्ता का बोधक कैसे हो सकेगा ? [अब 'निरधिष्ठानक भ्रम नहीं हो सकता' मूल में की गयी इस प्रतिज्ञा का उपसंहार करते हैं—] इससे बाध के अनन्तर समारोप्य (रजतादि) का शून्यत्व सिद्ध होने पर भी बाध से पूर्वकाल में

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

## आत्मनि अहङ्कारादिप्रपञ्चाध्यासोपपत्तिः

**नन्विदं रजतं द्वौ चन्द्रमसावित्यादिष्वधिष्ठानप्रतीतिसंस्कार-दोषाख्यकारणत्रितयजन्यत्वेन तटस्थलक्षणेन सत्यस्याधिष्ठानस्य मिथ्यात्मतावभासादुत्पन्नेन स्वरूपलक्षणेन च लक्षितो भ्रमोऽस्तु नाम, आत्मनि त्वहङ्कारादिरूपभ्रमो वा जीवब्रह्मरूपेणानेक-जीवरूपेण च भेदभ्रमो वा कथं घटिष्यते ? लक्षणासम्भवात् । तथा हि—तत्र तावद्दोषस्त्रिविधः— विषयगतः सादृश्यादिः करण-गतस्तिमिरादिः द्रष्टृगतो रागादिश्चेति । अत्र चात्मैव विषयकरण-द्रष्ट्राख्यत्रितयस्थानीयः, अन्यस्य सर्वस्याध्यस्यमानकोटि-त्वात् । न चाद्वितीये निष्कलङ्कस्वभावे चात्मन्युक्तदोषा अन्यतो व स्वतो वा सम्भवन्ति । कथञ्चिदविद्याख्यस्यावास्तवदोषस्य**

---

शुक्त्यादि सद्रूप अधिष्ठान में मिथ्या वस्तु का ज्ञान शून्यवादी भी मानता ही है ।

[ब्रह्म में अहङ्कारादि प्रपञ्चाध्यास के ऊपर किये गए वादियों के पूर्वपक्षों का निराकरण करने के लिए अनुवाद करते हैं-] 'यह रजत है', 'दो चन्द्रमा हैं' इत्यादि स्थलों में 'अधिष्ठान की सामान्य से प्रतीति, संस्कार, तथा दोष इन तीन कारणों से उत्पन्न होना' इस तटस्थलक्षण तथा 'सत्य अधिष्ठान को मिथ्यावस्तु के रूप में समझना' इस स्वरूपलक्षण से लक्षित किया गया भ्रम माना जा सकता है, परन्तु आत्मा (ब्रह्म) में तो अहङ्कारादि रूप भ्रम, जीव-ब्रह्मरूप भेदभ्रम और अनेक जीव भेदभ्रम कैसे सङ्गत हो सकता है, क्योंकि इसमें भ्रम के पूर्वोक्त दोनों लक्षण नहीं मिलते । कारण कि इन तीन कारणों में से दोष रूप कारण तीन प्रकार का है— एक तो विषय में सादृश्य आदि, दूसरा इन्द्रिय में तिमिर आदि रोग और तीसरा द्रष्टा में राग (रजत आदि की उत्कट इच्छा) । इस प्रकृत अहङ्कारादि प्रपञ्चाध्यास स्थल में आत्मा ही विषय, करण, द्रष्टा इन तीनों के स्थान में है अर्थात् आत्मा ही अहङ्कार रूप द्रष्टा, दृश्य—विषय और इन्द्रिय है, इससे अतिरिक्त सकल पदार्थ अध्यस्यमान कोटि में—सत्य आत्मरूपी अधिष्ठान में आरोपित की जाने वाली मिथ्या वस्तु की पङ्क्ति में हैं अर्थात् हैं ही नहीं । अद्वितीय निष्कलङ्कस्वभाव आत्मा में पूर्वोक्त तीनों प्रकार के दोष न तो किसी बाहरी आगन्तुक कारण से आ सकते हैं [क्योंकि उसके निष्कलङ्क स्वभाव होने से कोई भी बाहरी दोषानुषङ्ग उसमें नहीं आ सकता] और न अपने-आप ही उसमें ठहर सकते हैं । किसी तरह अविद्यानामक मिथ्या दोष का सम्भव होने पर भी अध्यस्त

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan

**सम्भवेऽप्यध्यस्ताहङ्कारादिप्रतिभासो न कारणत्रितयजन्यः, तस्य नित्यात्मचैतन्यरूपत्वात् । यद्यपि शुक्तिरजतादिस्फुरणमपि चैतन्यमेव तथापि तस्य सोपाधिकस्य सम्भवत्यौपचारिकं जन्म, अत्र तु उपाधिरप्यध्यस्तकोटिस्थ एव तत्कथं निरुपाधिकस्य जन्म ? ततो नास्ति तटस्थलक्षणम् ।**

**तथेतरदपि नास्त्येव, सत्यत्वेऽप्यधिष्ठानत्वासम्भवात् । अधिष्ठानं हि सामान्येन गृहीतं विशेषेणागृहीतम् । आत्मा तु निःसामान्य-विशेषः कथमधिष्ठानं स्यात् ? आत्माऽधिष्ठानं वस्तुत्वात् शुक्त्यादि-वदिति चेत्, न; परप्रकाश्यत्वस्योपाधित्वात् । तर्हि सिद्धान्त-**

---

अहङ्कारादि का प्रतिभास निरुक्त तीन कारणों से उत्पन्न हुआ नहीं माना जा सकता, क्योंकि वह नित्य आत्म चैतन्यरूप है । यद्यपि शुक्तिरजतादि का प्रतिभास भी चैतन्यरूप ही है, तथापि सोपाधिक होने से उसका औपचारिक (अध्यस्त) जन्म हो सकता है और इस प्रकृत अहङ्कारस्फुरण में तो उपाधि भी अध्यस्त पङ्क्ति में ही है, तब निरुपाधिक का जन्म कैसे हो सकता है ? इससे तटस्थलक्षण का यहा पर सम्भव नहीं है । [यद्यपि शुक्तिरजतस्थल में भी 'सर्वे प्रत्ययवेद्येऽस्मिन् ब्रह्मरूपे व्यवस्थिते' इस वचन के अनुसार ब्रह्मप्रतिभास ही है, तथापि शुक्तिरूप इदन्ता से प्रतिभासमान इदमावच्छिन्नचैतन्योपाधिक में रजतावच्छिन्न चैतन्यरूप स्फुरण उक्त कारणत्रितय से जन्य हो सकता है, किन्तु नित्य चैतन्यात्मक स्फुरण तो कभी जन्य हो ही नहीं सकता; इसलिए अध्यात्म प्रतिभास अध्यास नहीं हो सकता, यह आशय है ।]

इसीप्रकार दूसरा स्वरूपलक्षण भी नहीं हो सकता, क्योंकि आत्मचैतन्य के नित्य होने पर भी उसमें अधिष्ठानत्व नहीं हो सकता । कारण कि अधिष्ठान सामान्य अंश से गृहीत होता है, विशेष अंश से गृहीत नहीं होता है । [इससे अधिष्ठान सामान्य और विशेष रूप इन दो अंशों से सावययव होता है] आत्मा तो सामान्य और विशेष रूप से रहित है, अतः वह कैसे अधिष्ठान हो सकेगा ? अगर ऐसा अनुमान करें कि 'आत्मा अधिष्ठान है, वस्तु होने से, शुक्ति आदि के तुल्य' तो इस प्रकार के अनुमान से भी आत्मा का अधिष्ठान होना नहीं सिद्ध हो सकता, क्योंकि 'परप्रकाश्यत्व—दूसरे से प्रकाशित होना' यह इस अनुमान में उपाधि है । वादी द्वारा किये गये अनुमान के दूषित होने पर भी सिद्धान्त रहस्य के अनुसार आत्मा के अधिष्ठानत्व का साधन करते हैं—] तब सिद्धान्तरहस्य के अनुसार यदि ऐसा अनुमान करें कि 'आत्मा

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

रहस्यानुसारेणैवमनुमीयताम्, आत्माऽधिष्ठानं चिद्रूपत्वात् शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्यवदिति, मैवम्; इदमंशशुक्त्यंशावच्छिन्नरूपेण सांशस्यचैतन्यस्य सामान्यग्रहणविशेषाग्रहणयोः सम्भवेऽपि निरंशे आत्मनि तदसम्भवात् । निरंशोऽप्याकाशादिवन्न कात्स्न्र्येनावभासत इति चेत्, न स्वयंज्योतिषो यावत्सत्त्वमवभासात् । स्वयंज्योतिष्ट्वं चात्रायं पुरुषः स्वयंज्योतिः आत्मैवास्य ज्योतिरित्यादिश्रुतिसिद्धम् ।

## आत्मनः स्वयंज्योतिष्ट्वोपपत्तिः

**नन्वत्र ज्योतिःशब्देन प्रकाशगुणमात्रमभिधीयते तदाश्रयो द्रव्यं वा ? नाद्यः, आत्मनो ज्योतिःशब्दाभिधेयस्य गुणत्वप्रसङ्गात् ।**

---

अधिष्ठान है, चिद्रूप होने से, शुक्त्यवच्छिन्न चैतन्य के सदृश, तो यह भी नहीं बन सकता, क्योंकि इदमंश (सामान्यरूप) और शुक्ति-अंश (विशेषरूप) इन दोनों अंशों से अवच्छिन्न होने से सावयव चैतन्य (शुक्त्यवच्छिन्न चैतन्य) के सामान्य अंश के ग्रहण (ज्ञान) और विशेष अंश के अग्रहण (अज्ञान) का सम्भव होने पर भी निरंश आत्मा में इसका (सामान्य अंश के ग्रहण और विशेष अंश के अग्रहण का) सम्भव नहीं है । निरवयव होता हुआ भी आकाश की भाँति वह सम्पूर्णतः भासित नहीं होता, अर्थात् जैसे आकाश के अवयव न होने से उसके निरंश होने पर भी उसका सर्वात्मना अवभास नहीं होता, वैसे ही आत्मा में भी सम्पूर्ण का ज्ञान न होकर कुछ का ही ज्ञान होगा, ऐसी दशा में ग्रहण और अग्रहण का सम्भव हो जायेगा, ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि 'स्वयंज्योति' का (जिसका प्रकाश स्वयं हो रहा है, ये उसका) यावत्सत्त्व अवभास होगा । [अर्थात् वह जितना भी है, सर्वात्मना स्वयंप्रकाश दीपक की भाँति अपने आप प्रकाशित होने वाला है, तब कैसे संभव हो सकता है कि कुछ का ग्रहण होगा, और कुछ का नहीं, यह तात्पर्य है ।] स्वयं ज्योतिष्ट्व में प्रमाण देते हैं—आत्मा का स्वयंज्योतिष्ट्व अपने—आप प्रकाशित होना, 'अत्रायं०' (यहाँ पर स्वप्नदशा में पुरुष-आत्मा स्वयंज्योति स्वयंप्रकाशस्वरूप हो जाता है ), 'आत्मैवा०' (आत्मा ही इसकी ज्योति—प्रकाश है) इत्यादि श्रुति से सिद्ध है ।

ज्योतिः शब्दार्थ के ऊपर शङ्का करते हैं—'अत्रायं पुरुषः स्वयंज्योतिः' इस श्रुति में ज्योतिः शब्द से केवल प्रकाश गुण ही लिया जाता है या उसका (प्रकाश का) आश्रय द्रव्य लिया जाता है? गुणमात्र तो नहीं ले सकते, क्योंकि ज्योतिः शब्द से कहे जाने वाले आत्मा को गुण पदार्थ होने का प्रसङ्ग आ जायेगा । [यदि ज्योतिः शब्द से आत्मा का अभिधान नहीं होता, तो आगे 'आत्मैवास्य ज्योतिः'

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

द्वितीये प्रकाशगुणाख्यस्य ज्ञानस्य जन्यत्वेऽप्यात्मनो ज्योतिष्ट्व-श्रुतिर्न विरुध्यते । ततो न यावत्सत्त्वमात्मनोऽवभास इति चेत्, मैवम्; चैतन्यमात्रवाची ज्योतिःशब्दस्तद्रूप आत्मेन्येव श्रुत्या विवक्षितत्वात् । अन्यथा स्वयमिति विशेषणस्य एवकारस्य च वैयर्थ्यात् । तथा हि— किं घटादाविवात्मन्यपि ग्राहकज्ञानस्य ग्राह्याद्यतिरिक्तत्वप्राप्तौ तद्व्यावृत्तये वाक्यद्वये विशेषणद्वयं, किं वा ज्ञानजनकस्यान्यत्वव्यावृत्तये?आद्ये, ग्राह्यग्राह्यकयोरात्मतज्ज्ञानयो-रेकत्वे श्रुतिः पर्यवस्यति । एवं च सत्यात्मनो गुणत्वं ज्ञानस्य द्रव्यत्वं प्रसज्येतेति चेत्, प्रसज्यतां नाम, तार्किककल्पितानां द्रव्यादिपरिभाषाणां वस्तुनि विरोधाजनकत्वात् । न द्वितीयः,

---

इस प्रकार सामानाधिकरण्य से निर्देश नहीं किया जाता ।] द्वितीय पक्ष (प्रकाश गुण का आश्रय द्रव्य ज्योतिःशब्द से लिया जाता है, इस पक्ष) में प्रकाशगुणरूपी ज्ञान के जन्य होने पर भी आत्मा के स्वयंज्योतिष्ट्व होने में कोई विरोध नहीं है । इससे आत्मा का यावत्सत्त्व अवभास (प्रकाश) नहीं बन सकता, यदि ऐसा कहो, तो ऐसा कह नहीं सकते, क्योंकि चैतन्य ही का वाचक उक्त श्रुति में ज्योतिःशब्द है, इससे ज्योतिःस्वरूप आत्मा है, यही अर्थ श्रुति से विवक्षित है । अन्यथा यदि प्रकाशगुणमात्र अथवा तदाश्रय द्रव्य ज्योतिःशब्द का अर्थ मान लिया जाय, तो 'अत्राऽयं पुरुषः स्वयं ज्योतिः' यहाँ पर 'स्वयम्' इस विशेषण का रखना तथा आगे 'आत्मैवास्य ज्योतिः' यहाँ पर 'एव' पद का देना व्यर्थ हो जायेगा । इसी का उपपादन करते हैं—जैसे घटादिज्ञानस्थल में घटादि का ग्राहक ज्ञान घटादि—ग्राह्य से भिन्न है, वैसे ही आत्मा में भी आत्मा का ग्राहक ज्ञान ग्राह्य आत्मा से भिन्न है, ऐसे ज्ञान और आत्मारूपी ग्राह्य में भी प्राप्त हुए भेद की व्यावृत्ति के लिए क्या उपर्युक्त दोनों वाक्यों में दोनों विशेषण हैं? अथवा ज्ञानजनक के भेद की व्यावृत्ति के लिए है? प्रथम पक्ष को स्वीकार करने पर (ग्राह्य और ग्राहक में प्राप्त भेद की व्यावृत्ति के लिए हैं, इस पक्ष का स्वीकार करने पर) तो ग्राह्य और ग्राहक, आत्मा और उसके ज्ञान इन दोनों की एकता (अभेद) में श्रुति का तात्पर्य हो जायेगा । ऐसा तात्पर्य मानने पर आत्मा को गुणत्व और ज्ञान को द्रव्यत्व का प्रसङ्ग आ जायेगा । ठीक है, आ जाय, क्या हानि है? क्योंकि तार्किकों की कल्पित द्रव्यादि परिभाषाएँ वस्तु में विरोध पैदा करने वाली नहीं हो सकती है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

श्रुतहान्यश्रुतकल्पनाप्रसङ्गात् । स्वयं ज्ञानं जनयत्यात्मैव ज्ञानं जनयति नान्यज्जनकमिति हि त्वया कल्प्यते, न च तथा श्रूयते; किन्तु स्वयंज्योतिरात्मैव ज्योतिरिति ततो नान्यज्ज्योतिरित्येवोप लभ्यते । न चापेक्षितत्वाज्जनकमपि निरूपणीयमेवेति वाच्यम्, नित्यज्ञानस्य तदनपेक्षत्वात् ।

विमतं ज्ञानं जायते ज्ञानत्वाद् घटादिज्ञानवदित्यनुमीयत इति चेत्, न; वेदान्तिमते दृष्टान्तासिद्धेः । घटादिज्ञानेऽपि स्फुरणांशस्य नित्यचैतन्यरूपत्वात्, अन्तःकरणवृत्त्यंशस्य चाज्ञानत्वाद्

---

[अर्थात् गुणाश्रय द्रव्य और द्रव्यसमवायि गुण इत्यादि पारिभाषिक नियम के अनुसार ज्ञानाश्रय आत्मा द्रव्य और आत्मसमवायि ज्ञान गुण है, इनका परस्पर ऐक्य नहीं हो सकता । यह नैयायिकों का कहना संगत नहीं है, क्योंकि परिभाषायें तो अपनी-अपनी व्युत्पत्ति या इच्छा का अनुसरण करने वाली हुआ करती हैं, ऐसी परिभाषायें वस्तुस्थिति की साधिका नहीं मानी जा सकती हैं ।] 'ज्ञान जनक के भेद की व्यावृत्ति के लिए है; इस द्वितीयपक्ष को भी स्वीकार नहीं किया जा सकता, क्योंकि इसको स्वीकार करने पर श्रुत की हानि और अश्रुत की कल्पना का प्रसङ्ग आ जाता है । इस अनिष्ट प्रसङ्ग को दिखाते हैं—स्वयं ज्ञान अपने को उत्पन्न करता है, आत्मा ही ज्ञान को उत्पन्न करता है, दूसरा कोई जनक नहीं है, यही कल्पना तुम कर सकते हो, परन्तु ऐसी श्रुति नहीं है । 'स्वयं ज्योतिरात्मैव ज्योतिः' ऐसी ही श्रुति है, इससे आत्मा से अतिरिक्त दूसरी कोई ज्योति नहीं है, ऐसा ही अर्थ उपलब्ध होता है । अपेक्षित होने से जनक का भी निरूपण करना ही चाहिए, ऐसा भी कहना उचित नहीं है, क्योंकि नित्य ज्ञान को जनक की अपेक्षा ही नहीं होता है ।

विमत ज्ञान (ज्योतिःशब्दवाच्य प्रकाशगुणात्मक ज्ञान) जन्य है, ज्ञान होने से, घटादिज्ञान की तरह, ऐसा अनुमान यदि किया जाय, तो वह भी नहीं बन सकता, क्योंकि वेदान्तियों के मत से उक्त अनुमान में दृष्टान्त की असिद्धि है । कारण कि घटादि ज्ञान में भी स्फुरणात्मक अंश के नित्य चैतन्यरूप होने से और अन्तःकरण की वृत्ति के अज्ञानात्मक होने से ज्ञानव्यवहार तो वहाँ पर भी औपचारिकी ही माना गया है । [अर्थात् आपका दृष्टान्त घटज्ञान है, हमारे

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ज्ञानव्यवहारस्य च तत्रौपचारिकत्वात् । न चैतद्व्यतिरेक्यनुमानम्, सपक्षसद्भावात् । यद्यपि मतान्तरे घटज्ञानं दृष्टान्तस्तथापि नैतदुपपद्यते । तथा हि—आत्माश्रितमिदं ज्ञानं किं प्रकाशगुणवत्किञ्चिद् द्रव्यमिति अङ्गीक्रियते किं वा प्रकाशगुण एवेति? आद्ये, ज्ञानद्रव्यस्यैव प्रकाशगुणवत्त्वेन ज्योतिष्ट्वे सत्यात्मनः श्रुत्युक्तं ज्योतिष्ट्वं न स्यात् । द्वितीयेऽपि किमाश्रयद्रव्यैः सह ज्ञानगुणस्य जन्म उत ज्ञानस्यैव ? नाद्य, आत्मद्रव्यस्य नित्यत्वात् । न द्वितीयः, विमतं ज्ञानं द्रव्यजन्मव्यतिरेकेण स्वद्रव्योपाधौ न जायते प्रकाशगुणत्वात् प्रदीपप्रकाशवत् । तत्र हि दीपप्रकाशे दीपद्रव्येण सहैव जायते, न तु तद्व्यतिरेकेणेति न साध्यवैकल्यम् । दर्पणादौ च सत एव प्रकाशस्य घर्षणेनाभि-

---

मत में घटज्ञान के दो अंश हैं । एक स्फुरण प्रतिभासस्वरूप है, जो कि नित्य चैतन्यस्वरूप ही है, अतः वह जन्य नहीं है और उसमें जो अन्तःकरण की वृत्तिरूप दूसरा अंश है, यद्यपि वह अंश जन्य है, तथापि उसमें ज्ञानत्व नहीं है, अतः घटज्ञानादि को भी जन्य न होने से दृष्टान्त-असिद्ध है, यह भाव है ।] और उक्त अनुमान को व्यतिरेकी अनुमान भी नहीं कह सकते, क्योंकि उसका सपक्ष विद्यमान है । [व्यतिरेकी का कोई सपक्ष नहीं होता ।] यद्यपि नैयायिक आदि दूसरों के मत में (जो घटज्ञान को जन्य मानते हैं) घटज्ञान दृष्टान्त हो सकता है, तथापि यह उपपत्ति से युक्त नहीं है । उपपत्ति का अभाव दिखाते हैं—आत्मा में आश्रित यह ज्ञान क्या प्रकाश गुणवाला कोई द्रव्य है, ऐसा मानते हो ? अथवा केवल प्रकाश गुण ही ? यदि पूर्व विकल्प मानो, तो ज्ञान-द्रव्य के ही प्रकाश गुण वाला होने से ज्योतिष्ट्व (ज्योतिःस्वरूप) होने पर श्रुति में कथित आत्मा के ज्योतिष्ट्व की सिद्धि नहीं होगी । द्वितीय विकल्प में भी क्या आश्रयभूत द्रव्यों के साथ ज्ञानरूपी गुण का जन्म होता है ? अथवा ज्ञान का ही ? इनमें प्रथम पक्ष ठीक नहीं है, क्योंकि आत्मारूपी द्रव्य नित्य है, उसका जन्म नहीं हो सकता । दूसरा भी ठीक नहीं जँचता, क्योंकि विमत ज्ञान द्रव्यजन्म के बिना अपनी द्रव्यरूपी उपाधि में उत्पन्न नहीं होता है, (अर्थात् द्रव्यजन्म के साथ ही उत्पन्न होता है,) प्रकाश गुण होने से, प्रदीप के प्रकाश के तुल्य । इस दृष्टान्त में दीप का प्रकाश दीपरूपी द्रव्यजन्म के साथ-साथ ही उत्पन्न होता है, इसके विपरीत—दीपजन्म के बिना नहीं होता । इससे साध्यवैकल्य नहीं आता है (अर्थात् दृष्टान्त में

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

व्यक्तिर्न तु जन्मेति नाऽनैकान्तिकत्वम् । न चाऽन्तःकरण-प्रकाशे व्यभिचारः शङ्कनीयः, परिणामवादे प्रकाशवदन्तःकरण-द्रव्यस्यैव घटादिज्ञानरूपेणोत्पत्तेः । आरम्भवादे तु प्रकाशो नाऽन्तःकरणगुणः । तस्मादजायमानस्य ज्ञानस्य जनकानपेक्ष-त्वादात्मैव ज्योतिर्न त्वात्मव्यतिरिक्तं ज्योतिरित्येव श्रुत्यभिप्रायः ।

ज्योतिष्ट्वं चाऽत्र चिद्रूपत्वमेव विवक्षितं न जडप्रकाशरूप-त्वमिति 'प्रज्ञानं ब्रह्म'[१] इत्यादिश्रुत्यन्तरादवगम्यते । प्रज्ञान-शब्देनाऽत्र ज्ञातृत्वमुच्यत इति चेत्, न; भावार्थप्रसिद्धिविरोधात् । प्रकृष्टं ज्ञानमस्येति विग्रहे ज्ञातृत्वं लभ्यत इति चेत्, तथापि प्रतिक्षणमात्मनि ज्ञानोत्पत्तिकल्पने गौरवम् । तदकल्पने

---

साध्य नहीं है, ऐसा नहीं कह सकते) । दर्पण आदि में घर्षण आदि से पहले ही विद्यमान प्रकाश की केवल अभिव्यक्ति होती है, जन्म नहीं होता, इससे अनैकान्तिकता नहीं है [मलिन दर्पण को साफ करने के अनन्तर उत्पन्न हुए दर्पण के प्रकाश में 'द्रव्यजन्म के साथ-साथ होना रूप' साध्य नहीं है, ऐसा व्यभिचार भी नहीं हो सकता, क्योंकि वहाँ पर पूर्वसिद्ध दर्पण का प्रकाश है, जो मलावृत था, उसकी अभिव्यक्ति ही हुई है, उत्पत्ति नहीं हुई ] । अन्तःकरण के प्रकाश में भी व्यभिचार की शङ्का नहीं करनी चाहिए, क्योंकि परिणामवाद में प्रकाशयुक्त अन्तःकरण द्रव्य की ही घटादिज्ञान रूप से उत्पत्ति होती है । आरम्भवाद (नैयायिक मत) में तो प्रकाश अन्तःकरण का गुण ही नहीं है । इससे सिद्ध है कि उत्पन्न न होने वाले ज्ञान को अपने जनक की अपेक्षा न होने से आत्मा ही ज्योतिःशब्दवाच्य है, आत्मा से अतिरिक्त ज्योति और कुछ नहीं है, यही श्रुति का अभिप्राय है ।

ज्योतिष्ट्वपद से यहाँ पर चिद्रूपता ही विवक्षित है, जड़प्रकाशरूपता विवक्षित नहीं है, यह 'प्रज्ञानं ब्रह्म' (प्रज्ञान ही ब्रह्म है) इत्यादि दूसरी श्रुति से जाना जाता है । इस श्रुति में प्रज्ञानशब्द से ज्ञातृत्व कहा गया है, ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि ऐसा कहने पर भावार्थ की प्रसिद्धि का विरोध होगा। प्रकृष्ट—उत्तम या अधिक—है— ज्ञान जिसका इस विग्रह में ज्ञातृत्व की प्रतीति होती है, यह भी कहना उचित नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने पर प्रतिक्षण आत्मा में ज्ञानोत्पत्ति की कल्पना करने से गौरव हो जायेगा । इसकी कल्पना

---

१. ऐत., ३ ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

चाऽऽत्मा न प्रकाशेत, प्रकाशते च सदैवाऽऽत्मा। तस्मात् स्वप्रकाशचैतन्यरूपस्याऽऽत्मनो यावत्सत्त्वमवभास एवाऽभ्युपेयः।

ज्योतिःस्वरूपात्मसिद्धिः । नन्वात्मन्यगृह्यमाणविशेषत्वमनुभवसिद्धं ब्रह्माकारस्याऽग्रहणादिति चेत्, न; जीवाद् ब्रह्म भिन्नमभिन्नं वा ? भिन्नत्वे ब्रह्मण्येवाऽधिष्ठानेऽनवभासविपर्यासौ स्यातां न जीवे । अभिन्नत्वं च मानहीनम् । अथ मानमेतद्— 'अयमात्मा ब्रह्म'[१] इत्यादिवाक्यमखण्डार्थनिष्ठम्, कार्यकारणभावहीनद्रव्यमात्रनिष्ठत्वे सति समानाधिकरणत्वात्, सोऽयं देवदत्त इति वाक्यवदिति, तर्हि ज्ञानप्रकाशविरोधादाश्रयविषयभेदाभावाच्च नाऽज्ञातता ब्रह्मणः । तदित्थमनधिष्ठाने दोषरहिते आत्मनि नाऽहङ्कारादध्यास इति ।

अत्रोच्यते-अद्वितीये निष्कलङ्केऽप्यात्मन्यविद्याख्योऽनृतरूपो

---

न करने से आत्मा प्रकाशित ही नहीं होगा, किन्तु आत्मा सदैव प्रकाशित रहता है । इससे स्वप्रकाश चैतन्यस्वरूप आत्मा के यावत्सत्त्व अवभास (साकल्येन प्रकाश) का ही स्वीकार करना चाहिए ।

अब आत्मा में अहङ्कारादि के अध्यास का खण्डन करते हैं,— ब्रह्म के आकार का अवभास न होने से आत्मा में उसके विशेष अंश का ग्रहण न होना अनुभव से ही सिद्ध है, ऐसा नहीं कहा जा सकता, कारण कि जीव से ब्रह्म भिन्न है ? या अभिन्न ? यदि भिन्न है, तो जैसे शुक्तिरजतस्थल में शुक्तिरूप अधिष्ठान में ही अनवभास और विपर्यय होते हैं, वैसे ही ब्रह्मरूप अधिष्ठान में ही अनवभास और विपर्यय होंगे, जीव में नहीं, [अन्य के अग्रहण से अन्य में अनवभास और विपर्यय नहीं हो सकते] । और अभिन्न मानने में कोई प्रमाण नहीं है । अगर यह प्रमाण कहा जाय कि 'अयमात्मा ब्रह्म' (यह आत्मा ब्रह्म है) इत्यादि श्रुतिवाक्य अखण्डार्थविषयक तात्पर्यवाला है, कार्यकारणभाव से रहित द्रव्यमात्रपरक होता हुआ समानाधिकरण होने से, 'यह वह देवदत्त है' इस प्रत्यभिज्ञावाक्य के समान, तो यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि ज्ञान प्रकाश का विरोध होने से और आश्रय और विषय का भेद न होने से ब्रह्म की अज्ञातता सिद्ध नहीं होगी । ऐसी अवस्था में इस प्रकार अधिष्ठान-दोषरहित आत्मा में अहङ्कारादि का अध्यास नहीं हो सकता ।

इस शङ्का का उत्तर कहा जाता है—अद्वितीय निष्कलङ्क आत्मा में भी अविद्यानामक मिथ्याभूत दोष है, यह सिद्धान्त श्रुति से तथा श्रुतार्थापत्ति से

---

१. बृ. उ. २।५।१९ ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

दोषोऽस्तीति श्रुतेः श्रुतार्थापत्तेश्चाऽवगम्यते । श्रुतिस्तावत्- 'तद्यथा हिरण्यं निधिं निहितमक्षेत्रज्ञा उपर्युपरि सञ्चरन्तो न विन्देयुरेवमेवेमाः सर्वाः प्रजा अहरहर्गच्छन्त्य एतं ब्रह्म लोकं न विन्दन्त्यनृतेन हि प्रत्यूढा'[१] इति सुषुप्तिकाले सर्वासां प्रजानामनृतरूपाविद्यापिहितत्वेन ब्रह्मचैतन्यानवभासं दर्शयति । तच्चाऽविद्यापिधानं मिथ्याज्ञानतत्संस्कारज्ञानाभावकर्मभ्योऽन्यद् मिथ्यात्मकमित्यावरणवादे समर्थितम् ।

श्रुतार्थापत्तिरपि ब्रह्म ज्ञानाद् बन्धनिवृत्तिः श्रूयमाणा ब्रह्मणि प्रागनवबोधोऽध्यासबन्धहेतुर्दोषोऽस्तीति कल्पयति । न चैव-

---

ज्ञात होता है । प्रथम श्रुति को दिखाते हैं—जैसे अक्षेत्रज्ञ=क्षेत्र के याथार्थ्य को न जानने वाले, ऊपर-ऊपर चलने वाले, भौतिक परिज्ञान रखने वाले, क्षेत्र में गड़े हुए हिरण्य—सुवर्णमय—कोश को नहीं जान सकते, वैसे ही ये सभी प्रजाएँ (जनसाधारण) प्रतिदिन ब्रह्मलोक में जाती हुई भी ब्रह्म को नहीं जान सकतीं, क्योंकि वे सबके सब अनृत—मिथ्याभूत—अविद्या से व्याप्त हो रही हैं । यह श्रुति सुषुप्तिकाल में सभी प्राणियों को मिथ्यास्वरूप अविद्या से आवृत्त होने के कारण ब्रह्मचैतन्य का प्रकाश नहीं होता, यह दिखा रही है । वह अविद्या कृत आवरण मिथ्याज्ञान, उसके संस्कार, ज्ञानाभाव तथा कर्म इन सबसे भिन्न मिथ्यात्मक ही है, ऐसा आवरणवाद प्रकरण में समर्थन किया गया है । [सुषुप्ति काल में सम्पूर्ण विशेष ज्ञानों के विलीन हो जाने से मिथ्याज्ञान भी नहीं है, अतः ब्रह्मज्ञान का प्रतिबन्धक नहीं हो सकता । एवं रजतभ्रम के संस्कार रहते हुए भी शुक्तिज्ञान के होने से उसका संस्कार भी प्रतिबन्धक नहीं हो सकता । कादाचित्क ज्ञानाभाव स्वतःसिद्ध ज्ञान का प्रतिबन्धक नहीं हो सकता । कर्म तो प्रतिबन्धक हो ही नहीं सकता, अन्यथा ब्रह्मदर्शन कभी भी नहीं हो सकेगा । इसलिए इन सबसे भिन्न ही विलक्षण स्वभाव तथा सामार्थ्य वाला यह मिथ्याभूत अविद्याऽऽवरण है, यह तात्पर्य है] ।

अब श्रुतार्थापत्ति को दिखाते हैं—ब्रह्मज्ञान से श्रूयमाण बन्ध की निवृत्ति है, साक्षात्कार से पूर्व अनवभास, (अज्ञान) अध्यास या बन्ध का कारण रहते हैं—ऐसी कल्पना करती है । इस प्रकार अज्ञान की श्रुति और श्रुतार्थापत्तिरूप प्रमाणों से सिद्धि

---

१. छान्दोग्य. ८.३.२ ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मज्ञानस्य प्रमाणगम्यत्वेन तात्त्विकत्वं स्यादिति वाच्यम्, अविद्या नाम काचिदनिर्वचनीयभावरूपा नास्तीति वादिनः पक्षं निराकर्तुमेव प्रमाणोपन्यासात् । अविद्यास्वरूपं तु साक्षिचैतन्यादेव सिध्यति ।

यत्तूक्तं जीवब्रह्मणोरभेदपक्षे नाऽज्ञातता ब्रह्मण इति तत्र कोऽभिप्रायः ? किमज्ञानमाश्रयविषयभेदापेक्षं सदेकस्मिन् न सम्बध्यत एव उत सम्बध्य स्वाश्रयैकत्वेन विरुध्यते, किं वा प्रकाशस्वभावस्याऽविद्याश्रयत्वं विरुद्धम्, अथवा अविद्याश्रयत्वे ब्रह्मणः सर्वज्ञत्वादिहानिरिति ? नाद्यः, विमतमज्ञानमाश्रयविषयभेदं नापेक्षते, अक्रियात्मकत्वाद्, घटादिवत् । तथा विमतमेकपदार्थमेवाऽऽश्रयत्यावृणोति चावरकत्वादपवरकस्थतमोवदिति भेदमनपेक्ष्यैकस्मिन्नेव सम्बन्धद्वयसिद्धेः ।

---

होने पर तो उसमें वास्तविकत्व आ जायेगा, ऐसी शङ्का नहीं करनी चाहिए, क्योंकि अविद्यानामक कोई अनिर्वचनीय भावरूप पदार्थ नहीं है, इस सिद्धान्त वाले वादी के पक्ष का खण्डन करने के लिए ही निरुक्त प्रमाणों का उपन्यास किया गया है । अविद्या का स्वरूप तो साक्षि-चैतन्य से ही सिद्ध होता है । [यदि अविद्या के स्वरूप की सिद्धि के लिए प्रमाणों का दिखलाना आवश्यक होता, तो उसमें प्रामाणिकत्व का प्रसङ्ग आता, किन्तु ऐसा नहीं किया गया है, अतः उक्त दोष नहीं आता, यह भाव है ।]

जो आपने यह कहा है कि जीव और ब्रह्म का ऐक्य (अभेद) होने से ब्रह्म की अज्ञातता नहीं हो सकती, सो इस शङ्का से आप का क्या अभिप्राय है ? क्या अज्ञान अपने आश्रय और विषय के भेद की अपेक्षा रखता हुआ एक में ही सम्बन्ध नहीं कर सकता या सम्बन्ध करके अपने आश्रय के एकत्व से विरुद्ध होता है अथवा प्रकाशस्वभाव आत्मा का अविद्याश्रय होना विरुद्ध है ? अथवा ब्रह्म के अविद्याश्रय होने से सर्वज्ञत्व की हानि होगी ? इनमें प्रथम पक्ष ठीक नहीं है, क्योंकि विमत (अज्ञान) आश्रय और विषय के भेद की अपेक्षा नहीं रखता, अक्रियात्मक होने से, घटादि के समान । विमत (अज्ञान) एक ही पदार्थ को आश्रय भी बनाता है और आवृत भी करता है, आवरक होने से, कोठे के अन्दर (पर्दे के भीतर) विद्यमान अन्धकार की तरह, इस प्रकार के अनुमानों से भेद की अपेक्षा न रखकर एक ही में आश्रयत्व और विषयत्व—इन दोनों सम्बन्धों की सिद्धि हो सकती है ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

## अज्ञानाश्रयनिरूपणम्

**ननु ज्ञानवदज्ञानमप्याश्रयविषयभेदमपेक्षत एव, अहमिदं जानामीतिवदहमिदं न जानामीति व्यवहारात् । मैवम्, द्वयसापेक्षज्ञानपर्युदासभिधाय्यज्ञानशब्दवशादेव तथा प्रतीतेः, मायादिशब्दव्यवहारे तदभावात् । यथा स्थितिः कर्मनिरपेक्षाप्यगमनशब्देनाभिधीयमाना कस्य किंविषयमगमनमिति कर्मसापेक्षवद्भाति तद्वत् । न द्वितीयः, विमतं स्वाश्रयैकत्वेन न विरुध्यते, आवरणत्वात्, तमोवत् । नापि तृतीयः, किं प्रकाशस्वभावस्याऽज्ञानाश्रयत्वविरोधोऽनुभूयते उताऽनुमीयते ? नाऽऽद्यः, अज्ञानसाधकसाक्षिचैतन्येऽहमज्ञ इत्यज्ञानाश्रयताया एवाऽनुभवात् । अनुमानमपि कथम्, किमात्मा नाऽज्ञानाश्रयः, आभासमानत्वात्, पुरोवर्तिघटवदिति; किं वाऽऽत्माऽज्ञानविरोधिस्वरूपः, प्रकाशत्वात्, अन्तःकरणवृत्तिवदिति; अथवा आत्मा अज्ञानसंसर्गविरोधी, स्वयंप्रकाशत्वात्, प्राभाकराभिमतसंवेदनवदिति ?**

---

पुनः शङ्का—ज्ञान के समान अज्ञान भी आश्रय और विषय के भेद की अपेक्षा रखता ही है । 'मैं इसे जानता हूँ' इस प्रीतति के तुल्य 'मैं इसे नहीं जानता हूँ' ऐसी प्रतीति होती ही है,यह यदि कहो, तो यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि आश्रय और विषय की अपेक्षा रखने वाला ज्ञान है, उसका पर्युदास—निषेध—करने वाले अज्ञानशब्द के बल से ऐसी प्रतीति होती है । माया आदि शब्दों से व्यवहार करने पर तो, ऐसी प्रतीति नहीं होती है । जैसे स्थिति कर्मनिरपेक्ष होने पर भी अगमन शब्द (गमननिषेध) से कही जाती हुई किसका और किंविषयक अगमन है, इस तरह कर्मसापेक्ष-सी प्रतीत होती है, वैसे ही वह माया अज्ञान (ज्ञाननिषेध) शब्द से प्रतिपादित होती हुई आश्रय और विषय के भेद की अपेक्षा करने वाली-सी प्रतीत होती है, वस्तुतः माया आश्रय और विषय भेद की अपेक्षा रखनेवाली नहीं है । दूसरा विकल्प भी ठीक नहीं है, क्योंकि विमत (अज्ञान) अपने आश्रय के एकत्व से विरुद्ध नहीं है, आवरण होने से, अन्धकार के समान । तृतीय विकल्प भी नहीं जँचता, कारण कि क्या प्रकाशस्वभाव आत्मा के अज्ञानाश्रय होने का विरोध अनुभव में आ रहा है अथवा अनुमान में ? इनमें प्रथम पक्ष नहीं कह सकते, क्योंकि अज्ञान के साधक साक्षि-चैतन्य में 'मैं अज्ञ (अज्ञानाश्रय) हूँ' इस प्रतीति से अज्ञान का आश्रय होना अनुभव में आ रहा है । अनुमान भी कैसा है ? क्या 'आत्मा अज्ञान का आश्रय नहीं है, प्रकाशमान होने से, सामने दिखाई देने वाले घट के समान' ऐसा है ? अथवा क्या आत्मा अज्ञान का विरोधिस्वरूप है, प्रकाश होनें से, अन्तःकरण की वृत्ति की तरह, ऐसा है ? अथवा

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नाद्यः, बाधितविषयत्वात् । परैरपि हि जन्यज्ञानेनाऽऽत्मनि भासमानएवाऽज्ञानाश्रयत्वमभ्युपगन्तव्यम् । अन्यथाऽऽत्मावभासक्षणे सर्वज्ञत्वप्रसङ्गात् । न द्वितीयः, अज्ञानावभासकभाने व्यभिचारात् । न च तदेवाऽसिद्धमिति वाच्यम्, परेषामपि स्वाभिमताज्ञानप्रतीत्यभावे तद्व्यवहारायोगात् । न तृतीयः, दृष्टान्ताभावात्, स्वप्रकाशसंवेदनस्यैवाऽऽत्मत्वात् । नापि ब्रह्मणः सर्वज्ञत्वादिहानिरिति चतुर्थः पक्षः, यथा सत्यपि बिम्बप्रतिबिम्बयोरैक्ये मलिनदर्पणगतप्रतिबिम्बेऽध्यस्तेन श्यामत्वादिना न बिम्बस्याऽवदाततताहानिः, तथा जीवस्याऽविद्याश्रयत्वेऽपि न ब्रह्मणः सर्वज्ञत्वादिहानिरिति वक्तुं शक्यत्वात् । किञ्च, जीवब्रह्मैक्यं वा स्वप्रकाशत्वं वा

---

क्या आत्मा अज्ञान के सम्बन्ध का विरोधी है, स्वयंप्रकाश होने से, प्राभाकरों (मीमांसकों) के अभिमत संवेदन—ज्ञान के समान, ऐसा है ? इनमें पहला अनुमान नहीं बनता, क्योंकि वह बाधितविषय है । दूसरे दर्शनकारों को भी जन्य-ज्ञान से प्रकाशमान आत्मा में ही अज्ञानाश्रयत्व को स्वीकार करना चाहिए । अन्यथा आत्मा के प्रकाश क्षण में सर्वज्ञत्व का प्रसङ्ग हो जायेगा । द्वितीय पक्ष भी उचित नहीं है । कारण कि अज्ञान का भासन कराने वाले प्रत्यय में व्यभिचार है और ऐसा भी नहीं कह सकते कि वही (अज्ञान का प्रकाश एक प्रत्यय) असिद्ध है, क्योंकि दूसरे वादियों को भी उनके अभिमत अज्ञान की प्रतीति नहीं है, अतः अज्ञानव्यवहार करने का अवसर ही नहीं होगा । तृतीय पक्ष भी नहीं कह सकते, क्योंकि उसमें दृष्टान्त का अभाव है और स्वप्रकाश संवेदन ही आत्मा है । ब्रह्म में सर्वज्ञत्वादि की हानि हो जायेगी, ऐसा पूर्वकथित चतुर्थ विकल्प भी उचित नहीं है, क्योंकि जैसे बिम्ब और प्रतिबिम्ब का ऐक्य (अभेद) होने पर भी गन्दे दर्पण के अन्दर प्रतिबिम्ब में अध्यस्त (दर्पण की मलिनता के कारण मालूम पड़ने वाले) काले वर्ण से बिम्ब की सफेदी में कोई हानि नहीं आती, वैसे ही जीव के अविद्याश्रय होने पर भी ब्रह्म की सर्वज्ञता में हानि नहीं हो सकती, ऐसा कह सकते हैं । और भी साधक कहते हैं—जीव और ब्रह्म का ऐक्य या स्वप्रकाशत्व अथवा सर्वज्ञत्व आदि जिसका, अविद्या का खण्डन करने के लिए, उपन्यास करेंगे, वह सबका-सब अविद्या के ग्रहणाभावत्व (ज्ञानाभावत्व) का निराकरण करके उसकी

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

यद्यदविद्यामपह्नोतुमुपन्यस्यते तत्तदविद्याया ग्रहणाभावत्वं निराकृत्य भावरूपत्वं साधयिष्यति । भावरूपाच्छादनमन्तरेण विद्यमानानां सर्वज्ञत्वादीनां तदुपेतस्य ब्रह्मणश्चाऽनवभासानुपपत्तेः । ग्रहणाभावमात्रेण तु जीवाद् भिन्नस्य जडस्याऽसर्वज्ञस्य घटादेरेवाऽनवभास उपपद्यते न विपरीतस्य ब्रह्मणः ।

ननु जीवस्याऽविद्याश्रयत्वं ब्रह्मणः सर्वज्ञत्वमिति वदता जीवब्रह्मणोर्विभागो वक्तव्य एवेति चेत्, किं वास्तवविभाग आपाद्यते, उताऽविद्याकृतः ? आद्येऽपि किमन्तःकरणकृतावच्छेदाद्विभागः, उत स्वाभाविकादतिरेकाद् अथवा स्वाभाविकादंशांशिभावात् ? नाऽऽद्यः, सादेरन्तःकरणस्याऽनाद्यवच्छेदकत्वायोगात् । न चाऽन्तःकरणमप्यनादि, सुषुप्त्यादावभावात् । सूक्ष्मावस्थं तत्तत्राप्यस्तीति चेत्, किं सूक्ष्मता नाम निरवयवत्वापत्तिः उतावयवापचयमात्रं किं वा कारणात्मनाऽवस्थितिः अथवा संस्कारशेषत्वम्? नाऽऽद्यः,

---

भावरूपता की सिद्धि करेंगे । भावरूप आवरण के बिना विद्यमान सर्वज्ञत्वादि का तथा उन सर्वज्ञत्वादि गुणों से युक्त ब्रह्म का अप्रकाश उपपन्न नहीं हो सकता है । ज्ञानाभावमात्र से तो जीव से पृथक् जड़ और असर्वज्ञ घटादि का ही अप्रकाश होता है, इसके विपरीत चेतन और सर्वज्ञ—नित्य ज्ञान वाले ब्रह्म का नहीं।

यदि ऐसा कहो कि 'जीव अविद्याश्रय है और ब्रह्म सर्वज्ञ है' इस पक्ष को मानने वाले वादी को जीव और ब्रह्म का भेद कहना ही होगा, तो यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि यदि ऐसा पर्यनुयोग करते हो, तो हम पूछेंगे कि क्या जीव और ब्रह्म में वास्तविक भेद की आपत्ति दी जा रही है अथवा अविद्याकृत भेद की? वास्तविक मानने में भी क्या अन्तःकरण के कारण उत्पन्न हुए अवच्छेद(भेद) से विभाग है? अथवा स्वाभाविक ही भेद से विभाग है? किं वा स्वाभाविक अंशाशिभाव से? इनमें पहला पक्ष तो बन नहीं सकता, क्योंकि अन्तःकरण का भेद प्रयोजक नहीं हो सकता । अन्तःकरण अनादि है, यह भी नहीं कह सकते, कारण कि सुषुप्ति आदि अवस्था में उसका अभाव हो जाता है । सुषुप्ति आदि में भी वह सूक्ष्म अवस्था में रहता ही है, यदि ऐसा कहो, तो क्या निरवयव हो जाना सूक्ष्मता है या अवयवों का घट जाना ही सूक्ष्मता है अथवा कारण के स्वरूप से रहना है या संस्कार का शेष रह जाना सूक्ष्मता

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सावयवस्याऽवयवाभावे स्वरूपनाशात् । न द्वितीयः, अवशिष्टावयविनोऽकार्यत्वप्रसङ्गात्, कदाचिदप्यनपायात् । सम्पूर्णकार्यत्वे वा जागरणवद्व्यवहारापत्तेः । तृतीयेऽपि किं कारणमेव तिष्ठत्युत कार्यमपि? आद्ये, अन्तःकरणाभावापत्तिः । द्वितीये, व्यवहारापत्तिः । नापि चतुर्थः, संस्कारस्याऽवच्छेदानुपादानत्वेन सुप्तावनवच्छिन्नस्य जीवस्य मुक्तिप्रसङ्गात् । अथावच्छिद्यमानमेव काष्ठवदवच्छेदोपादानम्, अन्तःकरणं तु कुठारवन्निमित्तमेवेति चेत्, तर्हि नाऽवच्छेदसिद्धिः; निरवयवस्य चैतन्यस्य परमार्थतः काष्ठवद्विदारणोपादानत्वायोगात् ।

अस्माकं त्वविद्यैवाच्छेदोपादानम् । द्वैधीभावोऽप्यविद्यानिष्ठ एव सन् आत्मनि परमध्यस्यते । अन्तःकरणस्याऽप्यविद्याकार्यस्याऽ-

---

है । इनमें पहला मत ठीक नहीं है, क्योंकि सावयव पदार्थ के अवयवों का नाश होने पर स्वरूप का नाश हो जाता है । द्वितीय मत भी उचित नहीं है, क्योंकि अवशिष्ट अवयवों वाला अन्तःकरण अकार्य (नित्य) हो जायेगा । अतः उसका नाश कभी भी नहीं हो सकेगा । यदि सम्पूर्ण को कार्य ही मानो, तो जागरण के तुल्य सुषुप्ति में भी व्यवहार होना चाहिए । [सुषुप्ति में कुछ कम हुए अवयव यदि कार्यरूप ही हैं, तो सुषुप्ति से प्रथम जागरादि में विद्यमान अन्तःकरण और इस अवस्था के अन्तःकरण में व्यवहाराभाव के प्रयोजक हेतु की सिद्धि नहीं होगी और यत्किञ्चिदवयवाभाव व्यवहारसामान्याभाव का नियामक नहीं हो सकता, यह तात्पर्य है] तृतीय विकल्प में भी क्या कारण ही रह जाता है? या कार्य भी रहता है? पहले पक्ष में तो अन्तःकरण का अभाव ही आया और द्वितीय में व्यवहार होने की आपत्ति है । चतुर्थ भी ठीक नहीं है, क्योंकि संस्कार के अवच्छेद (भेद) का उपादान न होने से सुषुप्ति में अनवच्छिन्न जीव की मुक्ति हो जायेगी । यदि कहो कि सुषुप्ति में अवच्छेदक काष्ठ के समान अवच्छेद्य (जीव) ही अवच्छेद का उपादान है, अन्तःकरण तो कुठार के समान निमित्त ही है, तो ऐसी दशा में अवच्छेद (भेद) की सिद्धि नहीं हो सकेगी । परमार्थ में अवयवशून्य चैतन्य सावयवय काष्ठ की भाँति विदारण का उपादान नहीं बन सकता ।

हमारे मत में तो अविद्या ही भेद का उपादान है । भेद भी अविद्या में स्थित ही आत्मा में अध्यस्त—आरोपित—होता है । अन्तःकरण भी अविद्या का कार्य होने से अविद्या द्वारा ही आत्मा का भेदक है, साक्षात्

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

त्मावच्छेदकत्वम् , न साक्षात्; ततो न कोऽपि दोषः । नाप्यतिरेकादिति द्वितीयः पक्षः, क्लृप्ताविद्यासामर्थ्यादेव जीवब्रह्मविभागसिद्धावतिरेककल्पनावकाशाभावात् । न च वाच्यं जीवस्य ब्रह्मविषयाऽविद्येति निरूपणीयत्वेन विभागाधीनाऽविद्या न विभागस्य हेतुरिति, भेदाधीनस्याऽपि धर्मिप्रतियोगिभावस्य भेदहेतुत्वदर्शनात् । अन्यथा तवापि जीवाद् ब्रह्मणो व्यतिरेक इति विभागाधीनोऽतिरेकः कथं विभागहेतुः स्यात्? अपि च नाऽविद्याऽऽश्रयविषयभेदमपेक्षत इत्युपपादितमधस्तात् । नापि तृतीयः, निरवयस्य स्वत एवांऽशांशिभावायोगात् । तस्मादविद्याकृत एव विभाग आपादनीयः, स चेष्ट एव ।

---

नहीं है, इससे कोई दोष नहीं आता । [अर्थात् जीव को अविद्या का आश्रय और आत्मा को सर्वज्ञ मानने पर जीव और ब्रह्म की वास्तविक विभागकल्पना आदि दोष नहीं आते] अतिरेक से (भेद से) ही विभाग है, ऐसा द्वितीय विकल्प भी नहीं बन सकता, क्योंकि मानी गयी अविद्या की सामर्थ्य से ही जीव और ब्रह्म के विभाग की सिद्धि होने से अतिरेक की कल्पना करने का अवकाश नहीं आता । ब्रह्म विषयिणी जीव की अविद्या है, ऐसा निरूपण करना है, इसलिए विभागाधीन अविद्या भेद का कारण नहीं हो सकती [जब तक जीव और ब्रह्म का भेद सिद्ध न हो जाय, तब तक 'जीवाश्रित ब्रह्मविषयक अविद्या है' इसका निरूपण ही नहीं होगा, अतः इसकी सिद्धि के लिए अविद्या के पूर्व ही विभाग मानना चाहिए । ऐसी अवस्था में अविद्या पूर्वसिद्ध विभाग को कैसे सिद्ध कर सकती है? इससे अतिरेक को ही भेदहेतु मानना चाहिए । मानी गई अविद्या से काम नहीं चलेगा] यह शङ्का भी उचित नहीं है, क्योंकि भेदाधीन भी धर्मिप्रतियोगिभाव भेद का हेतु देखा गया है । अन्यथा व्यतिरेकवादी तुम्हारे मत में भी जीव से ब्रह्म का व्यतिरेक (भेद) है, इस प्रकार का विभागाधीन व्यतिरेक भी विभाग का हेतु कैसे बनेगा? और वस्तुतः अविद्या आश्रय और विषय के भेद की अपेक्षा नहीं रखती है, इस विषय का पहले ही उपपादन किया जा चुका है । तृतीय पक्ष भी नहीं बन सकता, क्योंकि अवयवशून्य आत्मा में अपने-आप अवयवावयविभाव नहीं बन सकता । इसलिए अविद्यानिमित्तक ही विभाग मानना पड़ेगा । यह इष्ट ही है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**यद्यप्यसाववि‌द्या चिन्मात्रसम्बन्धिनी जीवब्रह्मणी विभजते, तथापि ब्रह्मस्वरूपमुपेक्ष्य जीवभाग एव पक्षपातिनी संसारं जनयेत् । यथा मुखमात्रसम्बन्धि दर्पणादिकं बिम्बप्रतिबिम्बौ विभज्य प्रतिबिम्बभाग एवातिशयमादधाति तद्वत् । नन्वहमज्ञ इत्यहङ्कारविशिष्टात्माश्रितमज्ञानमवभासते न चिन्मात्राश्रितमिति चेत्, मैवम्; यद्वत् 'अयो दहति' इत्यत्र दग्धृत्वायसोरेकाग्नि-सम्बन्धात् परस्परसम्बन्धावभासः तद्वदज्ञानान्तःकरणयोरेकात्म-सम्बन्धादेव सामानाधिकरण्यावभासो न त्वन्तःकरणस्याऽ-ज्ञानाश्रयत्वात् ।अन्यथाऽविद्यासम्बन्धे सत्यन्तः करणसिद्धिरन्तः-करणविशिष्टे चाऽविद्यासम्बन्ध इति स्यादन्योन्याश्रयता । न चाऽन्तःकरणमन्तरेणाऽविद्यासम्बन्धो न दृष्टचरः, सुषुप्ते सम्मत-त्वात् । अथासङ्गस्य चैतन्यस्याऽऽश्रयत्वानुपपत्तेर्विशिष्टाश्रयत्वं**

---

यद्यपि यह अविद्या शुद्ध चिद्घन के साथ ही सम्बन्ध रखती हुई जीव और ब्रह्म के विभाग को करती है, तथापि ब्रह्मस्वरूप की उपेक्षा करके जीवभाग में ही पक्षपात रखती हुई संसार को उत्पन्न करती है । जैसे मुख से सम्बद्ध दर्पण आदि बिम्ब और प्रतिबिम्ब का विभाग कर प्रतिबिम्बभाग में ही अतिशय (दर्पणादि उपाधिगत मालिन्य आदि के सम्बन्ध) का आरोप करता है, वैसे ही अविद्या भी चिन्मात्र से सम्बन्ध रखती हुई जीव और ब्रह्म का भेद करके प्रतिबिम्बस्थानीय जीव में ही असर्वज्ञत्व आदि अतिशय का उपाधिगत दोष के संसर्ग से आरोप करती है । 'अहम् अज्ञः' (मैं अज्ञानी हूँ) इस प्रकार की प्रतीति से अहङ्कार विशिष्ट आत्मा में रहने वाला ही अज्ञान प्रतीत होता है, चिन्मात्राश्रित प्रतीत नहीं होता, ऐसी शङ्का भी नहीं करनी चाहिए, क्योंकि जैसे लोहा जलता है, इस प्रतीति में दाहकत्व और लोहा इन दोनों का एक अग्नि के साथ सम्बन्ध होने से परस्पर सम्बन्ध के अवभास की प्रतीति होती है, वैसे ही अज्ञान और अन्तः-: करण का एक आत्मा के साथ सम्बन्ध होने से ही सामानाधिकरण्य की प्रतीति होती है, अन्तःकरण के अज्ञान का आश्रय होने से उक्त प्रतीति नहीं होती है । अन्यथा अविद्या से सम्बन्ध होने पर अन्तःकरण की सिद्धि और अन्तःकरण विशिष्ट में अविद्या का सम्बन्ध होता है, ऐसा अन्योन्याश्रय दोष आ जायेगा । यह कहना भी सङ्गत नहीं है कि अन्तःकरण के बिना अविद्या का सम्बन्ध कहीं देखा ही नहीं गया है, क्योंकि सुषुप्ति में ऐसा नहीं देखा गया है, जो सर्वसम्मत है और असङ्ग आत्मा अविद्या का आश्रय नहीं हो सकता, अतः विशिष्ट (अन्तःकरण

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

कल्प्यत इति चेत्, तदाऽप्यन्तःकरणचैतन्यतत्सम्बन्धानामेव विशिष्टत्वे चैतन्यस्याऽऽश्रयत्वं दुर्वारम् । अन्यदेव तेभ्यो विशिष्टमिति चेत्, तथापि जडस्य तस्य नाऽज्ञानाश्रयत्वम् । अन्यथा भ्रान्तिसम्यग्ज्ञानमोक्षाणामपि जडाश्रयत्वप्रसङ्गात् । अज्ञानेन सहैकाश्रयत्वनियमात् । न च चैतन्यस्य काल्पनिकेनाऽऽश्रयत्वेन वास्तवमसङ्गत्वं विहन्यते । अतश्चिन्मात्राश्रितमज्ञानं जीवपक्षपातित्वाज्जीवाश्रितमित्युच्यते । यस्तु भास्करोऽन्तःकरणस्यैवाऽज्ञानाश्रयत्वं मन्यते तस्य तावदात्मनः सदा सर्वज्ञत्वमनुभवविरुद्धम् । असर्वज्ञत्वे च कदाचित् किञ्चिन्न जानातीत्यज्ञानमात्मन्यभ्युपेयमेव । अथाऽग्रहणमिथ्याज्ञानयोरात्माश्रयत्वेऽपि भावरूपमज्ञानमन्तःकरणाश्रयमिति मन्यसे, तदाऽपि ज्ञानादन्यच्चेदज्ञानं काचकामलाद्येव तत् स्यात् । अथ ज्ञानविरोधि, तन्न; आत्माश्रितज्ञानेनाऽन्तःकरणा-

---

विशिष्ट) में अविद्या के आश्रयत्व की कल्पना करते हैं; यदि ऐसा है, तो अन्तः-करण, चैतन्य और इनका सम्बन्ध इन तीनों का ही जब विशिष्टत्व प्राप्त है, तब चैतन्य का अविद्या का आश्रय होना नहीं हटाया जा सकता[१] । यदि विशिष्ट इन तीनों से भिन्न ही माना जाय, तो भी वह जड़ है, अतः वह अज्ञान का आश्रय नहीं हो सकता । अन्यथा भ्रमज्ञान, यथार्थ ज्ञान और मोक्ष को भी जड़ाश्रित मानना पड़ेगा, क्योंकि वे अज्ञान के साथ एक ही आश्रय में रहते हैं, यह एक नियम है । काल्पनिक आश्रयत्व मानने से चैतन्य का पारमार्थिक सङ्गराहित्य में कोई विरोध भी नहीं आता । इसलिए अज्ञान चिन्मात्र में आश्रित है । वह जीव का पक्षपाती होने से जीवाश्रित है, ऐसा कहा जाता है ।

भास्कर के मत का खण्डन करते हैं—जो भास्कर अन्तःकरण को ही अज्ञान का आश्रय मानते हैं । उनके मत में प्रथम तो अनुभव विरुद्ध आत्मा के सर्वदा सर्वज्ञ होने का प्रसङ्ग आ जायेगा और अनुभव के अनुरोध से आत्मा को असर्वज्ञ मानने पर कदाचित् 'वह कुछ नहीं जानता है' ऐसा अज्ञान आत्मा में मानना ही पड़ेगा । [अर्थात् जब आत्मा में सदैव सर्वज्ञत्व नहीं है, तो उसके असर्वज्ञ होने से 'कुछ नहीं जानता' ऐसा कादाचित्क अज्ञान का सद्भाव आत्मा में आ ही गया, तब अज्ञानाश्रय अन्तःकरण ही है, यह कैसे बन सकता है ।] आत्मा को ज्ञानाऽभाव और मिथ्या ज्ञान को—

---

१. इस मत में विशिष्ट प्रत्येक से अतिरिक्त नहीं है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

श्रितस्याऽज्ञानस्य विरोधासम्भवात् । एकस्मिन्नपि विषये देवदत्त-निष्ठज्ञानेन यज्ञदत्तनिष्ठस्याऽज्ञानस्याऽनिवृत्तेः । अन्यत्र भिन्नाश्रयो-रविरोधेऽपि करणगतमज्ञानं कर्तृगतज्ञानेन विरुध्यत इति चेत्, न; यज्ञदत्तोऽयमन्तःकरणलयहेत्वदृष्टवान्, सुषुप्तौ लीयमाना-न्तःकरणत्वादित्यनुमातरि देवदत्ते स्थितेनाऽनेन ज्ञानेनाऽनु-मितिकरणभूते सुषुप्तयज्ञदत्तान्तःकरणे स्थितस्याऽज्ञानस्याऽ-निवृत्तेः । ज्ञातृसम्बन्ध्यन्तःकरणे स्थितस्य निवृत्ति-रस्त्येवेति चेत्, न; अज्ञानस्याऽन्तःकरणगतत्वे मानाभावात् । विमतं करणगतं भ्रान्तिनिमित्तदोषत्वात् काचादिकवदिति चेत्, तर्हि चक्षुरादिषु तत्प्रसज्येत । सादित्वात्तेषामनाद्यज्ञाना-श्रयत्वानुपपत्तिरिति चेत्, अन्तःकरणेऽपि तुल्यम् । सत्कार्य-

---

विपर्यय का आश्रय मानने पर भी भावरूप अज्ञान का अन्तःकरण ही आश्रय है, यदि ऐसा मानते हो, तो भी यदि अज्ञानशब्द से ज्ञान से भिन्न अर्थ का ग्रहण है, तो वह काचकामल आदि (रोग) ही होगा । यदि अज्ञानशब्द का ज्ञानविरोधी अर्थ कहो, तो उसे कह नहीं सकते, क्योंकि आत्मा में रहने वाले ज्ञान से अन्तःकरण में स्थित अज्ञान के विरोध का असम्भव है । एक विषय में भी देवदत्त के ज्ञान से यज्ञदत्त का अज्ञान निवृत्त नहीं होता । [ज्ञान और अज्ञान का सामानाधिकरण्य से ही विरोध होता है] दूसरे स्थलों में भिन्न-भिन्न अधिकरण में स्थित ज्ञान और अज्ञान का विरोध न होने पर भी करण (साधन) में विद्यमान अज्ञान कर्ता में स्थित ज्ञान से विरुद्ध होता ही है, यदि ऐसा कहो, तो यह कहना भी उचित नहीं है, क्योंकि 'यह यज्ञदत्त अन्तःकरण विनाशक अदृष्ट वाला है, सुषुप्ति में इसके अन्तःकरण का लय हो जाने से इस तरह का अनुमान करने वाले देवदत्त में (प्रमाता में) विद्यमान इस (पूर्वोक्त अनुमानरूप) ज्ञान से अनुमिति के साधनभूत सुषुप्त यज्ञदत्त के अन्तःकरण में स्थित अज्ञान की निवृत्ति नहीं होती है । ज्ञाता के ही अन्तःकरण में स्थित अज्ञान की निवृत्ति होती ही है, ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि अज्ञान अन्तःकरण का आश्रयण करता है, इसमें कोई प्रमाण नहीं है । विमत (अज्ञान) करण में रहता है, भ्रान्ति के कारणस्वरूप दोष होने से, काच आदि रोग के समान । यह अनुमान प्रमाण होगा, यदि ऐसा मानो, तो चक्षुरादि इन्द्रियों में उस अज्ञान की प्रसक्ति हो जायेगी । यदि कहो कि नेत्र आदि सादि हैं, इससे वे अनादि अज्ञान के आश्रय नहीं बन सकते, तो अन्तःकरण भी सादि है, अतः वह भी अज्ञान का

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

वादाश्रयणान्न साद्यन्तःकरणमिति चेत्, चक्षुरादावपि तुल्यम् । अतो नाऽन्तःकरणाश्रयमज्ञानम्, किन्तु आऽत्माश्रयम् । तदुक्तमाक्षेपपूर्वकं विश्वरूपाचार्यैः —

'नन्वविद्या स्वयंज्योतिरात्मानं ढौकते कथम् ।
कूटस्थमद्वितीयं च सहस्त्रांशुं यथा तमः ॥
प्रसिद्धत्वादविद्यायाः साऽपह्नोतुं न शक्यते ।
अनात्मनो न सा युक्ता विना त्वात्मा तया नहि'[१] ॥ इति ।

तस्याश्चाऽविद्याया जीवब्रह्मविभागहेतुत्वं पुराणेऽभिहितम्—

'विभेदजनकेऽज्ञाने नाशमात्यन्तिकं गते ।
आत्मनो ब्रह्मणो भेदमसन्तं कः करिष्यति'[२] ॥ इति ।

---

आश्रय नहीं बन सकता । यदि कहो कि सत्कार्यवाद के आश्रयण से अन्तःकरण सादि नहीं है, तो चक्षु आदि में भी यही बात लागू हो सकती है । इसलिए अज्ञान अन्तःकरण का आश्रयण नहीं करता, किन्तु आत्मा का ही आश्रयण करता है ।

इस निर्णय को विश्वरूपाचार्य ने आक्षेपपूर्वक कहा है— जैसे सूर्य का आच्छादन अन्धकार नहीं कर सकता, वैसे ही स्वयंज्योति (स्वतः प्रकाशमान), कूटस्थ (नित्य) तथा अद्वितीय आत्मा का अविद्या आच्छादन नहीं कर सकती है (अर्थात् जैसे अन्धकार सूर्य को नहीं ढक सकता, वैसे ही जड़स्वरूप अविद्या भी चेतनात्मक आत्मा को नहीं ढक सकती । यदि आत्मा घटादि के समान पर-प्रकाश होता अथवा स्वप्रकाश होता हुआ कादाचित्क प्रकाशवाला होता, अथ च सावयव या परिणामी होता, तो शायद यह सम्भव होता, परन्तु आत्मा ऐसा है नहीं, यह स्वयंज्योति और कूटस्थ विशेषणों से दर्शाया गया है । किञ्च, सूर्य को जैसे बादल ढक लेते हैं, वैसे ही अविद्या भी उसे ढक लेती है, यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि वह तो अद्वितीय है । उसके अतिरिक्त बादल के स्थान में और कोई दूसरा पदार्थ तो है ही नहीं, यही अद्वितीय विशेषण का अभिप्राय है) ।

दूसरे श्लोक से अविद्या ही न मानी जाय, इस पक्ष का खण्डन करते हैं—अविद्या प्रसिद्ध है (स्वयंप्रकाश आत्मा के ब्रह्मस्वरूप का भान न होने से) इससे उसका अपह्नव नहीं कर सकते । वह अविद्या अनात्माश्रित है (अर्थात् उसका आश्रय अनात्मा है) यह कहना युक्तिसङ्गत नहीं है, क्योंकि उस अविद्या के बिना अनात्मा की आत्मा—सत्ता—ही नहीं है ।

---

१. इष्टसिद्धि, पृ. १०७ ।
२. विष्णुपुराण, ६.७.९६ ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अविद्याया अनादित्वादेवाऽनादिविभागहेतुत्वमविरुद्धम् । अविद्याऽनादित्वं च 'प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्ध्यनादी (गी. १३-१९) उभावपि' इति स्मृतावुक्तम् । प्रकृतिर्नाम माया, 'मायां तु प्रकृतिम्' (श्वे. ४-१०) इति श्रुतेः । मायाविद्ययोश्चैकत्वमवोचाम ॥**

## आत्मनोऽविद्याविषयत्वोपपत्तिः

**नन्वेवं स्वप्रकाशस्याऽविद्याश्रयत्वेऽपि नाविद्याविषयत्वं सम्भवति, सदा भासमानत्वात् । नहि भासमाने घटे घटं न जानामीत्यज्ञानविषयत्वं व्यवहरन्ति । त्वदुक्तमर्थं न जानामीति भासमानस्यैवाऽर्थस्याऽज्ञानं प्रति व्यावर्त्तकतया विषयत्वं व्यवह्रियत इति चेत्, न; तत्राप्यनवगतस्यैवाऽर्थगतविशेषाकारस्य विषयत्वात् । अनवगतस्य व्यावर्त्तकतया प्रतीतिर्न युक्तेति चेत्, एवं तर्हि त्वदुक्तमर्थं न जानामीत्यत्रापि गतिस्त्वयैव वाच्येति ।**

---

वह अविद्या जीव और ब्रह्म के विभाग का कारण पुराण में कही गई है—जब ज्ञानदशा में भेद को उत्पन्न करने वाला अज्ञान अत्यन्त नष्ट हो गया, तब आत्मा (जीव) और ब्रह्म का असद् (स्वतः न होने वाला) भेद कौन करेगा ?

अविद्या अनादि है, इसलिए इसको अनादि भेद (जीव-ब्रह्म भेद) का हेतु होने में विरोध नहीं है । अविद्या की अनादि 'प्रकृतिं ' [प्रकृति (माया-अविद्या) और पुरुष इन दोनों को ही अनादि समझो,] इस स्मृति में कही गई है । प्रकृति माया का नाम है, क्योंकि 'मायां तु प्रकृतिं' (प्रकृति को ही माया समझो) इस तरह श्रुति में कहा है । माया और अविद्या के एकत्व का प्रतिपादन तो हम पहले ही कर चुके हैं ।

शङ्का—इस पूर्वोक्त विवेचन के अनुसार स्वप्रकाश ब्रह्म के अविद्याश्रय सिद्ध होने पर भी उसके सदैव भासमान होने से वह अविद्या का विषय नहीं हो सकता । घट के प्रकाशित होने पर 'मैं घट को नहीं जानता हूँ' इस प्रकार घट में अज्ञानविषयता का कोई व्यवहार नहीं करता । 'तुम्हारे कहे हुए अर्थ को मैं नहीं जानता हूँ' इस प्रतीति से भासमान अर्थ के ही अज्ञान के प्रति व्यावर्तक होने से अज्ञानविषयत्व का व्यवहार होता है, ऐसा कहना भी नहीं बनता, क्योंकि उक्त प्रतीति में भी जो ज्ञात नहीं हुआ है, वही (अर्थ में रहने वाला विशेषाकार) अज्ञान का विषय है । ('त्वदुक्त अर्थ का सामान्य ज्ञान होने पर भी विशेष ज्ञान नहीं हुआ' यह 'त्वदुक्तमर्थं न जानामि' इस वाक्य का तात्पर्य है) जो ज्ञात

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

उच्यते—प्रमाणेन हि प्रकाश्यमानोऽर्थो नाऽज्ञानस्य विषयः, प्रमाणस्याऽज्ञाननिवर्त्तकत्वात् । यत्तु साक्षिप्रत्यक्षगम्यं घटादिकं चैतन्यमेव वा न तस्याज्ञानविषयत्वे काचिद्धानिः । नहि साक्षि-चैतन्यमज्ञाननिवर्त्तकं प्रत्युत तत्साधकमेव । अन्यथैतदज्ञानं सर्वैः प्रमाणैर्न्यायैश्च विरुध्यमानं कथं सिद्ध्येत् । तदुक्तम्—

'सेयं भ्रान्तिर्निरालम्बा सर्वन्यायविरोधिनी ।
सहते न विचारं सा तमो यद्वद्दिवाकरम्' ॥ इति ।

विचारासहत्वं चाऽविद्याया अलङ्कार एव । तदप्युक्तम्—

---

नही है, उसकी विशेषणतया प्रतीति नहीं हो सकती, यदि ऐसा कहो तो 'तुम्हारे अर्थ को मैं नहीं जानता' इस वाक्य की सङ्गति भी आप ही (वेदान्ती) करें ? (अर्थात् अनवगत तो विशेषण हो ही नहीं सकता, परन्तु अवगत भी जब अज्ञान का विशेषण नहीं हो सकता, तब जैसे सदाभास भाव ब्रह्म अज्ञान का विषय नहीं बन सकता, वैसे ही 'त्वदुक्तम्' इत्यादि वाक्य की भी पूर्वोक्त रीति से असङ्गति नहीं हट सकती, शङ्का का यही तात्पर्य है )

उत्तर देते हैं—प्रमाण द्वारा प्रकाशित होनेवाला अर्थ अज्ञान का विषय नहीं हो सकता, क्योंकि प्रमाण अज्ञान का निवर्तक होता है । किन्तु जो केवल साक्षि-प्रत्यक्ष से ज्ञात होने वाला घटादि अथवा चैतन्य ही है, उसके अज्ञान का विषय होने में कोई हानि नहीं है । साक्षि-चैतन्य अज्ञान का निवर्तक नहीं होता है, बल्कि इसके विपरीत अज्ञान का साधक ही होता है । अन्यथा यह अज्ञान सब प्रमाण या न्यायों से विरुद्ध होता हुआ कैसे सिद्ध हो सकेगा? वह इस प्रकार कहा गया है—

वह यह भ्रान्ति (अज्ञान) आलम्बन रहित होती हुई (प्रमाणरूपी या विषय रूपी आलम्बनशून्य) सब न्यायों से विरोध रखनेवाली विचारयुक्ति के सामने नहीं ठहर सकती, जैसे कि सूर्य के सन्मुख अन्धकार नहीं ठहर सकता ।

और विचारों के युक्तियों के—सामने न टिक सकना अविद्या का अलङ्कार ही है । ऐसा भी कहा है—

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

'अविद्याया अविद्यात्वमिदमेवात्र लक्षणम् ।
यद्विचारासहिष्णुत्वमन्यथा वस्तु सा भवेत्' ॥ इति ।

न चाऽविचारितरमणीयाया आत्मानमाच्छादयितुमसामर्थ्यं शङ्कनीयम्,

'अहो धार्ष्ट्यमविद्याया न कश्चिदतिवर्त्तते ।
प्रमाणं वस्त्वनादृत्य परमात्मेव तिष्ठति' ॥ इत्युक्तत्वात् ।

युक्त्येकशरणेनाऽप्यनुभवो नाऽपलपितुं शक्यते, अनुभवनिष्ठत्वाद्युक्तेः । अन्यथा युक्तिरप्रतिष्ठितैव स्यात् । अनुभूयते हि स्वयंज्योतिषोऽपिं भोक्तुर्देहादिसङ्घाताद्व्यावृत्तत्वमज्ञानतिरोहितमेव ।

अहंप्रत्ययस्य गौणत्वनिरासः

नन्वहमित्यात्मप्रतीतौ तद्भेदोऽपि प्रतीयत एव भेदस्य वस्तुस्वरूपत्वात् ।

---

युक्तियों के सामने न ठहर सकना ही अविद्या का अविद्यात्व है और वही लक्षण है, अन्यथा (यदिना नहीं बनता), युक्तियों से वह सिद्ध हो सके) तो वह यथार्थ वस्तु ही हो जाय ।

इस प्रकार अविचारितरमणीय (बिना विचार के ही सुन्दर मालूम पड़ने वाली, विचार करने पर कुछ नहीं) अविद्या में आत्मा को आच्छन्न करने का सामर्थ्य नहीं है, यह शङ्का नहीं करनी चाहिए, क्योंकि—

'आश्चर्य है! अविद्या की कितनी प्रबल धृष्टता है, जिसका अतिक्रमण कोई कर नहीं सकता । जो अविद्या प्रमाण वस्तु का भी तिरस्कार करके परमात्मा के ऊपर आसन जमा बैठी है ।' यह कहा गया है ।

केवल युक्तियों का सहारा लेनेवाला पुरुष भी अनुभव का अपलाप नहीं कर सकता है, क्योंकि युक्ति भी अनुभव पर ही निर्भर है । नहीं तो युक्ति प्रतिष्ठित (प्रसिद्ध) नहीं हो सकती है । (अर्थात् केवल युक्त सें, जिसमें अनुभव का संवाद न हो वस्तु सिद्धि नहीं मानी जाती है, ऐसी युक्तियाँ केवल प्रलाप कहलाती हैं) स्वयंज्योति—स्वप्रकाश—आत्मा का देहादिसङ्घात रूप भोक्ता से भेद अज्ञान से आच्छन्न है, यह अनुभव सिद्ध है ।

शङ्का—'अहं' इस प्रकार की आत्मप्रतीति में देहादिसंघात से आत्मा में भेद भी प्रतीत ही होता है (इससे भेद अज्ञान से आच्छन्न है, ऐसा कहना नहीं बनता; क्योंकि भेद वस्तु का स्वरूप ही है (अर्थात् आत्मा और देहादिसङ्घात का भेद उसका स्वरूप ही है । तब 'अहम्' इस स्वरूप के भान के साथ-साथ तत्स्वरूप

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**न चाऽहं मनुष्य इति मिथ्याभूतदेहतादात्म्याभिमानेन भेदस्तिरोहित इति वाच्यम्, ऐक्याभिमानस्य भेदप्रतीत्यनुसारेणापि गौणतयोपपत्तौ भेदप्रतीतिविरुद्धमिथ्यात्वकल्पनायोगात् । यदि देहसमानाधिकृतत्वादहमिति प्रत्ययो नाऽऽत्मनो देहव्यतिरिक्तत्वं गृह्णीयात्तदा तन्नैव सिध्येत्, प्रमाणाभावात् । आगमानुमानयोरपि तद्विरोधे प्रमाणत्वायोगात् । न चाऽहंप्रत्ययस्य द्विचन्द्रादिबोधवन्मिथ्यात्वादविरोध इति वाच्यम्, आगमानुमान-**

---

भेद का भी भान हो ही गया, यह भाव है) ।

'मैं मनुष्य हूँ' इस प्रकार की प्रतीति से देह के साथ मिथ्याभूत तादात्म्य (अभेद) का अभिमान होने से भेदप्रतीति तिरोहित हो गई है, ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि भेदप्रतीति का अनुसरण करने से भी ऐक्य (अभेद) का अभिमान गौणलक्षणा से भी उपपन्न हो सकता है, इससे भेदप्रतीति के विरुद्ध मिथ्यात्व की कल्पना नहीं की जा सकती । (जैसे सिंह और माणवक के भेद के सर्वप्रसिद्ध होने से भी 'सिंहो माणवकः' ऐसा सामानाधिरण्यनिर्देश से लक्षणा के द्वारा सिंह और माणवक में अभेद की प्रतीति होती है, जिससे शौर्यातिशय का बोध होता है, वैसे ही 'अहं मनुष्यः' इति प्रतीति में भी लक्षणा के द्वारा अभेद की प्रतीति होती है ।) यदि 'मैं मनुष्य हूँ' इस प्रतीति में मनुष्य पद से बोधित होने वाले देह के साथ समानाधिकरण होने से 'मैं' यह प्रत्यक्ष प्रतीति आत्मा से देह के भेद का ग्रहण न करा सके, तो वह (देह और आत्मा का भेद) सिद्ध ही नहीं हो सकेगा, इसमें दूसरा कोई प्रमाण ही नहीं है । (वस्तुमात्र की सिद्धि प्रायः प्रत्यक्ष से ही होती है और दूसरे आगम, अनुमान आदि भी प्रत्यक्ष का विरोध न करते हुए ही प्रमाण होते हैं । एवं प्रकृत में आत्मा का प्रत्यक्ष 'अहम्' (मैं) ऐसी प्रतीति है । वह प्रतीति मनुष्य (देह) के साथ समानाधिकरण होने से देह और आत्मा के भेद का ग्रहण नहीं कराती, प्रत्युत अभेद का बोधन कराती है, इसलिए प्रत्यक्ष ही अभेद का ग्राहक है, तद्विपरीत भेद का ग्राहक और कोई दूसरे प्रमाण नहीं माने जा सकते । अतः प्रमाणाभाव है, यह तात्पर्य है ।) आगम—शास्त्र और अनुमान न्यायवाक्यप्रयोग भी प्रत्यक्ष के—विरोध में प्रमाण नहीं माने जाते हैं । 'अहम्' प्रत्यक्ष भी (जो देहादि से अभिन्न विषयक-सी प्रतीति है) द्विचन्द्रादिज्ञान के तुल्य मिथ्या है, ऐसा नहीं

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**प्रामाण्यसिद्धौ तन्मिथ्यात्वं तन्मिथ्यात्वे चेतरप्रामाण्यमित्यन्योन्याश्रयत्वात् । द्विचन्द्रादिबोधस्य प्रमाणबलाबलचिन्तायाः प्रागेव झटिति बाध्यत्वात्तन्मिथ्यात्वसिद्धिः । अत्र तु प्रमाणबलाबलचिन्तायामसञ्जातविरोधितयाऽहंप्रत्यय एव बलीयानिति तद्विरुद्धाभ्यामागमानुमानाभ्यां देहव्यतिरिक्तत्वं न सिद्ध्येत् । तस्मादहंप्रत्ययेनैव देहव्यतिरिक्तत्वसिद्धौ मनुष्यत्वाभिमानो गौणो न मिथ्येति ।**

**नैतत्सारम्, किमर्थतो देहव्यतिरिक्तात्मविषयोऽहंप्रत्ययः किं वा प्रतिभासतः ? नाऽऽद्यः, अर्थतो भेदसत्ताया अप्रयोजकत्वात् । सिंहो देवदत्त इत्यादौ हि भेदप्रतिभास एव गौणत्वप्रयोजको दृष्टः ।**

---

कहना चाहिये, क्योंकि 'आगम और अनुमान के प्रामाण्य की सिद्धि होने पर उसका मिथ्यात्व और उसका (देह और आत्मा के तादात्म्य का ) मिथ्यात्व सिद्ध होने पर आगम आदि का प्रामाण्य सिद्ध होगा' इस प्रकार अन्योन्याश्रय दोष का प्रसङ्ग होगा । द्विचन्द्रादिप्रत्यय तो मिथ्या सिद्ध हो जायेगा, क्योंकि वहाँ पर एक चन्द्रप्रतिपादक आगमादि प्रमाण प्रबल है, द्विचन्द्र के प्रत्यक्ष आदि दुर्बल हैं, इस विचार के पहले ही शीघ्र द्विचन्द्रप्रत्यक्ष बाधित हो जाता है । (इसके द्विचन्द्रादि स्थल में अन्योन्याश्रय का अवसर नहीं है) 'अहम्' प्रत्यक्ष में तो प्रमाण की बलाबल चिन्ता का अवसर आने पर कोई विरोध न होने से 'अहं' प्रत्यक्ष ही बलवान् हो जाता है, इसलिए 'अहं' प्रत्यक्ष से विरुद्ध आगम और अनुमान दोनों से आत्मा में देह का भेद सिद्ध नहीं हो सकेगा । अत एव 'अहं' प्रत्यक्ष द्वारा ही देह का भेद सिद्ध हो जाने पर अहं में मनुष्यत्वाभिमान गौण लक्षणा के द्वारा ही है, मिथ्या नहीं है ।

उत्तर—यह कथन ठीक नहीं है । क्या 'अहम्' यह ज्ञान वस्तुतः देह से भिन्न आत्मा को विषय करता है अथवा क्या प्रतिभास से ? ('अहं' इस प्रतीति में जैसे आत्मा भासता है, वैसे ही भेद भी भासता है । यह द्वितीय विकल्प का तात्पर्य है और प्रथम विकल्प का यह तात्पर्य है कि प्रतिभास केवल आत्मा का ही होता है और वह आत्मा देह से भिन्न है, 'अहं' प्रत्यय में भेद नहीं भासता) पहला विकल्प उचित नहीं है, क्योंकि वस्तुतः भेद का रहना किसी अर्थ का साधक नहीं है । 'सिंह माणवक' यहाँ पर भी भेद का ज्ञान ही

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

अन्यथा इदं रजतमित्यत्राऽप्यर्थतो भेदसद्भावेन गौण एवं व्यवहारः स्यात् न भ्रान्तः । द्वितीयेऽपि किमहंप्रत्ययो विचारात् प्रागेव व्यतिरेकमवभासयति उत पश्चात् ? नाऽऽद्यः, विचारशास्त्र-वैयर्थ्यात् । न द्वितीयः, प्राप्ताप्राप्तविवेकेन विचारस्यैव व्यतिरेक-बोधकत्वात् । ननु विचारो नाम युक्त्यनुसन्धानम्, नहि युक्तिः स्वातन्त्र्येण ज्ञानजननी किन्तु प्रमाणानुग्राहिका सती व्यतिरिक्तात्मविषयत्वमहंप्रत्ययस्य प्रमाणस्य विवेचयति । मैवम्, किं युक्तिर्विषयविशेषे प्रमाणं नियमयति एतावदेव त्वया ग्रहीतव्यं नाऽधिकं नाऽपि न्यूनमिति किं वा स्वतः-सिद्धे विषये ग्रहणाय प्रवृत्तस्य प्रमाणस्य प्रसक्तं प्रतिबन्धं निरस्यति ? नाऽऽद्यः, पुरुषबुद्धिवैचित्र्येण युक्तीनामव्यवस्थितया

---

गौण व्यवहार का साधक है । (स्वरूपतः भेद रहते हुए भी यदि उस भेद की प्रतीति नहीं होती है, तो वहाँ पर भेदप्रतीति स्वतः छिपी हुई है, उसके छिपाने के लिए लक्षणा या उपचार का अवसर ही नहीं है, इस दशा में उक्त 'सिंहो माणवकः' प्रतीति को भ्रम ही कह सकते हैं, गौण या औपचारिक नहीं) । अन्यथा (भेदज्ञान के बिना भी यदि गौण व्यवहार माना जाय) तो 'यह रजत है' यहाँ पर भी अर्थतः भेद रहने से (शुक्ति और रजत दोनों वस्तुओं में स्वतः भेद होने से) गौणव्यवहार ही होना चाहिए, भ्रमव्यवहार नहीं । द्वितीय विकल्प भी ठीक नहीं है, क्योंकि 'अहम्' यह ज्ञान विचार होने के पूर्व ही भेद का भी बोध करा देता है अथवा विचार के अनन्तर ? पहला पक्ष उचित नहीं है, क्योंकि इससे विचारशास्त्र व्यर्थ हो जायेगा । द्वितीय विकल्प भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि प्राप्ताऽप्राप्त विवेक से विचार ही भेदबोधक सिद्ध होता है । युक्तियों के अनुसंधान को विचार कहते हैं । युक्तियाँ स्वतन्त्र होकर ज्ञान को उत्पन्न नहीं कर सकतीं, किन्तु प्रमाणों का अनुग्रह करती हुई (अर्थात् प्रमाणों को सहायता देती हुई —प्रमाणित करती हुई ही) प्रमाणभूत 'अहम्' प्रत्यय का देह से भिन्न आत्मा है, ऐसा विवेचन करती है, यदि ऐसी शङ्का की जाय, तो वह उचित नहीं है, क्योंकि क्या युक्तियाँ प्रमाण का विषयविशेष में नियम कर देती हैं इतना ही तुम्हें ग्रहण करना चाहिए, न तो इससे अधिक और न इससे कम ? या स्वतःसिद्ध विषय में उसका ग्रहण करने के लिए प्रवृत्त हुए प्रमाण के आये हुए प्रतिबन्ध को दूर कर देती हैं ? इनमें प्रथम पक्ष ठीक नहीं है, क्योंकि पुरुषबुद्धियों के विचित्र (परस्पर भिन्न-भिन्न होने से) अव्यवस्थित होने से

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**प्रमाणानामव्यवस्थितविषयत्वापत्तेः नन्विष्टापत्तिरेषा प्रमाणानां नियतविषयत्वे शास्त्रकाराणां मतभेदासम्भवादिति चेत्, न; विरुद्धस्थले स्वंमतमेव प्रामाणिकं नाऽन्यदिति सर्वैरङ्गीकारात् । अव्यवस्थितविषयत्वे च परमतान्यपि प्रामाणिकत्वेनाऽऽदर्तव्यानि स्युः । न च प्रबलयुक्तीनां बह्वीनां प्रमाणनियामकत्वं वाच्यम्, नहि सहस्रमपि युक्तयः सकलशास्त्राभिमतबुद्धिप्रभवा अपि चक्षुषः शब्दाविषयत्वं सम्पादयेयुः रूपविषयत्वं वा निवारयेयुः । द्वितीये तु किमहंप्रत्ययस्य देहादिप्रतियोगिकात्मभेदोऽपि स्वतः सिद्धो विषयः किं वाऽऽत्ममात्रम् । आद्ये लौकायतिकस्य प्राकृतानां च विवेकः प्रसज्येत । अथ तेषां शास्त्रीययुक्तिभिः**

---

युक्ति को भी अव्यवस्थितविषयत्व होने की आपत्ति होगी । (बुद्धि के अनुसार ही युक्ति होती है, जब बुद्धि अव्यवस्थित है, तो युक्ति भी अव्यवस्थित अवश्य होगी) प्रमाणों का अनियत होना इष्ट ही है । उन्हें नियतविषय मानने पर, तो शास्त्रकारों का मतभेद नहीं होगा, ऐसा भी कहना उचित नहीं है, क्योंकि विरुद्ध स्थल में अपने मत को ही प्रामाणिक और दूसरे के मत को अप्रमाणिक सब लोग मानते हैं । प्रमाणों को अव्यवस्थित विषय मानने पर तो दूसरों के मत (सिद्धान्त) भी प्रमाण मानकर आदर करने योग्य हो जायेंगे अर्थात् दूसरों के मतों को मानना पड़ेगा । बहुत-सी प्रबल युक्तियाँ प्रमाण की नियामक होंगी, ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि हजारों भी युक्तियाँ, जो सकलशास्त्र-सम्मत बुद्धियों से भी उत्पन्न हुई हों, शब्द को वे आँखों का विषय नहीं बना सकतीं और न उनकी रूपविषयता का ही निवारण कर सकती हैं । (यदि युक्तियाँ ऐसा कर सकतीं, तो हम मानते है कि युक्तियाँ प्रमाण (इन्द्रियादि) की नियामक हैं । परन्तु वे ऐसा कर नहीं सकतीं; अतः युक्तियों में प्रमाणनियामकत्व नहीं बन सकता । द्वितीय पक्ष भी नहीं जँचता, क्योंकि 'अहं' प्रत्यय का स्वतः-सिद्ध देहादिप्रतियोगिक आत्मा में भेद भी विषय है ? किं वा केवल आत्मा ही विषय है ? पहले पक्ष को स्वीकार करने पर लौकायतिक (नास्तिक) और साधारण जनों को भी विवेकज्ञान होने को प्रसङ्ग आ जायेगा । यद्यपि कह सकते हो कि उनको (नास्तिक और साधारण जनों को) शास्त्रीय युक्तियों द्वारा

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्रतिबन्धानिरसनादविवेकस्तथापि शास्त्राभिज्ञेन त्वया न कदाचिदपि देहादिव्यातिरिक्तोऽहमिति प्रत्येतुं वक्तुं वा शक्येत । अहमित्यनेनैव भेदोक्तौ देहादिव्यतिरिक्त इत्यस्य पौनरुक्त्यप्रसङ्गात् । अथाऽत्ममात्रं विषयः तर्हि सुखेन युक्तयोऽहंप्रत्ययस्याऽऽत्मग्रहणे प्रसक्तं प्रतिबन्धं निरस्यन्तु नैतावताऽहंप्रत्ययस्य देहादिविषयत्वमनुभूयमानमपोढुं शक्यम् ।

नन्वेवमहं मनुष्य इति प्रत्ययः स्वविषयमेव गृह्णतीति भ्रमो न स्यात् । मैवम्, नहि स्वविषयग्राहि प्रमाणमन्यविषयग्राह्यप्रमाणमित्यस्मद्व्यवस्था, किन्तु सत्यग्राहि प्रमाणं सत्यानृतग्राहि चाऽप्रमाणमिति । अहं प्रत्ययश्च सत्यमात्मानमसत्यं देहादिकं चैकीकृत्य गृह्णातीति भ्रम एव । न च स्वप्रकाशे निरंशे आत्मन्यगृहीतविशेषांशासम्भवादभ्रम इति

---

प्रतिबन्ध का निरसन न होने से विवेक नहीं हो पाता, तो भी शास्त्र को जानने वाले आप तो देहादि से अतिरिक्त ही 'अहम्' है, ऐसा प्रत्यय कभी भी नहीं कर सकते और न कह ही सकते हैं, क्योंकि 'अहम्' इतने से ही भेद का बोध हो ही गया, पुनः 'देह से भिन्न है' ऐसा कहना पुनरुक्त दोष हो जायेगा । यदि 'अहम्' यह प्रत्यय केवल आत्मा को ही विषय करता है, तो 'अहं' प्रत्यय के आत्मा के ग्रहण में प्राप्त हुए प्रतिबन्ध को युक्तियाँ आनन्द से भले ही हटावें, किन्तु इतने से ही (प्रतिबन्धमात्र के हटा देने से ही) 'अहं' प्रतीति का देहादिविषयत्व जो अनुभव में आ रहा है, वह नहीं हटाया जा सकता । 'अहं स्थूलः' इस प्रतीति में 'अहम्' ज्ञान का विषय देह आदि है, ऐसा अनुभव में आता है; इसका अपलाप नहीं हो सकता ।

पूर्वोक्त प्रकार से 'मैं मनुष्य हूँ' यह ज्ञान अपने विषय (देहादि) का ही ग्रहण करता है, तब 'अहं मनुष्यः' यह भ्रम नहीं कहा जा सकता, यदि ऐसा कहें, तो यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि जो अपने विषय का ग्रहण करता है, वह प्रमाण और जो दूसरे के विषय का ग्रहण करता है, वह अप्रमाण, इस प्रकार प्रमाण और अप्रमाण की व्यवस्था हमारे मत में नहीं है, किन्तु सत्य पदार्थ का ग्रहण करने वाला प्रमाण और सत्य अनृत-असत्य पदार्थ का ग्रहण करनेवाला अप्रमाण माना जाता है । 'अहम्' प्रतीति तो सत्य आत्मा और असत्य—अनात्मा देहेन्द्रियादि इन दोनों का एकरूप से (अभेद से) ग्रहण

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

वाच्यम्, यद्वदकारादिवर्णेषु निरवयवेषु साकल्येन भासमानेषु ध्वनिगतं ह्रस्वदीर्घत्वादिकमारोप्यते न च ह्रस्वत्वादिकं वर्णधर्मः, स एवाऽयमकार इत्यादिप्रत्यभिज्ञया वर्णानां सर्वगतत्वावगमाद् वर्णसर्वगतत्वज्ञानवतामपितद्युक्त्यननुसन्धानेन ह्रस्वत्वादिभ्रमोऽनुवर्त्तत एव तद्वदात्मन्यप्याबालपण्डितमनुभवसिद्धं देहादितादात्म्यभ्रमं शास्त्रजन्यब्रह्मात्मतत्त्वसाक्षात्कारेण विना बाधरहितं को निवारयेत् । गौणत्वं चाऽहं मनुष्य इति प्रत्ययस्योत्तरत्र समन्वयसूत्रे निराकरिष्यते ।

तदेवं स्वयं प्रकाशमानो निरंशोऽप्यात्मा मिथ्याभिमानतिरोहितो ब्रह्मतत्त्वाकारेणऽगृहीत इत्याकारभेदेन सामान्यग्रहणविशेषाग्रहणयोः. सम्भवादधिष्ठानत्वमविरुद्धम् । ततः सत्यस्याऽधिष्ठानस्य मिथ्यावस्तुसम्भेदावभास इति स्वरूपलक्षणमस्त्येव ।

---

करती है, अतः भ्रम ही है । दृष्टान्त देते हैं—जैसे अवयवशून्य अकारादि वर्णों का पूर्ण भान होने पर भी व्यञ्जक ध्वनि में विद्यमान ह्रस्वत्व, दीर्घत्व आदि धर्मों का आरोप होता है । ह्रस्वत्व आदि तो वर्ण के धर्म हैं नहीं, क्योंकि 'यह वही अकार है, इस प्रकार प्रत्यभिज्ञाबुद्धि से वर्णों का सर्वगतत्व प्रतीत होता है । वर्णों के इस सर्वगतत्व का ज्ञान रहते हुए भी 'उन युक्तियों का अनुसन्धान किये बिना ह्रस्वत्व आदि की अनुवृत्ति होती ही रहती है । दार्ष्टान्तिक में समन्वय करते हैं—इसी तरह आत्मा में भी बालक से लेकर धुरन्धर विद्वान् तक सबके अनुभव से सिद्ध देह आदि का आत्मा से तादात्म्य का भ्रम शास्त्र द्वारा उत्पन्न हुए ब्रह्मात्मतत्त्व के साक्षात्कार के बिना बाधरहित होता है, ऐसी दशा में तब उसकी निवृत्ति कौन कर सकता है ? 'अहं मनुष्यः' (मैं मनुष्य हूँ) यह प्रतीति गौण है, इसका समन्वयसूत्र में खण्डन करेंगे ।

इस पूर्वोक्त विवेचन से स्वयंप्रकाश अवयवशून्य भी आत्मा मिथ्या (अहम्) अभिमान से आच्छन्न हुआ ब्रह्मतत्त्वाकार से गृहीत नहीं होता है । इस प्रकार आकार का भेद होने से ('आत्माऽस्मि' इस सामान्य आकार और ब्रह्मतत्त्वात्मक विशेषाकार का) भेद होने से सामान्य अंश का ग्रहण और विशेष अंश का अग्रहण— इन दोनों का सम्भव होने से ब्रह्मतत्त्व का अधिष्ठान होना विरुद्ध नहीं है । ऐसी अवस्था में 'सत्य अधिष्ठान का मिथ्यावस्तु के संसर्ग से भान होना' (अर्थात् सत्य पदार्थ में अनृत पदार्थ का तादात्म्य प्रतीत होना) अध्यास का स्वरूप लक्षण भी (अहंकारादि अध्यास में) है ही । एवं विषय, इन्द्रिय तथा द्रष्टा इन तीनों

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विषयकरणद्रष्ट्राख्यत्रितयस्थानीयेआत्मन्यविद्यादोषस्य समर्थित-त्वादात्मचैतन्यस्यैवाधिष्ठानग्राहकप्रमाणत्वादनादौ संसारे पूर्व-पूर्वाध्याससंस्कारस्य सुलभत्वाच्च कारणत्रितयजन्यत्वं तटस्थ-लक्षणमपि सुसम्पादम् । यद्यप्यत्राधिष्ठानाध्यस्यमानयोरात्मा-नात्मनोरेकीकरणेनावभासकं चैतन्यं स्वरूपतो न जायते तथापि विशिष्टविषयोपरक्ताकारेण तस्य जन्म न विरुद्धम् । एवं च सति यत्तु पूर्वं लक्षणमुक्तं तत्र स्मृतिसमानशब्देन कारणत्रितयजन्यत्वं विवक्षितम् । अन्यस्याऽन्यात्मतावभास इत्यनेन च सत्यस्य मिथ्यासम्भेदावभास इति व्याख्येयम् । तस्मादात्मन्यहङ्कारादि-भ्रमो वा सोपाधिकभेदभ्रमो वा लक्षणलक्षित एवेति सिद्धम् ।

---

के स्थानापन्न आत्मा में अविद्या दोष का समर्थन पहले किया गया है, इससे आत्मचैतन्य ही अधिष्ठानग्राहक प्रमाण है और संसार के अनादि होने से पूर्व-पूर्व अध्यास का संस्कार भी सुलभ है, इस प्रकार अधिष्ठान, प्रमाण और संस्कार इन तीन कारणों से जन्यत्वरूप तटस्थ लक्षण भी (उक्त अध्यास में) सुगमता से घटता है । ('इदं रजतम्' यह ज्ञान अध्यस्यमान रजत और अधिष्ठान शुक्ति दोनों को विषय करने वाला और उक्त तीन कारणों से जन्य है और अहङ्काराध्यास में जो आत्मचैतन्य ही आत्मा और अनात्मा के सम्भेद का अवभासी है, वह तो जन्य नहीं है, इस अभिप्राय से शङ्का करके समाधान करते हैं) यद्यपि अहंकारादि अध्यास में अधिष्ठान अध्यस्यमान स्वरूप आत्मा तथा अनात्मा का ऐक्य से अवभास करानेवाला चैतन्य (आत्मचैतन्य) स्वरूपतः जन्य नहीं है, तथापि विशिष्टविषय से सम्बलित आकारवान् का जन्म होना विरुद्ध नहीं है । ऐसी स्थिति में जो पूर्व लक्षण किया गया है, उसमें स्मृतिसमानशब्द से "कारणत्रितयजन्यत्व" (तीन कारणों से उत्पन्न होना) ऐसा विवक्षित है । 'अन्य का अन्य स्वरूप से अवभास होना' । इस लक्षण से 'सत्यवस्तु का मिथ्या वस्तु के संभेद का अवभास' ऐसा व्याख्यान करना चाहिये । इससे आत्मा में अहङ्कारादि का भ्रम अथवा सोपाधिक (जीव और ब्रह्म का ) भेद भ्रम लक्षणों से—स्वरूप और तटस्थ इन दोनों लक्षणों से लक्षित ही सिद्ध होता है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

## प्रत्यगात्मन्यध्यासोपपत्तिः

**ननु कथं प्रत्यगात्मन्यध्यासः सम्भाव्यते, सर्वत्र ह्यध्यस्यमानेन समानेन्द्रियविज्ञानविषयत्वमेवाऽधिष्ठानस्य दृष्टम् । न च युष्मत्प्रत्ययापेतस्याऽऽत्मनस्तदस्ति । उच्यते—एकस्मिन् विज्ञानेऽधिष्ठानाध्यस्यमानयोः सम्भिन्नतयाऽऽवभासएवाऽध्यासेऽपेक्ष्यते नाऽधिष्ठानस्य विषयत्वं केवलव्यतिरेकाभावात् । अस्ति चाऽत्राऽऽत्मानात्मसम्भेदावभासकमहमित्येकं ज्ञानम् । यद्यप्यात्मा निरंशत्वादविषयत्वाच्चांशेन वा स्वरूपेण वा नाऽस्य ज्ञानस्य विषयस्तथाप्याकाशप्रतिबिम्बगर्भितदर्पणवदात्मन्यध्यस्तमन्तः करणमात्मप्रतिबिम्बगर्भितमहंप्रत्ययरूपेणाऽवभासते । अस्ति चेदं रजतमितिवदिदमित्यध्यासे द्वैरूप्यम् । यथाऽयो दहतीत्यत्र दग्धृत्वविशिष्टस्याऽग्नेरयसश्चद्वैरूप्यावभासस्तथाऽहमुपलभ इत्यत्राप्युप-**

---

शङ्का—प्रत्यगात्मा में अध्यास की कैसे सम्भावना हो सकती है ? क्योंकि सर्वत्र शुक्तिरजत आदि अध्यास स्थल में जिस इन्द्रिय से अध्यास के विषय रजतादि का ज्ञान होता है, उसी इन्द्रिय से अधिष्ठान का भी ज्ञान होता है, इससे अधिष्ठान को सर्वत्र समानेन्द्रियविज्ञानविषयत्व ही देखा गया है । ऐसा समानेन्द्रियविज्ञानविषयत्व युष्मत्प्रत्यय के विषय न होनेवाले आत्मा का नहीं है ।

समाधान—एक विज्ञान में अधिष्ठान और अध्यस्यमान दोनों के ऐक्य से अवभास होना ही अध्यास में अपेक्षित है, 'अधिष्ठान का निरुक्तज्ञानविषयत्व होना' अपेक्षित नहीं है, ऐसा मानने में केवलव्यतिरेक का अभाव है । (जो विषय नहीं है, उसमें अध्यास नहीं होता, ऐसा केवल व्यतिरेक नहीं है, क्योंकि विषय न होने वाली—स्वतःप्रकाश संवित् में क्षणिक का अध्यास देखा गया है । आत्मा तथा अनात्मा दोनों के तादात्म्य का बोधक 'अहम्' इस आकारवाला एक ज्ञान देखा ही गया है । यद्यपि आत्मा अवयवशून्य एवं अविषय होने से अंश से अथवा स्वरूप से भी 'अहम्' इस ज्ञान का विषय नहीं है, तथापि आकाश प्रतिबिम्ब से युक्त दर्पण के सदृश आत्मा में अध्यस्त हुआ अन्तःकरण जिसमें आत्मा का प्रतिबिम्ब पड़ा हुआ है 'अहम्' इस आकार के ज्ञान से प्रकाशित होता है । 'इदं रजतम्' इस अध्यास के समान 'अहम्' अध्यास में भी दो रूप हैं ही । जैसे 'अयो दहति' (लोहा जलाता है) इस प्रतीति में दाहकर्तृत्वविशिष्ट अग्नि का और लोहे का दो रूप से अवभास होता है, (अग्नि का लोह के आकार से चतुष्कोणादि आकार और लोहे का दाहकर्तृत्व आदि जैसा कि पहले

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

लब्धृत्वविशिष्टस्याऽऽत्मनोऽन्तःकरणस्य च द्वैरूप्यावभासात् । तत्र दुःखितया परिणामितया जडतया विषयेन्द्रियादिव्यावृत्ततया वाऽनुभूयमानोंऽशोऽन्तःकरणम्, प्रेमास्पदतया कूटस्थतया साक्षितया विषयेन्द्रियाद्यनुवृत्तचैतन्यरूपतया चाऽनुभूयमानोंऽश आत्मा । तस्मादिदमनिदमात्मकोऽहंप्रत्ययः ।

अहङ्कार आत्मेति प्रभाकरमतोत्थापनम्

नन्वेतत् प्राभाकरो न सहते । तथा हि—घटमहं जानामीत्यत्र स्वप्रकाशविज्ञानं घटादीन् विषयत्वेनाऽऽत्मानं चाऽऽश्रयत्वेन स्फोरयति। ततोऽहमित्यात्मैव भासते न तत्रेदमंशः । न च वाच्यम्, अयो दहतीत्यादावयःपिण्डादेर्दग्धृत्वव्यतिरेकवदहं जानामीत्यत्राऽहङ्कारस्य ज्ञातृव्यतिरेकोऽस्त्विति, यथा शीतलायःपिण्डो दीपज्वालाद्यात्मकश्च दग्धा, विविक्तौ क्वचिदुपलभ्येते

---

प्रतिपादन किया गया है) वैसे ही 'अहमुपलभे' (मैं जानता हूँ) इस प्रतीति में उपलब्धिकर्तृत्वविशिष्ट आत्मा और अन्तःकरण के दो रूप का प्रकाश होता है । (उपलब्धि स्फुरणरूप होने से जड़ धर्म नहीं है, अतः तद्रूप आत्मा अन्तःकरण से सम्बद्ध हुआ-सा परिणामी अन्तःकरण के संभेद से प्रतीत होता है ।) इसमें दुःखी, परिणामी, जड़ तथा विषय और इन्द्रिय से पृथक् रूप से प्रतीति में—अनुभव में—आनेवाला अंश अन्तःकरण है और प्रेम के आलम्बनरूप से, कूटस्थ (अपरिणामी) रूप से, साक्षिस्वरूप से एवं विषय और इन्द्रियादि में अनुवृत्त चैतन्यरूप से अनुभव में आनेवाला अंश आत्मा है, इससे "इदम्' तथा 'अनिदम्"—जड़ तथा चेतन दोनों से सम्मिलित अवभासवाला अहंप्रत्यय है ।

शङ्का—प्राभाकर (मीमांसक) इस निर्णय को सहन नहीं कर सकता । (उसके मत का उपपादन करते हैं—) 'मैं घट को जानता हूँ' इस ज्ञान में स्वतः प्रकाशमान विज्ञान (संविद्रूप ज्ञान) घटादि को विषयरूप से और आत्मा को आश्रयरूप से स्पष्ट ही प्रकाशित करता है । इससे 'अहम्" इस आकार से आत्मा ही प्रकाशित होता है । उसमें इदम्— जड़ अंश नहीं है । जैसे 'लोहा जलाता है' इस प्रतीति में लोहे के गोले में दाहकर्तृत्व का अभाव है, वैसे ही 'मैं जानता हूँ इस प्रतीति में भी अहङ्कार में ज्ञातृत्व का अभाव है, यह कहना भी उचित नहीं है, क्योंकि ठण्ढा लोहा और दीपज्वालादि के रूप में विद्यमान दाहक अग्नि ये दोनों जैसे किसी स्थल में पृथक्-पृथक् पाये जाते हैं, वैसे ही

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**तथाऽहङ्कारज्ञात्रोः क्वचिदपि विवेकानुपलम्भात् । ततोऽहङ्कार एवाऽऽत्मा स च संविदाश्रयत्वेनाऽपरोक्षः ।**

**यस्तु सांख्य आत्मानमनुमिमीते जडेऽन्तःकरणे[१] चित्प्रतिबिम्ब-स्तादृशबिम्बपुरःसरः, प्रतिबिम्बत्वाद्, मुखप्रतिबिम्बवदिति । तथाऽन्येऽपि स्वस्वप्रक्रियानुसारेण येऽनुमिमते तेषामात्मनो नित्यानुमेयत्वमहमित्यपरोक्षावभासविरुद्धम् । अथ परावबोधनार्थान्यनुमानानि तर्हि सन्तु नाम ।**

**यत्तु तार्किकैरात्मनो मानसप्रत्यक्षविषयत्वमुक्तं तदसत्, प्रमाणाभावात् । मनोऽन्वयव्यतिरेकयोर्विषयानुभवेनैवाऽन्यथासिद्धेः विषयानुभवं प्रत्याश्रयत्वसम्बन्धादेवाऽऽत्मसिद्धावात्मनि ज्ञानान्तरकल्पने गौरवात् ।**

---

अहङ्कार और ज्ञान का कहीं पर भी विवेक (पृथक्-पृथक् स्वरूप) नहीं पाया जाता है, इसलिए अहंकार ही आत्मा है, वह संविद् (ज्ञान) का आश्रय होने से प्रत्यक्ष है ।

मीमांसक सांख्यमत का खण्डन करता है—जड़ अन्तःकरण में चित् का प्रतिबिम्ब चिद्रूप बिम्बपुरःसर है अर्थात् जैसा प्रतिबिम्ब चिद्रूप है, वैसा ही बिम्ब भी चेतनस्वरूप है, प्रतिबिम्ब होने से (हेतु), मुख के प्रतिबिम्ब के तुल्य (दृष्टान्त), इस प्रकार जो सांख्यवादी आत्मा का अनुमान करते हैं और अन्यवादी भी जो अपनी-अपनी प्रक्रिया के अनुसार आत्मा का अनुमान करते हैं, उन सबके मत में आत्मा का नित्यानुमेय होना 'अहम्' इस प्रत्यक्षज्ञान से विरुद्ध है । यदि वे लोग कहें कि हमारा अनुमान दूसरों को समझाने के लिए है, तब तो रहे अनुमान, कोई हानि नहीं है ।

नैयायिकों ने जो आत्मा को मानस प्रत्यक्ष का विषय कहा है, वह भी संगत नहीं है; क्योंकि ऐसा मानने में कोई प्रमाण नहीं है । मन के साथ अन्वय और व्यतिरेक तो विषय के अनुभव से अन्यथासिद्ध हैं । विषयानुभव के प्रति आश्रयत्वसम्बन्ध से ही आत्मा की सिद्धि होने पर आत्मा में ज्ञानान्तर की कल्पना में गौरव होगा । (यदि मन है और उसका आत्मा के साथ संयोग होता है, तो आत्मा का प्रत्यक्ष होता है । सुषुप्ति में मन नहीं है और मन का आत्मा के साथ संयोग नहीं है, तो आत्मप्रत्यक्ष भी नहीं होता । इस अन्वय और व्यतिरेक से घटादिप्रत्यक्ष ही आत्मा का प्रत्यक्ष

---

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

१. बुद्धौ ।

**नन्वस्तु तर्हि भाट्टमतम् । आत्मा ज्ञानकर्म, प्रत्यक्षत्वाद्, घटवत् । न च कर्मकर्तृत्वविरोधः, द्रव्यांशस्य प्रमेयत्वं बोधांशस्य प्रमातृत्वमिति व्यवस्थितत्वात् । नाऽपि गुणप्रधानभावविरोधः, प्रमेयांशः प्रधानं प्रमात्रंशो गुणभूत इति सुवचत्वात् । नैतद्युक्तम्, द्रव्यांशस्याऽचेतनस्याऽऽत्मत्वायोगात् ।**

---

नहीं करा सकता, किन्तु आत्ममनःसंयोग ही आत्मा का प्रत्यक्ष करा सकता है, यह नैयायिक का अभिप्राय है । मीमांसक खण्डन करता है—प्रदर्शित अन्वय और व्यतिरेक घट, पट आदि ज्ञान के ही साधक हैं । आत्ममनःसंयोग के बिना कोई भी ज्ञान नहीं हो सकता । इससे जैसे विषय और ज्ञान के सम्बन्ध से विषय का प्रत्यक्ष होता है, उसके प्रकाश के लिए ज्ञानान्तर की कल्पना नहीं की जाती, वैसे ही आत्मा का भी विषयानुभव के साथ आश्रयत्वसम्बन्ध से ही आत्मा का प्रत्यक्ष हो जायेगा, इसलिए आत्मविषयक अतिरिक्त ज्ञान की कल्पना गौरवग्रस्त है ।)

भाट्टमत (प्रभाकर से भिन्न कुमारिलभट्ट के अनुयायियों का मत) ही मान लिया जाय? उनके मत में 'आत्मा ज्ञान का कर्म है, प्रत्यक्ष होने से, घट के तुल्य' इस अनुमान से आत्मा ज्ञान का कर्म है, यह सिद्ध है । (जैसे ज्ञान से घटादि में प्राकट्य नामक फल उत्पन्न होता है और उस फल के आश्रय होने से घटादि ज्ञान के कर्म हैं, वैसे ही आत्मा भी आत्मज्ञान का कर्म है और स्वप्रकाश ज्ञान उसमें प्राकट्यरूप फल उत्पन्न करता है, यह तात्पर्य है ।) इस प्रकार भाट्टमत को स्वीकार करने पर कर्मकर्तृविरोध होगा (अर्थात् जो आत्मा स्वयं ज्ञानकर्ता है, वह ज्ञानकर्म नहीं हो सकता । यद्यपि 'तण्डुलः पच्यते स्वयमेव' के समान कर्म आदि भिन्न-भिन्न कारण भी कर्ता हो सकते हैं, तथापि एक को एक ही काल में भिन्न-भिन्न कारकत्व की प्राप्ति नहीं हो सकती ।) यदि ऐसा कहो, तो ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि द्रव्यांश को प्रमेयत्व (कर्मत्व) और बोधांश को प्रमातृत्व (कर्तृत्व) मानने से व्यवस्था बन सकती है । (अर्थात् इस मत में द्रव्य और बोध उभयस्वरूप ही आत्मा है, इसमें द्रव्यस्वरूप बोधाकार को प्रधान मानने से आत्मा में कर्तृत्व की और बोधस्वरूप द्रव्याकार को प्रधान मानने से कर्मत्व की उपपत्ति हो जायेगी, इससे एक के एककाल में शक्तिद्वय मानने में विरोध नहीं आता ।) इससे गुण-प्रधानभाव में भी विरोध नहीं आता, क्योंकि प्रमेय अंश प्रधान और प्रमातृ

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**बोधांशस्यैव कर्मत्वे पूर्वोक्तविरोधद्वयानिस्तारात् । न च बोधो युगपत्प्रमेयत्वेन प्रमातृत्वेन च परिणामार्हो निरवयवत्वात्, कथञ्चित्प्रधानादिवत्परिणामेऽपि प्रमातृभागस्य स्वप्रकाशत्वेन-संविदाश्रयत्वेन चाऽप्रतीतावपसिद्धान्तापत्तेः; विषयत्वेन प्रतीतौ घटवदनात्मत्वप्रसङ्गात् । तस्मात् संविदाश्रयतयैवाऽऽत्मा प्रत्यक्षः, घटादयस्तु संविद्विषयतया प्रत्यक्षाः ।**

**यस्तु सौत्रान्तिको घटादीननुमिमीतेसंवेदनेषु विषयप्रति-बिम्बाऽवभासस्तथाविधबिम्बपुरःसरः, अतस्मिंस्तदवभासत्वाद्,**

---

अंश अप्रधान होगा, ऐसा कह सकते हैं । पूर्वोक्त यह भाट्ट मत युक्त नहीं है, क्योंकि जड़ द्रव्यांश को आत्मा मानना नहीं बन सकता । यदि बोधरूप अंश को ही कर्म भी माना जाय, तो पूर्वोक्त कर्तृ, कर्म या गुणप्रधानभाव में विरोध बना ही रहा । बोध का प्रमातृत्व रूप से और प्रमेयत्वरूप से एक ही साथ परिणाम नहीं हो सकता, क्योंकि वह अवयवशून्य है 'अपरिणामी पदार्थ का परिणाम नहीं हो सकता] साम्यावस्था में निरवयव होते हुए भी कथंचित् प्रधान (सांख्याभिमत प्रकृति) के समान निरवयव बोध का परिणाम मानने में भी प्रमातृभाग की स्वप्रकाशरूप तथा संविदाश्रयत्वरूप से प्रतीति न होने से [उक्त प्रकार से आत्मा की प्रतीति ज्ञानकर्मत्वरूप से ही होती है, यह कहा गया है] अपसिद्धान्त की आपत्ति होगी । [इस मत में बोध स्वप्रकाश और आत्मा संविदाश्रय माना गया है, उक्त विवेचन से इस सिद्धान्त की सिद्धि नहीं होगी ।] और बोध का विषयरूप से प्रकाश होने से तो घटादि के समान अनात्मत्व का प्रसङ्ग आ जायेगा । इससे संविदाश्रय आत्मस्वरूप से ही प्रत्यक्ष है और घटादि तो ज्ञान के विषयत्व रूप से प्रत्यक्ष हैं ।

जो सौत्रान्तिक (बौद्धैकदेशी) घटादि का अनुमान द्वारा ज्ञान होता है, ऐसा कहता है, [अनुमान का स्वरूप दिखाते हैं—] ज्ञानों में विषय के प्रतिबिम्ब का अवभास (पक्ष) उस आकार वाले बिम्ब के सामने रहने से होता है (साध्य), जो जिस प्रकार का नहीं हैं, उसमें उस प्रकार का अवभास (ज्ञान) होने से (हेतु), दर्पण में दिखाई देने वाले मुख प्रतिभास के तुल्य (दृष्टान्त), (दर्पण स्वतः मुखस्वरूप नहीं है, परन्तु मुख दिखाई देता है, अतः सिद्ध होता है कि

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**दर्पणगतमुखावभासवदिति, स व्यक्तव्यः किमस्मिन्ननुमानज्ञाने प्रतिबिम्बभावमन्तरेण साक्षाद्विषयभूता विषया अवभासेरन् न वा । आद्ये, अत्रैवाऽनैकान्तिको हेतुः । द्वितीये, प्रतिज्ञातार्थस्य बिम्ब-पुरःसरत्वस्याऽप्रतिभासाद् अनुमानानानुदय एव । अतोऽनु-भूयमानं विषयापरोक्ष्यं नाऽपलपनीयम् ।**

**यत्तु विज्ञानवादिना विज्ञानरूपत्वेनैव विषयाणामापरोक्ष्य-मुक्तम्, तदसत्; अविज्ञानरूपस्य [१]बहिष्ट्वस्याऽप्यापरोक्ष्यदर्शनात् ।**

---

दर्पण के सामने विद्यमान बिम्बभूत देवदत्तादि के मुख का ही प्रतिभास उसमें दिखाई दे रहा है, वैसे ही ज्ञान में भी विषय प्रतिभास है) । उस (सौत्रान्तिक) अनुमानकर्ता से कहना चाहिए कि क्या इस आपके निर्दिष्ट अनुमान ज्ञान में प्रतिबिम्बभाव के बिना ही साक्षात् विषय होते हुए घट, पट आदि विषय प्रतीत होंगे या नहीं ? यदि पूर्व कल्प मानते हो, तो इस पूर्वोक्त अनुमान में ही हेतु का व्यभिचार हो गया । [अर्थात् यदि अनुमान में घट, पट आदि साक्षात् विषय हो गये, तो वह अनुमानज्ञान तद्वान् ही हो गया । तब अतस्मिन् तदभासरूप हेतु नहीं गया और इस अनुमान ज्ञान के तुल्य प्रत्यक्षज्ञान में भी घटादि साक्षात् विषय हो ही जायेंगे, इससे हानि ही क्या होगी] द्वितीय पक्ष में तो आपके प्रति ज्ञानबिम्बपुरस्सरत्व का प्रतिभास न होने से अनुमान का ही उदय नहीं होगा । [अर्थात् यदि अनुमान ज्ञान में बिम्बभाव को प्राप्त विषय भासित ही हो गया, तो विषय का ज्ञान हो ही गया, तब निष्प्रयोजन अनुमान का उदय क्यों होगा ? और घटाकारज्ञान में घट को विषय न मानना तो प्रत्यक्ष विरुद्ध ही है] इससे अनुभव में आने वाले घट, पट आदि विषयों का प्रत्यक्ष नहीं होता, इस प्रकार का अपलाप करना उचित नहीं है ।

विज्ञानवादी (दूसरे बौद्धैकदेशी) ने जो यह कहा है कि विज्ञान के साथ विषय का अभेद होने से घट, पट आदि विषयों का प्रत्यक्ष होता है, तो उसका ऐसा कहना भी तुच्छ है, क्योंकि विज्ञान से भिन्न बहिष्ट्व का भी प्रत्यक्ष देखा गया है[२] । [अर्थात् घट के प्रत्यक्ष में वह विषय होता है, वैसे ही 'अयं घटः' (यह बाह्य पदार्थ

---

१. बहिष्ट्वस्य विज्ञानरूपत्वे रजतवद् बाधाभावप्रसङ्गात् ।
अबाधितत्वे च तस्मिन् अपसिद्धान्तापत्तिः । विज्ञानस्यापि बाह्यत्वप्रसङ्गश्च ।

२. नैयायिक प्रत्यक्षादि ज्ञान की प्रक्रिया इस प्रकार मानते हैं—'आत्मा मन से और मन इन्द्रिय से और इन्द्रिय घट, पट आदि विषयों से संयुक्त होती है' इस प्रक्रिया के अनन्तर समवाय सम्बन्ध से आत्मा में ज्ञान उत्पन्न होता है । इस मत में ज्ञान आत्मा का गुण है । गुण और गुणी का समवाय सम्बन्ध होता है । आत्मा में उत्पन्न हुए इस ज्ञान का प्रत्यक्ष मनःसंयुक्त आत्मा में उक्त ज्ञान के समवाय से उत्पन्न ज्ञानान्तर (अनुव्यवसाय) से होता है । निरुक्त पूर्वज्ञान स्वयं प्रत्यक्ष नहीं है । भाट्ट मीमांसक ज्ञान को विषयसमवेत मानते हैं, उनका कहना है कि ज्ञानसामग्री से विषय में प्रकटतारूप ज्ञान उत्पन्न होता है, उसका प्रत्यक्ष स्वयं नहीं होता, परन्तु इन्द्रिय से संयुक्त घटादि में होने वाली प्रकटता के साथ घटादितादात्म्य से उसका ग्रहण होता है।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**तस्याऽपि विज्ञानरूपत्वे रजतवद्बाधो न स्यात् । अतो घटादि प्रमेयं विषयत्वेन प्रत्यक्षम् । प्रमितिस्तु स्वप्रकाशत्वेन न प्रत्यक्षा । यत्तु तार्किका मनःसंयुक्तात्मनि समवेता प्रमितिः संयुक्त-समवायसम्बन्धेन ज्ञानान्तरप्रत्यक्षेत्याहुः । यच्च भाट्टाः विषयनिष्ठा**

---

घट है), इस प्रकार इदन्तारूप बहिर्भाव भी विषय होता है, जो विज्ञानस्वरूप नहीं है, उस बहिर्भाव को भी विज्ञानस्वरूप मानने से रजत के तुल्य उसका भी बाध नहीं होगा[१] इसलिए घटादि प्रमेयों का विषयत्वरूप से ही प्रत्यक्ष होता है और प्रमिति तो स्वप्रकाश है, अतः उसका विषयत्व रूप से प्रत्यक्ष नहीं होता है ।

यत्तु ग्रन्थ से ज्ञान को ज्ञेय मानने वालों के पूर्व पक्ष का उपपादन करके खण्डन करते हैं-तार्किक मनःसंयुक्त आत्मा में समवाय सम्बन्ध से विद्यमान ज्ञान का संयुक्त समवाय सम्बन्ध से दूसरे ज्ञान द्वारा प्रत्यक्ष होता है, ऐसा कहते हैं । और भट्टानुयायी मीमांसक विषय में रहने वाला प्रकटता नामक ज्ञान संयुक्त तादात्म्य सम्बन्ध द्वारा दूसरे से ज्ञेय है, ऐसा कहते हैं[२] । उपरोक्त दोनों मत

---

१. विज्ञानवादी 'इदं रजतम्' इस भ्रम में 'नेदं रजतम्' इस बाधज्ञान से केवल इदन्ता बहिर्भाव मात्र का बाध मानता है, क्योंकि वह बहिष्ट्व विज्ञान से भिन्न वस्तु है । रजत का, विज्ञानस्वरूप होने से, बाध नहीं मानता एवं 'अयं घटः' इत्यादि प्रत्यक्षस्थल में इदन्ता को भी यदि विज्ञानस्वरूप मान लिया जाय, तो उसका भी बाध प्राप्त नहीं होगा । इसलिए इदन्ता—बहिष्ट्व को विज्ञानस्वरूप नहीं मान सकते और इदन्ता का 'अयं घटः' इत्याकारक प्रत्यक्ष होता ही है । इस प्रकार बहिर्भाव का जो कि विज्ञानस्वरूप नहीं है, जब प्रत्यक्ष हो ही रहा है, तब यह व्याप्ति विज्ञानस्वरूप होने से ही विषय का प्रत्यक्ष है, नहीं मानी जा सकती ।

२. ज्ञानग्राहक दूसरा ज्ञान मानने में यदि ग्राह्य और ग्राहक इन दोनों ज्ञानों का एक काल में होना मानते हो, तो उन दोनों का फल भी एक काल में ही होना चाहिये, जो कि सम्भव नहीं है । घटादि ज्ञानकाल में सर्वप्रथम मन में एक प्रकार की क्रिया होती है, उससे अनन्तर विभाग और तदनन्तर पूर्व संयोग का नाश, तत्पश्चात् उत्तर संयोग, इस प्रकार अनेक क्षणों के विलम्ब से होने वाले द्वितीय ज्ञानकाल तक प्रथम क्षण में ही नष्ट होने वाला प्रथम ज्ञान कैसे रह सकता है?

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**प्राकट्याख्या प्रमितिः संयुक्तादात्म्येनाऽन्यवेद्येत्याहुः, तदुभयमप्यसत्; प्रमितिगोचरप्रमित्यन्तराङ्गीकारेण युगपदज्ञानद्वयावस्थानप्रसङ्गात् । विनश्यदविनश्यतोः फलयोर्युगपद्यमिष्टमेवेति चेत्, तथापि संयुक्ते वस्तुनि समवायस्य तादात्म्यस्य वा ग्रहणप्रयोजकत्वे प्रमित्याश्रयगतपरिमाणरसादीनामपि प्रमितिग्राहकेणैव ज्ञानेनाऽपरोक्षता प्रसज्येत ।**

**अथोच्यते—आत्मनिष्ठपरिमाणादीनां घटादिगतरसादीनां च प्रमितिप्रत्यायकज्ञानेनाऽपरोक्षत्वयोग्यता नास्तीति । एवमपि प्रमितेः स्वसत्तायां प्रकाशव्यतिरेकादर्शनाद् न घटादिवदन्यवेद्यता युज्यते ।**

---

तुच्छ हैं, क्योंकि ज्ञानविषयक दूसरे ज्ञान के मानने पर एक काल में ज्ञान रूप दो फलों की अवस्थिति का प्रसङ्ग हो जायेगा[१] । यदि नष्ट होते हुए और नष्ट नहीं होने वाले दो फलों का एक काल में रहना माना जाय'[२], तो भी संयुक्त हुई वस्तु में समवाय अथवा तादात्म्य के ग्रहणप्रयोजक होने से प्रमिति के आश्रय में विद्यमान परिमाण तथा रसादि के भी प्रमिति (ज्ञान) का ग्रहण करने वाले दूसरे ज्ञान से प्रत्यक्ष का प्रसङ्ग हो जायेगा[३] ।

यदि कहा जाय कि आत्मनिष्ठ परिमाणादि तथा विषयगत रसादि में प्रत्यक्ष ज्ञानग्राहक ज्ञानविषयत्व की योग्यता नहीं है । [इससे उक्त दोष नहीं आता] ऐसा मानने पर तो प्रमिति (ज्ञान) की अपनी सत्ता में प्रकाश का व्यतिरेक न होने से उसकी घटादि के तुल्य अन्यवेद्यता युक्त नहीं है[४] ।

---

१. यहाँ पर इस दोष का अभ्युपगम मालूम होता है, क्योंकि आगे तथापि से संयुक्त समवाय या संयुक्तादात्म्य के ग्राहक मानने में अन्य दोष दे रहे हैं, परन्तु तत्त्वदीपन इस दोष का भी खण्डन करता है, इसलिए तत्त्वदीपन का पाठ दिया जाता है'—''न च विनश्यदविनश्यतोः सहावस्थानमिष्यते इति शङ्क्यम्, पूर्वोत्तरवेदनयोर्निवर्त्त्यनिवर्त्तकभावेन विरोधाद् भास्यभासकवत्ताऽनुपपत्तेरित्यर्थः । ..... दूषणान्तरमाह—संयुक्तेति ।'' नष्ट होते हुए और नष्ट नहीं होने वाले का साथ रहना इष्ट है, ऐसी शङ्का भी नहीं कर सकते, क्योंकि पूर्वोत्तर ज्ञानों में निवर्त्यनिवर्तकभाव होता है, अतः विरोध होने से भास्यभासक (ग्राह्यग्राहक) भाव नही बन सकता । आगे संयुक्तादि से दूषणान्तर कहते हैं ।

२. योग्य विभुविशेष गुणों में स्वोत्तरवर्तिविशेषगुणनाश्यत्व माना गया है ।

३. जिस प्रकार संयुक्तसमवाय आत्मसमवेत ज्ञान का ग्रहण करा देता है, उसी प्रकार आत्मसमवेत परिमाण का भी वही ग्रहण करा देगा । तथा संयुक्तादात्म्य से भी प्राकट्य के तुल्य विषय के रसादि का भी ग्रहण चक्षु से ही होने लगेगा ।

४. अनुभव आदि ज्ञान प्रकाशस्वरूप है, अतः ज्ञानान्तर से गम्य नहीं हो सकता । यदि घट, पट आदि के तुल्य अन्य से ज्ञेय होता, तो जैसे कभी घटादि की सत्ता का सन्देह होने पर जिज्ञासा होती है । वैसे ही ज्ञान की सत्ता में भी सन्देह होने से जिज्ञासा होती; परन्तु अनुभव होने पर उसकी सत्ता में न तो सन्देह ही होता है और न जिज्ञासा अतः अनुभव स्वसत्ता में प्रकाश स्वरूप ही है, यह भाव है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**न च वाच्यं प्रमाणाख्यादात्मव्यापारद् घटादिषु जायमानस्य प्राकट्यस्य घटगतरूपादिवदन्यवेद्यतेति कोऽसावात्मनो व्यापारः परिस्पन्दः परिणामो वा? नाऽऽद्यः, सर्वगतस्य तदसम्भवात् । द्वितीये तु मृत्परिणामफलस्य घटस्य मृदि चाऽऽत्मपरिणाम-फलस्य प्राकट्यस्याऽऽत्मैवाश्रयः स्यात् । केशपलितत्व-परिणामाच्छरीरे वार्द्धकवदात्मपरिणामाद्विषये प्राकट्यमिति चेत्, तथापि किं प्राकट्याश्रयत्वं चेतनत्वं किं वा प्राकट्यजनकत्वम्, उत तज्जनकज्ञानाख्यव्यापाराधारत्वम् । आद्ये घटादयश्चेतनाः स्युः । द्वितीये, पुनश्चक्षुरादयश्चेतना-**

---

प्रमाणनामक आत्मा के व्यापार से घटादि विषय में होने वाली प्रकटता घटादि गतरूप की भाँति अन्य वेद्य[१] है, ऐसा भी नहीं कहना चाहिए, क्योंकि यह आत्मा का प्रमाण नामक व्यापार कौन वस्तु है? परिस्पन्द या परिणाम? इनमें प्रथम परिस्पन्द नहीं कह सकते, क्योंकि सर्वव्यापक आत्मा में उसका सम्भव नहीं है[२] । द्वितीय परिणाम पक्ष लें, तो जैसे मिट्टी का परिणामरूप फल घट का आश्रय मिट्टी ही है, वैसे ही आत्मपरिणामरूप फल—प्राकट्य का भी आश्रय आत्मा ही होगा । जैसे केशपलितत्व (बालों का पक जाना) रूप परिणाम से जनित बुढ़ापा शरीर में रहता है, वैसे ही आत्म-परिणाम से उत्पन्न फल (प्रकटता) विषय में रहेगा[३] । यदि ऐसा कहा जाय, तो भी क्या प्राकट्य (ज्ञान) का आश्रयत्व चेतनत्व है, अथवा प्राकट्य का जनकत्व है ? किं वा प्राकट्य के जनक ज्ञाननामक व्यापार का आश्रय होना है? इनमें प्रथम कल्प मानने में तो घटादि विषयों को भी चेतनत्व का प्रसङ्ग होगा । यदि द्वितीय (प्राकट्यजनकत्व) माना जाय, तो चक्षुरादि इन्द्रिय भी चेतन (संवित् के

---

१. प्रकटता को स्वप्रकाश मानने से उसका जन्म नहीं हो सकता, यह शङ्का करने वाले का आशय है ।

२. परिस्पन्द-स्वचलन, प्रादेशिक पदार्थ में सम्भव है, जैसे कुठार जमीन में पड़ा है, तक्षा ने हाथ में उठाया, काष्ठ के ऊपर गिराया और काष्ठ का छेद हुआ, इस प्रकार कुठार में उत्पन्न स्पन्द ने काष्ठच्छेद किया, इस तरह स्पन्द का सर्वव्यापक आत्मा में सम्भव नहीं है, जिसके द्वारा विषय में प्राकट्य ने जन्म लिया, ऐसा मानते हो ।

३. सर्वकर्मक क्रिया विषय में ही अतिशय उत्पन्न करती है ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

स्तथा स्युः । न तृतीयः, आत्मा ज्ञानक्रियावान्, तज्जन्यफल-सम्बन्धित्वात्, यथा भुजिजन्यतृप्तिसम्बन्धी भुक्तिक्रियावान् देवदत्तः इति हि त्वया ज्ञानाधारत्वमात्मनोऽनुमातव्यम्, तत्राऽसिद्धो हेतुः स्यात्, आत्मनः फलसम्बन्धाभावात् । 'मया घटोऽनुभूयते' इति फलसम्बन्धः प्रतीयत इति चेत्, तर्हि विषये एव फलं नाऽऽत्मनीति वदतस्तव मते प्रतीतिविरोधस्त्वयैव सम्पादितः स्यात् । अतोऽतिदुष्टौ तार्किकभाट्टपक्षावुपेक्ष्य प्रमातृव्यापारस्य प्रमाणस्य फलभूतायाः प्रमितेः स्वप्रकाश-त्वमादर्तव्यम् ।

यत्तु सौगतेन संवेदनमेव प्रमाणं तदेव तत्फलं चेत्युक्तम्, तत्र स्फुट एव स्वात्मनि वृत्तिविरोधः । यद्यपि प्रमातुरात्मनो नाऽस्ति कश्चिद् व्यापारस्तथाप्यात्ममनश्चक्षुर्विषयाणां चतुर्णां सन्निकर्ष

---

जनकत्व रूप) हो जायेंगे । तृतीय पक्ष भी नहीं बनता, क्योंकि आत्मा ज्ञानक्रिया वाला है, उससे (ज्ञानक्रिया से) जन्य फलसम्बन्धी होने से, भोजन क्रिया जनित तृप्ति के सम्बन्धी भोजनक्रियावान् देवदत्त के समान, इस प्रकार ही तुम आत्मा में ज्ञानाधारत्व का अनुमान से उपपादन करोगे । इस अनुमान में हेतु असिद्ध है, क्योंकि आत्मा में फल सम्बन्ध का अभाव है[१] ।

'मुझे घट का अनुभव हो रहा है' इस प्रतीति से फल का सम्बन्ध आत्मा में प्रतीत होता है, यह यदि कहो, तो ' विषय में ही फल का सम्बन्ध है, आत्मा में नहीं है' यह कहने वाले तुमने स्वयं ही अपने मत में प्रतीति के विरोध का सम्पादन कर दिया । इस पूर्वोक्त विवेचन से तार्किक और भाट्ट दोनों मत अत्यन्त दूषित हैं, इससे इन दोनों मतों की उपेक्षा करके प्रमातृव्यापार प्रमाण के फल-स्वरूप अनुभव में स्वप्रकाशत्व का ही आदर करना चाहिए ।

बौद्धों ने संवेदन (अनुभव) ही प्रमाण[२] और संवेदन ही फल है ऐसा[३] कहा है । इस बौद्ध मत में अपने में अपनी वृत्ति का विरोध स्पष्ट[४] ही है । यद्यपि प्रमातृस्वरूप आत्मा का कोई व्यापार नहीं है, तथापि आत्मा (प्रमाता),मन

---

१. वादी प्राकट्यरूप फल विषय में ही कहता है ।
२. अर्थाकारविशिष्ट होने से करणव्युत्पत्ति द्वारा ज्ञान प्रमाण है ।
३. अर्थ की उपलब्धिस्वरूप होने से भावव्युत्पत्ति से स्फुरणात्मक फल भी है ।
४. करण और फल का परस्पर भिन्न होना लोकप्रतीति से सिद्ध है, अन्यथा कार्यत्व और करणत्व ये दोनो एक में उपपन्न नहीं हो सकते, अतः ज्ञान को ही प्रमाण तथा फल दोनों मानना विरुद्ध है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

एव प्रमाणरूपः सन् प्रमातृव्यापारत्वेनोपचर्यते । न चाऽव्यभिचारिण्यां प्रमितौ सत्यां हानोपादानोपेक्षाणां व्यभिचरितानां प्रमाणफलत्वमुपपद्यते ।

न चाऽऽत्मा स्वप्रकाश इति वेदान्तपक्षो युक्तिसहः, उभयवादिसिद्धसंवित्स्वप्रकाशत्वमात्रेण व्यवहारसिद्धावात्मनोऽपि तत्कल्पने गौरवात् । तस्मात् त्रिपुटीप्रत्यक्षवादिनः प्राभाकरस्य यन्मतं 'कुम्भमहं जानामि' इत्यादिषु विषयसंवेदनस्य स्वप्रकाशस्याऽऽश्रयत्वेन प्रदीपाश्रयवर्तिवत्प्रकाशमानोऽहङ्कार आत्मैव, न त्विदमनिदंरूप इति तदेवाऽऽदरणीयम् । इति प्रभाकरमते अहङ्कार आत्मैवेति व्यवस्थापनरूपपूर्वपक्षः ।

तस्य खण्डनम्

अत्रोच्यते—विचारे सत्यहङ्कारस्याऽनात्मत्वमेव पर्यवस्यति, आत्म-

---

(आन्तर इन्द्रिय), चक्षु (बाह्य इन्द्रिय) और विषय इन चारों का सन्निकर्ष ही प्रमाणरूप (प्रमा-ज्ञानजनक) होता हुआ प्रमाता का व्यापार है, ऐसा उपचार से बोधित होता है । अव्यभिचारी अनुभवरूप फल के रहने पर व्यभिचारी हान तथा उपादान को प्रमाण का फल मानना ठीक नहीं है[१] ।

'आत्मा स्वप्रकाश है' यह वेदान्त का पक्ष युक्तियों से सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि संवित् के उभयवादिसिद्ध स्वप्रकाशत्व से ही व्यवहार की सिद्धि हो सकती है, फिर भी आत्मा को स्वप्रकाश मानने में गौरव है । इससे त्रिपुटी प्रत्यक्ष[२] को मानने वाले प्रभाकर का जो यह मत है कि 'मैं घट को जानता हूँ' इत्यादि ज्ञानस्थल में स्वप्रकाशभूत विषयज्ञान का आश्रय होने से प्रदीप (शिखा) की आश्रय वर्तिका (बत्ती) के समान प्रकाशित होता हुआ अहङ्कार (मैं) आत्मा ही है, इदमनिदंरूप नहीं है, वही मानने योग्य है ।

इस पूर्व पक्ष पर कहा जाता है—विचार करने पर अहङ्कार में अनात्मत्व ही सिद्ध होता है; क्योंकि आत्मा ही अनुभवरूप है, जैसे आप से प्रश्न किया

---

१. विषय का अनुभव हुए बिना ग्रहण या त्याग नहीं बन सकता, अतः अनुभव का होना आवश्यक है तथा अनुभव होने पर हान और उपादान अवश्य ही हों, इसमें कोई प्रबल प्रमाण नहीं है, क्योंकि उदासीन पुरुष में हान और उपादान नहीं दिखाई देते । अतः हान और उपादान व्यभिचारी हैं ।

२. 'अहं घटं जानामि' (मैं घट को जानता हूँ) इस ज्ञान में त्रिपुटी का भान होता है, अर्थात् इसमें 'अहम्' यह प्रथम अंश आत्मा का प्रत्यक्ष है, 'घट को' यह द्वितीय विषयांश का प्रत्यक्ष और 'जानता हूँ' यह तृतीय ज्ञानांश का प्रत्यक्ष है, इस त्रिपुटी के प्रत्यक्ष में अहम् 'मैं' ज्ञानाश्रयत्वरूप से, घट ज्ञानक्रियाजन्य अतिशय के आश्रयत्वरूप से और ज्ञान स्वयम् आत्मरूप से स्वप्रकाश होने के कारण प्रकाशित रहता है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नोऽनुभवरूपत्वात् । तथा हि—इदं तावद् भवान् प्रष्टव्यः किमात्मैव चित्प्रकाश उताऽनुभवोऽपि अथवाऽनुभव एवेति ? आद्ये जडप्रकाशोऽयमनुभवः किं चक्षुरादिवदप्रकाशमानो विश्वमभिव्यनक्ति आहोस्विदालोकवत् सजातीयप्रकाशान्तरनरपेक्षतया प्रकाशमान एव विषयाभिव्यञ्जकः । नाऽऽद्यः, चक्षुषः स्वातिरिक्तानुभवजनकत्वात् अनुभवस्य चाऽतथात्वात् । द्वितीये स्वातिरिक्तानुभवमनपेक्ष्य स्फुरणमित्येतस्य चित्प्रकाशलक्षणस्य सत्त्वेनाऽनुभवश्चित्प्रकाश एव भवेत् । यद्यप्यनुभवचक्षुरालोकानां घटादिव्यञ्जकत्वं समानम्, तथाप्यनुभवस्य विषयाज्ञानविरोधित्वात् चित्प्रकाशत्वम्, आलोकस्य विषयगततमोविरोधित्वाज्जडप्रकाशत्वम्, चक्षुषश्चाऽपरोक्षानुभवं प्रति साक्षात्साधनत्वादज्ञातकरणत्वमिति सम्भवत्येव वैषम्यम् ।

नन्वालोकवत् सजातीयानपेक्षत्वमनुभवस्येत्ययुक्तम्, आलोकस्य

---

जाता है कि क्या आत्मा ही चित्प्रकाश है ? या आत्मा और अनुभव दोनों चित्प्रकाश 'चैतन्यरूप' हैं ? अथवा केवल अनुभव ही 'चैतन्य' है और आत्मा जड़ है ?

यदि प्रथम पक्ष माना जाय, तो जड़प्रकाश यह अनुभव चक्षु आदि इन्द्रियों की भाँति स्वयं प्रकाशित न होता हुआ क्या विश्व को (विषय को) प्रकाशित करता है, अथवा आलोक की भाँति अपने सजातीय दूसरे आलोक की अपेक्षा न रख कर ही प्रकाशित होता हुआ विषय का प्रकाश करता है ? इसमें प्रथम कल्प युक्त नहीं है, क्योंकि चक्षु अपने से भिन्न घट, पट आदि विषय के अनुभव का जनक है और आप्रका अनुभव तो ऐसा है नहीं और द्वितीय कल्प में, तो अपने से भिन्न ज्ञान (अनुभव) के बिना ही स्फुरण रूप चित् प्रकाश के लक्षण का अनुभव में समन्वय होने से अनुभव चित् प्रकाश सिद्ध हो जाता है ।

यद्यपि अनुभव, चक्षु और आलोक ये तीनों समान रूप से ही घटादि विषयों के प्रकाशक हैं, तथापि विषय के अज्ञान का विरोधी होने से अनुभव चित्प्रकाश है, विषयगत अन्धकार का विरोधी होने से आलोक जड़ प्रकाशक है और प्रत्यक्ष अनुभव के प्रति चक्षु के साक्षात् करण होने से वह अज्ञातकरण है, इसलिए तीनों कारणों में परस्पर वैषम्य हो सकता है ।

आलोक के सदृश अनुभव भी सजातीय द्वितीय की अपेक्षा नहीं रखता, यह तुम्हारा कहना ठीक नहीं है, क्योंकि आलोक (दीपादि प्रकाश) अपने सजातीय

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**सजातीयचक्षुःप्रकाश्यत्वादिति चेत् न; चक्षुः किमालोके तमो वारयत्युताऽनुभवं जनयति ? नाऽऽद्यः, आलोकस्य निस्तमस्कत्वात् । द्वितीयेऽपि विजातीयेनैव चक्षुर्जन्यानुभवेन प्रकाश्यत्वमालोकस्य । तस्मादालोकवत् सजातीयानपेक्षस्याऽनुभवस्य चित्प्रकाशत्वं युक्तम्, जडप्रकाशत्वे जगदान्ध्यप्रसङ्गात् ।**

**प्रमातृचैतन्यमेव जडानुभवबलात् सर्वमवभासयतीति चेत् न; जडानुभवो यद्यात्मचैतन्यस्य विषयसम्बन्धमात्रे हेतुस्तदा बुद्धिपरिणाम एवाऽयं स्यात्, ततो वेदान्तिमतप्रवेशः ।**

---

चक्षु से प्रकाशित होता है, इस प्रकार शङ्का करना भी युक्त नहीं है, क्योंकि ऐसा पूर्वपक्ष करने पर यह प्रश्न होता है कि क्या चक्षु आलोक में रहने वाले अन्धकार का वारण करता है या (तद्विषयक) अनुभव को उत्पन्न करता है ? इनमें प्रथम कल्प उचित नहीं है, क्योंकि आलोक में अन्धकार रहता ही नहीं है । दूसरा पक्ष मानने पर भी चक्षु से उत्पन्न हुए विजातीय अनुभव से ही आलोक प्रकाशित होता है । इससे सजातीय चक्षुः प्रकाश्यत्व तो तब भी सिद्ध नहीं हुआ । इसलिए आलोक के सदृश सजातीय की अपेक्षा न रखने वाले अनुभव को चित् प्रकाश मानना युक्तिसंगत ही है, उसे जड़प्रकाश मानने पर तो जगत् अन्धकारमय हो जायेगा[१] ।

प्रमातृचैतन्य ही जड़ अनुभव के बल से सम्पूर्ण का प्रकाश कर देता है, यह समाधान भी उचित नहीं है, क्योंकि जड़ अनुभव यदि केवल आत्मचैतन्य के विषय के साथ सम्बन्ध में ही कारण है ? तो यह जड़ानुभव केवल बुद्धि का परिणाम ही सिद्ध हुआ, इससे वेदान्तियों के मत में ही आपका प्रवेश हुआ[२] ।

यदि इस जड़ अनुभव को आत्मप्रकाश का भी कारण मानते हो, तो यह

---

१. यदि विषय का प्रकाशक अनुभव स्वयं प्रकाश न हो, तो ज्ञानप्रकाश्य जगत् का प्रकाश कैसे हो सकेगा; क्योंकि "स्वयं नष्टः परान् कथं साधयितुं समर्थः' की उक्ति चरितार्थ होगी, स्वयं जो प्रकाशित नहीं है, वह दूसरों को कैसे प्रकाशित कर सकता है, यह भाव है ।

२. 'उपरागार्था वृत्तिः' वेदान्ती मानते ही हैं, यह विषयसम्बन्धजनक अनुभव वेदान्तियों द्वारा स्वीकृत वृत्ति के बदले में ही हुआ, तो इष्ट ही है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collections. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अथाऽऽत्मप्रकाशेऽपि हेतुः, तदसत्; चिद्रूपस्य जडाधीनप्रकाशानुपपत्तेः । अस्तु तर्हि विषयमात्रप्रकाशकः । न च वेदान्तमतापत्तिः, आत्मचैतन्यात् पृथगेव विषयाभिव्यक्तये जडानुभवजन्यानुभवान्तरस्वीकारादिति चेत्, तर्हि अस्याऽपि द्वितीयानुभवस्य तथैव जडत्वेनाऽनुभवान्तरापेक्षायामनवस्था स्यात् । नाऽप्यात्मानुभवावुभावपि चित्प्रकाशाविति द्वितीयः पक्षः, तयोरन्योन्यनिरपेक्षसिद्धिप्रसङ्गात् । तथात्वे च तयोः संविदात्मनोः सम्बन्धः केनाऽवगम्येत । उभयोरप्यन्योन्यवार्तानभिज्ञतया न सम्बन्धग्राहित्वं सम्भवति । अथ मन्यसे आत्मा स्वयमेव न प्रकाशते, चिद्रूपत्वात्, पुरुषान्तरसंवेदनवत्, ततोऽनुभवाधीनाऽऽत्मसिद्धिरिति, तन्न; अनुभवेऽपि तथाप्रसङ्गात् ।**

---

उचित नहीं है, क्योंकि चैतन्यस्वरूप आत्मा का जड़ के अधीन प्रकाश होना नहीं बन सकता । अच्छा तो वह विषय का ही प्रकाशक हो, ऐसा होने पर वेदान्त मत में हमारा प्रवेश भी नहीं होगा, क्योंकि आत्मचैतन्य से अतिरिक्त ही विषयं के प्रकाश के लिए जड़ानुभव से उत्पन्न दूसरे अनुभव को स्वीकार किया जा रहा है, [और ऐसा वेदान्ती नहीं मानते] इस प्रकार समाधान भी नहीं कर सकते, क्योंकि यह पूर्वानुभवजन्य द्वितीय अनुभव भी तो प्रथम के सदृश जड़ ही होगा, तब वह भी अतिरिक्त अनुभव की अपेक्षा करेगा, इस प्रकार अनवस्था दोष होगा । दूसरा पक्ष (आत्मा और अनुभव दोनों चित् प्रकाश ही हैं) भी उचित नहीं है, क्योंकि इन दोनों की एक दूसरे की अपेक्षा न रख कर ही सिद्धि हो जायेगी । ऐसा होने से आत्मा और संवित् (ज्ञान) उन दोनों का सम्बन्ध किसके द्वारा प्रतीत होगा ? दोनों को परस्पर एक दूसरे का पता न होने से वे सम्बन्ध के ग्राहक नही हो सकते[१]।

यदि यह मानो कि आत्मा स्वयं प्रकाशित नहीं होता, चिद्रूप होने से दूसरे पुरुष के ज्ञान के समान[२], इससे अनुभव के अधीन ही आत्मा की

---

१. दोनों को चेतन मानने में दोनों ही देवदत्त और यज्ञदत्त—इन दोनों चेतन पुरुषों की तरह वे स्वसत्ता में या प्रकाश में परस्पर निरपेक्ष हो जायेंगे और यह भी दूसरा दूषण हो जायेगा कि अपने ग्रहण के बिना अपने सम्बन्ध के ग्रहण का सम्भव न होने से आत्मा और ज्ञान का परस्पर सम्बन्धग्रहण न तो अपने से और न अतिरिक्त से ही हो सकेगा ।

२. जैसे संवेदन (ज्ञान) के चेतन होने पर भी पुरुषान्तर का ज्ञान पुरुषान्तर को स्वयं प्रकाशित नहीं रहता, किन्तु उपायान्तरों से प्रकाशित होता है, वैसे ही चेतन आत्मा भी है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अव्यवहितत्वादनुभवः स्वप्रकाश इति चेत्, तदात्मन्यपि समानम् । तत आत्मा स्वयमेव प्रकाशते, चिद्रूपत्वे सत्यव्यवहितत्वात्, अनुभववदिति प्राप्नोति । नाऽप्यनुभव एव चित्प्रकाश इति तृतीयः पक्षः, आत्मैव चित्प्रकाश इति बलादङ्गीकार्यत्वात्, आत्मानुभवयोरभेदात् । तथा हि— सोऽयमनुभव आत्मगुण इति तार्किकाः प्राभाकराश्चाऽऽहुः । आत्मस्वरूपत्वाद् द्रव्यमिति सांख्या अर्थादाचक्षते । तथा परिणामक्रियाफलत्वात् क्रियाफलयोरैक्यविवक्षया कर्मेति भाट्टाः । तत्र कर्मत्वे गमनादिक्रियावत् प्रकाशत्वं फलत्वं चाऽयुक्तम् ।**

---

सिद्धि होती है[१], तो यह मानना भी ठीक नहीं है, क्योंकि अनुभव में भी ऐसा कहने का प्रसङ्ग है । अव्यवहित चिद्रूप होने से अनुभव स्वप्रकाश है, यदि ऐसा कहो, तो आत्मा के विषय में भी अव्यवहित चिद्रूप होने से आत्मा स्वप्रकाश है, यह कहना एक-सा है । इसलिए 'आत्मा स्वयं ही प्रकाश है, चेतन होकर अव्यवहित होने से, अनुभव (सम्मत) के समान' ऐसा अनुमान प्राप्त होता है ।

अनुभव ही चेतन प्रकाश है, आत्मा नहीं, यह तीसरा पक्ष भी मानने योग्य नहीं है, क्योंकि आत्मा ही चित्प्रकाश है, ऐसा जबरदस्ती मानना ही होगा, क्योंकि आत्मा और अनुभव दोनों में अभेद है । [ 'तथा हि॰' ग्रन्थ से दोनों का अभेद दिखलाते हैं ।

प्रथम खण्डन करने के उद्देश्य से दूसरे वादियों का मत दिखलाते हैं—]

वह पूर्वोक्त अनुभव (ज्ञान) आत्मा[२] का गुण है, ऐसा नैयायिक और प्रभाकरानुयायी मीमांसक मानते हैं । आत्मस्वरूप होने से अर्थतः द्रव्य है, ऐसा सांख्यमतावलम्बी कहते हैं । ज्ञान परिणामक्रिया का फल है तथा क्रिया और फल में ऐक्य की विवक्षा से वह कर्म है, ऐसा भाट्टमतानुयायी मीमांसक

---

१. पुरुषान्तर का ज्ञान व्यवहित है, अतः उसे दृष्टान्त मानकर ज्ञान के स्वप्रकाशत्व का खण्डन नहीं हो सकता, क्योंकि अपना अनुभव अपने से अव्यवहित है, अतः उसके स्वप्रकाश होने में कोई बाधा नहीं है । परन्तु यह युक्ति आत्मा में भी समान है, अर्थात् दूसरे देवदत्त आदि का चेतन आत्मा व्यवहित होने से स्वप्रकाश नहीं है और अपना चेतन आत्मा अव्यवहित होने से स्वप्रकाश है ।

२. प्रतिलोमक्रम का आश्रय लेने का अभिप्राय यह है कि 'हठात् आत्मा को अनुभव रूप मानना होगा' ऐसी जो प्रतिज्ञा की गयी है, उसकी सिद्धि अन्त में गुणत्वपक्ष मानने से ही होगी ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

द्रव्यत्वेऽप्यणुपरिमाणश्चेत् खद्योतवद्वस्त्वेकदेशं परिमितमेव स्फोरयेत् । महत्परिमाणत्वे तद्रूपस्याऽऽत्मनोऽपि सर्वत्राऽव-भासप्रसङ्गः । अथ तदाश्रय आत्मा, तथापि स एव दोषः । मध्यमपरिमाणत्वे सावयवत्वेनाऽवयवपरतन्त्रत्वादात्मपरतन्त्रता न स्यात् । अथ घटस्य भूतलपरतन्त्रतावदात्मपरतन्त्रता स्यात्, एवमपि प्रदीपप्रकाशयोरिवाऽऽत्मचैतन्ययोरभेद एवाऽङ्गीकार्यः, प्रदीपेन प्रकाशितमितिवन्मयाऽवगतमिति व्यवहारदर्शनात् । आत्मचैतन्ययोर्भेदे व्यवहारोऽयं काष्ठेन प्रकाशितमिति वदुप-चरितः स्यात् । गुणत्वपक्षे प्रदीपगतभास्वररूपवदाश्रय-

---

कहते हैं [इन मतों का प्रतिलोमक्रम से खण्डन करते हैं—] ज्ञान को कर्म मानने में गमनादि क्रिया के तुल्य अनुभव में प्रकाशत्व और फलत्व दोनों अयुक्त होंगे, ज्ञान के द्रव्य मानने पर भी यदि वह अणुपरिमाण माना जाय, तो खद्योत की भाँति वस्तु के एक छोटे-से भागमात्र का ही प्रकाश कर सकेगा और यदि महत् परिमाण माना जाय, तो तद्रूप आत्मा का भी सर्वत्र प्रकाश प्रसक्त होगा ।

यदि ज्ञान का आश्रय आत्मा है, स्वरूप नहीं है, ऐसा मानो, तो भी पूर्वोक्त दोष बना ही है । उसे मध्यमपरिमाण मानने में तो अवयववान् होने से वह अवयवों के अधीन रहेगा, आत्मा के अधीन नहीं रहेगा । यदि घट की भूतलाधीनता के तुल्य ज्ञान की आत्मपरतन्त्रता मानी जाय, तो भी प्रदीप और प्रकाश के समान आत्मा और चैतन्य[१] का अभेद ही मानना पड़ेगा, क्योंकि 'प्रदीप से प्रकाशित हो रहा है' इस व्यवहार के सदृश मैंने जान लिया, ऐसा व्यवहार देखा जाता है । यदि आत्मा और चैतन्य का परस्पर भेद माना जाय, तो 'काष्ठ से प्रकाशित हुआ'[२] इस व्यवहार के समान उक्त व्यवहार भी उपचरित होगा ।

अनुभव को गुण मानने में जैसे प्रदीप में रहने वाले श्वेत रूप की उत्पत्ति आश्रय की उत्पत्ति से भिन्न नहीं होती है, वैसे ही अनुभव की उत्पत्ति भी उसके आश्रय की उत्पत्ति से भिन्न नहीं होगी । इस अवस्था में नित्य होने से आत्मा के

---

१. बुद्ध्यादयोऽष्टावात्मविशेषगुणाः ।

२. काष्ठ में जलते हुए अग्नि के प्रकाश से दीखने वाले घट, पट आदि विषय काष्ठ और अग्नि का भेद रहते हुए भी काष्ठ से प्रकाशित होते हैं, ऐसा व्यवहार जैसे काष्ठ और अग्नि में अभेद का आरोप करके होता है, वैसे ही आत्मा और चैतन्य के भिन्न-भिन्न मानने पर भी 'मैं जानता हूँ या मैंने जान लिया' यह व्यवहार गौण कहलाने लगेगा ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**जन्मव्यतिरेकेण जन्मासम्भवान्नित्यतयाऽऽत्मन्यव्यभिचारबलादर्थत आत्मैवाऽनुभवः स्यात् । अनुभवाधीनसिद्धिक आत्मा कथमनुभव इति चेत्; न; तथा सति घटवदनात्मत्वप्रसङ्गात् । न च नीलपीताद्यनुभवानां भिन्नत्वाद् नाऽऽत्मस्वरूपतेति वाच्यम्, स्वरूपतोऽनुभवेषु भेदाप्रतीतेः । भेदकल्पने च मानाभावात् । न च जन्मविनाशौ भेदकल्पकौ, तयोर्भेद-**

---

साथ व्यभिचार न होने के कारण अर्थतः आत्मा को ही अनुभवरूप मानना पड़ेगा[१] । अनुभव के अधीन जिसकी सिद्धि है, ऐसा आत्मा अनुभवरूप कैसे हो सकता है ? यह भी नहीं कह संकते, क्योंकि घटादि विषय के सदृश आत्मा में भी अनात्मत्व का प्रसङ्ग हो जायेगा[२] । नील, पीत आदि के अनुभव, परस्पर भिन्न होने से, आत्मस्वरूप नहीं हैं, यह भी दोष नहीं दे सकते, क्योंकि स्वरूपतः अनुभवों में भेद की प्रतीति नहीं है । अनुभवरूप में स्वतः भेदकल्पना करने में कोई प्रमाण नहीं है । जन्म या विनाश ये दोनों भेद की कल्पना करने वाले होंगे, ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि— (जैसे पाक के अनन्तर घट में रक्त रूप उत्पन्न हुआ, इस प्रतीति से रक्तानुभव का जन्म प्रतीत होता है और रक्तानुभव की स्थितिकाल में श्याम अनुभव के न रहने से उसके विनाश की प्रतीति होती है, वैसे ही प्रकृत में भी समझ लेना चाहिए, यह भाव है ) उनकी (जन्म और विनाश की) सिद्धि भी भेद के सिद्ध होने पर ही

---

१. घटगत नील आदि गुण 'गुणसमूहो द्रव्यम्' इसे न मानने वालों के मत में नीलादि गुणों के आश्रय घट से अतिरिक्त हैं और उनका जन्म घटजन्म से पृथक् माना जाता है, परन्तु प्रदीपगत भास्वररूप ऐसा नहीं है, अर्थात् उसका जन्म आश्रय-जन्म से पृथक् नहीं माना जाता, अन्यथा 'उत्पन्नं द्रव्यं क्षणमगुणं तिष्ठति' इस मत के अनुसार प्रदीप के जबतक भास्वर रूप का जन्म नहीं होगा, तब तक उसका अप्रकाश रहेगा, परन्तु ऐसा है नहीं, अतः प्रदीपादि आश्रय का जन्म ही भास्वर रूप का जन्म है, अतिरिक्त नहीं है, अतः प्रदीप के साथ उसकी नित्यता और अव्यभिचारिता रही । अतएव घटादिगत नीलादि रूप को छोड़कर प्रदीपगत भास्वर रूप को दृष्टान्त बनाया है । एवं प्रकाशात्मक अनुभवरूप गुण भी उसके आश्रय आत्मा से अतिरिक्त नहीं है और जन्म न होने से नित्य तथा अव्यभिचारी है, इससे उसको चाहे अनुभव कहिए या आत्मा, शब्दमात्र का भेद है अर्थतः एक ही हैं । भेद केवल इतना ही है कि दृष्टान्तस्थल में आश्रय तथा प्रकाश दोनों जन्य हैं और दार्ष्टान्तिक स्थल में आश्रय तथा प्रकाश गुण दोनों ही अजन्य हैं ।

२. जैसे घट, पट आदि विषयों की सिद्धि अनुभव के अधीन है, अतः वे प्रतिभासप्राण—अनात्मा—हैं, वैसे ही आत्मा भी हो जायेगा ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सिद्धिपूर्वकत्वेन परस्पराश्रयत्वात् । ननु चक्षुरादिसाधनार्थवत्त्वायोत्तरसंविज्जन्माभ्युपेयम्, तथा यौगपद्यव्यावृत्तये पूर्वसंविन्नाशश्चाभ्युपेय इति चेत्, न; एकस्याः संविदो विषयविशेषैः सम्बन्धानामुत्पत्तिविनाशाभ्यामेव तत्सिद्धौ संविदोऽप्युत्पत्तिविनाशयोर्गौरवात् ।

यत्तु सुगताः कल्पयन्ति— [१]ज्वालानामिव सादृश्यात् संविदां सन्नेव भेदः परोपाधिमन्तरेण न विभाव्यत इति, तदयुक्तम्; ज्वालानामन्यवेद्यत्वेन तथात्वेऽपि स्वप्रकाशसंविन्निष्ठभेदस्याऽविभावनायोगात् । न च स्वप्रकाशब्रह्मतत्त्वाऽविभावनं निदर्शनीयम्, तथाऽविद्यावरणस्य प्रमाणैः साधितत्वात् । तस्मादेकैव संविदनादिः; अनादित्वं च प्रागभावरहितत्वात् । तदुक्तं सुरेश्वरवार्त्तिके—

---

होगी, अतः ऐसा मानने पर अन्योन्याश्रय दोष होगा[२] । यदि कहो कि चक्षु आदि साधनों की सार्थकता के लिए उत्तर ज्ञान का जन्म मानना पड़ेगा एवं दोनों पूर्व और उत्तर ज्ञानों की एक काल में साथ-साथ स्थिति की व्यावृत्ति के उपपादन के लिए पूर्वज्ञान का नाश भी मानना आवश्यक होगा, तो ऐसा भी कहना ठीक नहीं है, क्योंकि एक ही ज्ञान के विषयविशेषों के ( भिन्न-भिन्न विषयों के) साथ सम्बन्धों की उत्पत्ति और विनाश के द्वारा ही जब उसकी (दोनों ज्ञानों के यौगपद्य की) व्यावृत्ति भी सिद्ध हो सकती है, तब ज्ञान की उत्पत्ति और नाश मानने में गौरव होगा ।

बौद्ध जो यह कल्पना करते हैं कि दीपज्वालाओं के सदृश सादृश्य होने से ज्ञानों में वर्तमान भेद भी ज्ञान के अतिरिक्त दूसरी उपाधि के बिना मालूम नहीं होता, उनकी वह कल्पना भी युक्ति से विरुद्ध है, क्योंकि ज्वालाओं के अन्यवेद्य होने से उन्हें वैसा (परस्पर भिन्न रहने पर सदृश होने से अतिरिक्त उपाधि के बिना उनके भेद का प्रतीत न होना) मानने पर भी स्वप्रकाश ज्ञान में विषयरूप उपाधि के बिना भेद की प्रतीति नहीं देखी गयी है । स्वप्रकाश ब्रह्मतत्त्व का प्रतीत न होना दृष्टान्त में नहीं दिया जा सकता, क्योंकि उसमें अविद्यारूप आवरण प्रमाणों के द्वारा सिद्ध किया जा चुका है । इसलिए संविद् (ज्ञान) एक ही है और अनादि है; प्रागभाव से रहित होने से वह अनादि सिद्ध होता है । यही बात सुरेश्वराचार्य ने वार्तिक में कही है —

---

१. क्षणिकविज्ञानसन्ताने प्रत्येकं विज्ञानक्षण उत्पादविनाशशाली परस्परं भिन्नोऽपि अतिसादृश्यात् नोपाधिमन्तरेण भिन्नत्वेन विभाव्यत इति भावः ।

२. अनुभवों में जब नील, पीत आदि विषयों के भेद से भेद सिद्ध हो, तब उनका जन्म और विनाश सिद्ध हो सकता है और जन्म-विनाश की सिद्धि के अनन्तर ही परस्पर भेद सिद्ध होता है, अतः अनुभव स्वतः एक ही है, भेद औपाधिक है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

'कार्यं सर्वैर्यतो दृष्टं प्रागभावपुरःसरम् ।
तस्याऽपि संवित्साक्षित्वात् प्रागभावो न संविदः' ॥ इति ।

तदेवं स्वप्रकाशानुभवस्य नित्यत्वादात्मस्वरूपत्वमविरुद्धम् । तथा चाऽऽत्मैव विषयोपाधिकोऽनुभव इति व्यपदिश्यते अविवक्षितोपाधिश्चात्मेति । यथा वृक्षाणामेवैकदेशावस्थानोपाधिना वनत्वम्, उपाध्यविवक्षायां च वृक्षत्वं तद्वत् । एवं च सति त्रिपुटीप्रत्यक्षवादी कथमात्मनोऽनुभवाश्रयत्वेनाऽवभासं ब्रूयात्? कथं वाऽहङ्कारस्य जडस्याऽऽत्मत्वं सम्पादयेत् ? ननु कुम्भमहं पश्यामीत्यहङ्कारो द्रष्टृत्वेन परामृश्यते द्रष्टा चाऽऽत्मैवेति चेत्, न; सुषुप्तावप्यहमित्येवात्मावभासप्रसङ्गात्; न चैवमस्ति । ततो नाऽहङ्कार आत्मा, सुषुप्तावनवभासात् ।

---

'सभी वादी कार्य को प्रागभाव पुरःसर मानते हैं, अर्थात् जिसका प्रागभाव हो, वही कार्य है । उस प्रागभाव का भी संविद् के द्वारा प्रकाश होने से संवित् का प्रागभाव नहीं हो सकता'[१] ।

इस प्रकार स्वप्रकाश अनुभव के नित्य होने से उसे आत्मस्वरूप मानने में कोई विरोध नहीं है । इससे आत्मा जब विषयरूप उपाधि से संसृष्ट होता है, तब 'अनुभव' इस व्यवहार का भागी बनता है । जब उपाधि की विवक्षा नहीं होती, तब वह 'आत्मा' इस व्यवहार का विषय होता है; जैसे वृक्षों के एकदेश-विशेष में अवस्थितत्वरूप उपाधि के होने पर उनमें वन—जङ्गल—व्यवहार होता है और उपाधि की विवक्षा न होने पर 'वृक्ष' व्यवहार होता है, वैसे ही प्रकृत में भी है । उक्त प्रकार की व्यवस्था के सिद्ध होने पर त्रिपुटीप्रत्यक्षवादी प्रभाकर आत्मा का, अनुभव का आश्रय होने से, अवभास—प्रत्यक्ष—होना कैसे कह सकता है? अथवा किस प्रकार जड़ अहङ्कार में आत्मत्व का सम्पादन कर सकता है ? मैं घट को देखता हूँ', इस प्रतीति में 'मै' (अहङ्कार) द्रष्टृत्वरूप से प्रतीत होता है और द्रष्टा ही तो आत्मा है, ऐसी शङ्का भी नहीं हो सकती, क्योंकि सुषुप्ति-अवस्था में भी 'मैं' (अहम्) इस प्रतीति से ही आत्मा की प्रतीति होने का प्रसङ्ग हो जायेगा और ऐसा है नहीं । (सुषुप्ति में आत्मा तो अनुवर्तमान है, परन्तु 'मैं' या ' अहङ्कार' की अनुवृत्ति नहीं है) अतः अहङ्कार आत्मा नहीं हो सकता है, क्योंकि सुषुप्ति में उसका अवभास नहीं होता है ।

---

१. यदि ज्ञान का भी प्रागभाव मान लिया जाय, तो प्रागभाव का प्रकाश ही नहीं हो सकेगा, यह भाव है ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

अथ सुषुप्तौ विषयानुभवाभावात् सतोऽप्यहङ्कारस्याऽनवभासः, तत्र; किं तत्राऽनुभव एव नाऽस्ति उत विषयोपरागाभावः ? नाद्यः; अनुभवस्य नित्यत्वात् । न द्वितीयः; विषयोपरागस्याऽऽत्मप्रतीतावप्रयोजकत्वात् । आत्मनो द्रष्टृत्वाकारोऽहङ्कारस्तत्प्रतीतौ च विषयोपरागः प्रयोजक इति चेत्, किं द्रष्टृत्वं नाम दृश्यावभासकत्वम्, उत दृश्यव्यावृत्तत्वम्, अथवा चिन्मात्रत्वम् ? तत्र प्रथमद्वितीययोर्दृश्यनिरूप्यत्वेनाऽऽगन्तुकस्य द्रष्टृत्वस्याऽऽत्मत्वायोगाद् नाऽहङ्कार आत्मा स्यात् । तृतीये विषयानपेक्षत्वादहङ्कारः सुषुप्तावुल्लिख्येत । अस्त्येवतत्राऽहमुल्लेख इति चेत्, न; तथा सत्युत्थितेन पूर्वदिनाहङ्कारवत् सौषुप्ताहङ्कारोऽपि स्मर्येत । यद्यपि यदनुभूतं तत् स्मर्यत एवेति नाऽस्ति नियमस्तथाप्यत्राप्यात्मनि स्मर्यमाणे चिद्रूपोऽहङ्कारः कथं न स्मर्येत ? सौषुप्ताहङ्कारगोचरस्य नित्यचैतन्या-

---

यदि यह कहा जाय कि सुषुप्ति में विषय का अनुभव न होने से अहङ्कार के रहने पर भी उसकी प्रतीति नहीं होती है ? तो यह कहना युक्त नहीं है, क्योंकि सुषुप्ति में क्या अनुभव नहीं है? या विषय के संसर्ग का अभाव है ? इनमें प्रथम कल्प नहीं हो सकता, क्योंकि अनुभव नित्य है । द्वितीय कल्प भी नहीं हो सकता, क्योंकि विषय का संसर्ग आत्मा की प्रतीति में कारण नहीं है । आत्मा का द्रष्टृत्वरूप आकार ही अहङ्कार (मैं) है, उस रूप की प्रतीति में विषयसम्बन्ध प्रयोजक (कारण) है ? यदि ऐसा कहो, तो क्या द्रष्टृत्व दृश्य का प्रकाशकत्व है ? अथवा दृश्य से व्यावृत्तत्व है ? या चिन्मात्रत्व है । प्रथम और द्वितीय विकल्प में तो द्रष्टृत्व के दृश्य से ही निरूपित होने से आगन्तुक दृष्टृत्व में आत्मत्व नहीं रह सकता अर्थात् इन दोनों विकल्पों में—निरुक्त द्रष्टृत्वरूप अहङ्कार विषय का संसर्ग होने से—अनात्मा ही सिद्ध होता है । तृतीय विकल्प में विषय की अपेक्षा ही नहीं रहती, इससे सुषुप्ति में भी अहम् का उल्लेख प्राप्त हो जाता है । सुषुप्ति में अहम् का उल्लेख है ही, ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि ऐसा होने पर तो सुषुप्ति से जगे हुए पुरुष को जाग्रत्-अवस्था में पूर्व दिन में अनुभूत अहङ्कार के समान सुषुप्ति में अनुभूत अहङ्कार का भी स्मरण होना चाहिए । यद्यपि जो विषय अनुभव में आता है, वह सब स्मरण में भी आता है, यह नियम नहीं है, तथापि प्रकृत में सौषुप्त आत्मा का स्मरण होने पर उसके स्वरूपभूत चिद्रूप अहङ्कारवादी के मत में स्मरण क्यों न हो ? सुषुप्ति अवस्था के अहङ्कार को

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नुभवस्याऽविनाशेन संस्कारानुत्पादादस्मृतिरिति चेत्, तर्हि तथैव पूर्वदिनाऽहङ्कारो न स्मर्येत । अस्मन्मते तु पूर्वदिने जातस्याऽहङ्कृत्यवच्छिन्नचैतन्यस्याऽनित्यत्वेन संस्कारोत्पादे तत्स्मृतिरविरुद्धा ।

नन्वेवमेव सौषुप्ताहङ्कारोऽप्युत्थितेन स्मर्यताम् ? सुखमहमस्वाप्समिति परामर्शदर्शनादिति चेत्, एवं तर्हि अव्यवस्थितत्वादिनं त्वां तार्किकवराक एव निर्भर्त्सयतु । तथा हि—

नाऽत्र सुषुप्तिकालीन आत्मा तत्सुखं वा परामृश्यते, किं तर्ह्युत्थानावसरे प्रतिभासमानमात्मानं पक्षीकृत्य सुखोपलक्षितो दुःखाभावोऽनुमीयते । अहं स्वप्नजागरितान्तराले दुःखरहितः,

---

विषय करनेवाला चैतन्यानुभव नित्य है, उसका विनाश नहीं होता, अतः संस्कार की उत्पत्ति न होने से उसका ( सौषुप्ताहङ्कार का) स्मरण नहीं होता ? यदि ऐसा कहो, तो इसी युक्ति से पूर्वदिन में अनुभूत अहङ्कार का भी स्मरण नहीं होना चाहिये । (वादी के मत में नित्य चैतन्याऽनुभव का विषय अहङ्कार है, उस अनुभव का नाश नहीं होता) अपने मत में तो पूर्व दिन में उत्पन्न हुआ अहङ्कारावच्छिन्न चैतन्य अनित्य है, (इससे उसका विनाश सम्भव है) अतः संस्कार की उत्पत्ति के होने पर उसका (पूर्वदिन में अनुभूत अहङ्कार का) स्मरण होना विरुद्ध नहीं है ।

ऐसी दशा में यदि तुम ऐसा तर्क करो कि सुषुप्ति में अनुभूत अहङ्कार का भी स्मरण होना चाहिए ? क्योंकि 'मैं सुख से सोया' ऐसा सुप्तोत्थित पुरुष का परामर्श देखा ही गया है, तो इस विषय में यही उत्तर है कि इस प्रकार अव्यस्थित वाद कहनेवाले तुमको नैयायिक ही डाँट-डपट देगा, क्योंकि नैयायिक का मत देखो—

'मैं सुख से सोया' इस प्रतीति में सुषुप्तिकाल के अनुभूत आत्मा तथा सुख का स्मरणात्मक उल्लेखित नहीं है, किन्तु जाग जाने पर प्रकाशित होनेवाले आत्मा को पक्ष करके सुखोपलक्षित[१] दुःखाभाव का अनुमान किया जा रहा है । (अनुमान का स्वरूप दिखाते हैं—) मैं स्वप्न और जागरण के मध्यकालीन सुषुप्ति में दुःखरहित था, नियमतः उस काल में अनुभूत दुःखों का स्मरण न होने से,

---

१. अभाव पदार्थ सातिशय नहीं होता, अर्थात् घट का अभाव कम या अधिक नहीं होता है, किन्तु वह एक-सा ही होता है । सुख भाव पदार्थ है, उसमें न्यूनत्व और आधिक्य का सम्भव है, अतः उसके फलस्वरूप अङ्गलाघव आदि में भी तारतम्य (कमी-बेशी) हो सकती है ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नियमेनाऽस्मर्यमाणतदातनदुःखत्वात्, कुम्भवदिति । यद्यपि शाब्दव्यवहार एव लक्षणा प्रसिद्धा, न प्रत्यक्षानुमानादौ, तथाप्यत्र मुख्यसुखासम्भवाद् दुःखाभाव एवाऽभ्युपेयो न तु मुख्यसुखव्यवहारः । न च परामर्शादेव मुख्यसुखं कल्पयितुं शक्यम्, तथा सत्यन्न सुखं पानसुखमिति विषयविशेषनिष्ठतया स्मृतिप्रसङ्गात् । अथ विषयांशे संस्कारानुद्बोधः कल्प्येत, एवमपि सुखमहमस्वाप्सं न किञ्चिदवेदिषमिति चैतन्याभावपरामर्शः सुखानुभवप्रतिकूलत्वाद् दुःखाभावमुपोद्बलयति । सुषुप्तोत्थित-मात्रस्याऽङ्गलाघवप्रसन्नवदनत्वादिकं तत्पूर्वकाले सुखानु-भवमनुमापयेदिति चेत्; न, अनुभवानन्तरक्षणे स्मरणसम्भवेऽनु-मानवैयर्थ्यात् । तारतम्येन दृश्यमानमङ्गलाघवादिकं सातिशयेन स्वापसुखेन विना न स्याद् दुःखाभावस्यैकरूपत्वादिति चेत्, न; प्रतियोगिदुःखजनककरणव्यापारस्योपरमतारतम्याद् अभावेऽपि तत्प्रतीतेः ।

---

घट के समान । यद्यपि शाब्दव्यवहार में ही लक्षणा की प्रसिद्धि है, यानि लक्षणा होती है, प्रत्यक्ष या अनुमान में नहीं होती, तथापि प्रकृत में मुख्य सुख का असम्भव होने से (सुखपद का अर्थ) दुःख का अभाव ही मानना होगा, मुख्य सुख का व्यवहार नहीं माना जा सकता । प्रकृत परामर्श से अर्थात् 'सुख से सोया' इस स्मरण से भी मुख्य सुख का व्यवहार नहीं मान सकते, क्योंकि ऐसा मानने पर अन्नसुख, पानसुख इस प्रकार विषयविशेषविषयक सुख के स्मरण का प्रसङ्ग आ जायेगा । यदि विषयांश के संस्कार का उद्बोध नहीं हुआ माना जाय, तो ऐसा मानने पर भी 'मैं सुख से सोया कुछ भी नहीं जाना' इस प्रकार चैतन्य के अभाव का परामर्श सुखानुभव के प्रतिकूल होने से दुःखाभाव को ही लक्षित करता है । गाढ निद्रा के अनन्तर जागने पर अनुभूयमान शरीर का हलकापन तथा मुख की प्रसन्नता आदि उठने के पूर्वकाल में सुखानुभव के अनुमापक होंगे ? ऐसा भी मानना उचित नहीं है, क्योंकि अनुभव के अनन्तर क्षण में स्मरण का सम्भव होने से अनुमान करना निष्प्रयोजन है । तारतम्य से अनुभूयमान अङ्गलाघव आदि निद्रा में अनुभूत अतिशयविशिष्ट सुख के बिना सम्भव नहीं होगा, कारण कि दुःख का अभाव तो एकरूप होता है ? यदि ऐसा कहो, तो यह भी उचित नहीं है, क्योंकि प्रतियोगी दुःख को उत्पन्न करने वाले साधनों के (इन्द्रियों के) व्यापार के उपरम के तारतम्य से अभाव में भी

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**नन्वास्तां तावत्तार्किकसमयः; सिद्धान्तस्तु कथमिति चेत्, तर्हि सावधानमनस्केन श्रूयताम्—**

**अस्ति स्वप्रकाशसाक्षिचैतन्यस्वरूपभूत आनन्दः सर्वदा भासमानोऽपि जाग्रत्स्वप्नयोस्तीव्रवायुविक्षिप्तप्रदीपप्रभावद् 'अहं मनुष्यः' इत्यादिमिथ्याज्ञानविक्षिप्ततया न स्पष्टमवभासते । सुषुप्तौ तु तदभावाद्विस्पष्टमेवाऽवभासते । आवरणाविद्या तु ब्रह्मतत्त्वाकारमाच्छादयन्त्यपि स्वभासकं साक्षिचैतन्याकारं नावृणोति । नो चेदविद्यैव निःसाक्षिका सती न सिध्येत् । ततश्च सुषुप्तावनुभूत आनन्द आत्मा भावरूपाज्ञानं चेति त्रयमप्युत्थितेन परामृश्यते 'सुखमहमस्वाप्सं न किञ्चिदवेदिषम्' इति ।**

---

उस तारतम्य की[१] प्रतीति हो सकती है ।

यह तो तार्किक मत हुआ, इससे हमें क्या लेना-देना है, अतः इसको रहने दीजिये, आखिर सिद्धान्त[२] क्या है ? यदि ऐसा प्रश्न करो, तो सावधान मन होकर उसका उत्तर भी सुनो—

यद्यपि स्वप्रकाश साक्षिचैतन्य का स्वरूपभूत आनन्द सदैव प्रकाशमान रहता है, तथापि जाग्रत् और स्वप्न अवस्था में, वेगशाली वायु के झकोरों से बिखरती अर्थात् अत्यन्त चञ्चल दीप ज्वाला की कान्ति के तुल्य, 'मैं मनुष्य हूँ' इस मिथ्याज्ञान के द्वारा उड़ाये हुए होने से वह आनन्द स्पष्ट प्रकाशित नहीं होता । सुषुप्ति में तो उसके न होने से स्पष्ट प्रकाशमान रहता है । आवरणस्वरूप अविद्या तो ब्रह्मतत्त्व के स्वरूप को ढकती हुई भी अपने को (अविद्या को) भासित करने वाले साक्षिचैतन्यस्वरूप को आच्छन्न नहीं करती, अन्यथा कोई उसका साक्षी (प्रकाशक) न होने से स्वयं ही सिद्ध नहीं होगी[३] । इससे सुषुप्तिकाल में अनुभव किये गये आनन्द, आत्मा और भावरूप अज्ञान (अविद्या)

---

१. इन्द्रियों के व्यापार में लगे रहने से दुःख हुआ करता है । उनके व्यापार में कमी-वेशी होने से अभाव के प्रतियोगी दुःख में भी तारतम्य होता है, यह भाव है ।

२. सुषुप्ति-अवस्था में (वेदान्तसिद्धान्त में) नित्यानुभवस्वरूप साक्षिचैतन्य का अवभास रहता है, वह नित्य है, उसका विनाश न होने से संस्कार का होना सम्भव नहीं है । इस दशा में 'मैं सुख से सोया' इस परामर्श में 'अहम्' (मैं) इस आकार का परामर्श न होगा, यह प्रश्न का भाव है ।

३. ब्रह्मतत्त्व के स्वरूप के अनवभासन से आवरण फल स्पष्ट ही है । अब आवारक अविद्या की असिद्धि में उक्त फल की असिद्धि हो जायेगी, अतः अविद्या की असिद्धि अभीष्ट नहीं मानी जा सकती ।

CC-0. Siddhanta Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**नन्वेतत् त्रयं सुषुप्तौ नाऽन्तःकरणवृत्तिभिरनुभूयते तासां तत्राऽभावात् । चैतन्येनाऽनुभवे तस्याऽविनाशिनः संस्कारानुत्पादकत्वान्न परामर्शः सिध्येदिति चेत्, मैवम्, अविद्यैवोक्तत्रयग्राहकवृत्तित्रयाकारेण सुषुप्तौ विवर्त्तते । ताभिर्वृत्तिभिरवच्छिन्नाश्चिदाभासा उक्तत्रयमनुभूयोत्थानकाले विनङ्क्ष्यन्ति तत्संस्कारजन्या स्मृतिः किं न स्यात् । अविद्याविशिष्टस्याऽऽत्मनोऽनुभवितृत्वमन्तःकरणविशिष्टस्यैव स्मर्तृत्वमिति वैयधिकरण्यमिति चेत्, न; उत्थानेऽप्यविद्याविशिष्टस्यैव स्मर्तृत्वाङ्गीकारात् । अन्तःकरणं तु**

---

इन तीनों का जागृत पुरुष 'मैं सुख से सोया था, मैंने कुछ नहीं जाना'[१] ऐसा परामर्श (स्मरण) करता है ।

इन तीनों का अनुभव सुषप्ति काल में अन्तःकरण की वृत्तियों से नही हो सकता, क्योंकि उस काल में अन्तःकरण की वृत्तियों का अभाव हैं, चैतन्य (नित्य साक्षी) द्वारा अनुभव मानने पर तो वह नित्य है, उसका विनाश नहीं होता, अतः संस्कार का उत्पादक नहीं हो सकता, तब (संस्कार के बिना) परामर्श (मैं सुख से सोया, कुछ नहीं जाना यह स्मरण) सिद्ध नहीं हो सकता, यह नहीं कह सकते, क्योंकि अविद्या (भावरूप अज्ञान) ही कथित आत्मादि तीनों का ग्रहण करने वाले तीन वृत्तियों के आकार में सुषुप्ति में विवर्तरूप परिणाम को प्राप्त कर लेती है । उन वृत्तियों से अवच्छिन्न चिदाभास (चैतन्यप्रतिबिम्ब) उक्त आत्मादि तीनों का अनुभव करके जागने के समय नष्ट हो जायेंगे, अतः उनके संस्कारों से स्मृति क्यों नहीं होगी ? (सुषुप्ति में) अविद्याविशिष्ट आत्मा अनुभव करता है और (जागरण में) अन्तःकरणविशिष्ट आत्मा स्मरण[२] करता है, ऐसा वैयधिकरण्य दोष होगा ? यदि ऐसा कहो, तो ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि जागने पर भी अविद्याविशिष्ट ही आत्मा स्मरण करता है, ऐसा अङ्गीकार किया गया है, अन्तः-

---

१. मैं, यह आत्मांश है, सुख से, यह आनन्दांश है, कुछ नहीं जाना, यह अज्ञानांश है । जागरण के होते ही अहंकार का तादात्म्याध्यास हो जाता है, अतः 'मैं' इसका परामर्श होता है, वस्तुतः सुषुप्ति में शुद्ध आत्मा के साक्षीस्वरूप का अनुभव ही होता है, इसका स्पष्ट विवेचन अगले मूल में ही हो जायेगा ।

२. स्मरण और अनुभव में सामानाधिकरण्य का नियम है, अन्यथा देवदत्त के अनुभूत का यज्ञदत्त को स्मरण होना चाहिये ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

स्मृतस्याऽर्थस्य शब्दानुविद्धव्यवहारमापादयति । न च सुख-मित्यनेन नाऽवेदिषमित्यनेन च दुःखाभावज्ञानाभावयोरेव परामर्श इति वाच्यम्, तयोः सुषुप्तौ सतोरप्यननुभवात् । तत्प्रतियोगिनोर्दुःख-ज्ञानयोस्तदानीमस्मरणात् ।

कथं तर्हि सौषुप्तयोरननुभूतयोर्दुःखाभावज्ञानाभावयोरवगमः ? अर्थापत्येति ब्रूमः । उक्तरीत्या सौषुप्तमविक्षिप्तं सुखमनुस्मृत्य एतदन्यथानुपपत्त्या तद्विरोधिनो दुःखस्याऽभावः प्रमीयते । तथा परामृष्टभावरूपाज्ञानानुपपत्त्या तद्विरोधिज्ञानस्याऽभावोऽवगम्यते ।

ननु भावरूपाज्ञानं ज्ञानेन न विरुध्यते, जागरणे तयोः सहाव-

---

करण तो स्मृत पदार्थ का शब्दानुविद्ध[१] व्यवहार उत्पन्न करता है । यह भी नहीं कहना चाहिये कि 'सुख से' इससे 'और कुछ नहीं जाना' इससे क्रमशः दुःखा-भाव और ज्ञानाभाव का ही परामर्श होता है, क्योंकि सुषुप्ति में रहने पर भी उनका अनुभव नहीं होता है और उनके प्रतियोगी दुःख और ज्ञान का उस काल में स्मरण भी नहीं होता है[२] ।

तब तो सुषुप्तिकाल में विद्यमान अननुभूत दुःखाभाव और ज्ञानाभाव की प्रतीति कैसे हो सकती है ? हम कहते हैं—अर्थापत्ति प्रमाण से हो सकती है । अर्थापत्ति दिखलाते हैं—उक्त प्रकार से सुषुप्तिकाल में अनुभूत (अहंकार से अनुपहित) स्थिर सुख का स्मरण कर इसकी अन्यथा अनुपपत्ति से (यदि दुःख का लेश भी होता, तो स्थिर सुख का अनुभव नहीं होता, जिसका मैं इस समय स्मरण कर रहा हूँ) उस सुख के विरोधी दुःख के अभाव का ज्ञान किया जाता है । एवं स्मरण किये गये भावरूप अज्ञान की अन्यथा अनुपपत्ति से उसके विरोधी ज्ञान का (वृत्तिज्ञान का) अभाव जाना जाता है ।

भावरूप अज्ञान का ज्ञान के साथ विरोध नहीं है, क्योंकि जाग्रत् अवस्था में उन दोनों का एक साथ रहना देखा गया है, यह कहना भी उचित नहीं है, कारण कि

---

१. स्मरण और अनुभव का कर्ता एक ही अविद्याविलास है, परन्तु जागरण में सविकल्प वृत्ति होती है, अतः उस अवस्था में आत्मा का सविकल्प वृत्ति द्वारा परामर्श करने के लिए अन्तः-करण अहङ्कारतादात्म्यापन्न अहंशब्द का ('मैं' का) अनुवेध—संसर्ग—करा देता है ।

२. प्रतियोगिज्ञानपुरःसर ही अभाव का ज्ञान होता है, सुषुप्ति में विषय के बिना दुःख या ज्ञान तो हो ही नहीं सकता और उस काल में इनका स्मरण भी नहीं है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

स्थानादिति चेत्, न; अज्ञानमात्रस्य प्रपञ्चज्ञानैरविरोधेऽपि विशेषाकारपरिणताज्ञानस्य तद्विरोधित्वात् । घटज्ञानाकारेण हि परिणतमज्ञानं पटादिज्ञानैर्विरुध्यते; अन्यथा घटज्ञानकाल एव पटादिकं सर्वं जगदवभासेत ।

एवं सति सुषुप्तावस्थाकारेण परिणतस्याऽप्यज्ञानस्याऽशेषविशेषज्ञानैः विरोधो भविष्यति । ततो युक्तैवाऽर्थापत्तिः ।

अथ सुषुप्तौ ज्ञानं नाऽऽसीत्, अस्मर्यमाणत्वात्, इत्यनुमीयताम् । किमनयाऽर्थापत्त्येति चेत्, न; मार्गस्थतृणादावस्मर्यमाणेऽनैकान्त्यात् । कथं तर्हि गृहमध्ये प्रातर्गजो नासीदस्मर्यमाणत्वादिति मध्याह्नेऽनुमीयते ? नैवमनुमीयते, किं तर्हि ? गृहावकाशमापूर्य वर्त्तमानं कुसूलादिकं प्रातरनुभूय मध्याह्ने तदनुस्मृत्य

---

अज्ञानमात्र का प्रपञ्चज्ञानों के साथ विरोध न होने पर भी विशेष आकार में परिणत अज्ञान का ज्ञान के साथ विरोध है ही, कारण कि घटज्ञान के आकार में परिणत अज्ञान का पटज्ञान के साथ विरोध होता है, यदि न होता तो घट ज्ञान के काल में ही पट आदि सम्पूर्ण जगत् का ज्ञान हो जाता ।

ऐसा सिद्धान्त मानने पर सुषुप्ति में विशेष अवस्था के आकार में परिणत अज्ञान का सम्पूर्ण विशेष ज्ञानों के साथ विरोध होगा ही । इससे अर्थापत्ति युक्त ही है ।

सुषुप्तिकाल में ज्ञान नहीं था, इस समय स्मरण न होने से, इस प्रकार का अनुमान ही कर लीजिये, इस अर्थापत्ति का प्रयोजन क्या है ? ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि मार्ग में स्थित अस्मर्यमाण तृण आदि में हेतु व्यभिचरित है, क्योंकि उसका भी स्मरण नहीं होता । तब कैसे 'प्रातःकाल घर के आँगन में हाथी नहीं था, उसका स्मरण न होने से, इस प्रकार मध्याह्न में अनुमान किया जाता है ? नहीं, इस प्रकार का यह अनुमान नहीं है, तब क्या है ? सुनिये—प्रातःकाल में घर के सम्पूर्ण स्थान को घेरे हुए कुसूल आदि पदार्थों को देख कर मध्याह्न में उनका स्मरण हुआ, इसके बाद उसकी अन्यथा अनुपपत्ति से (यदि घर में गज होता, तो कुसूल आदि सामग्री से वह घर न घिरा होता, इस प्रकार की अनुपपत्ति से) प्रातः-काल में गज के अभाव का भी निश्चय होता है । इसलिए सुषुप्ति में विद्यमान दुःखा-

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तदन्यथानुपपत्त्या प्रातर्गजाभावोऽपि प्रमीयते । तदेवं सुषुप्तौ दुःखाभावज्ञानाभावौ अर्थापत्तिवेद्यौ भावरूपाज्ञानानन्दात्मानस्तु स्मर्यन्त इति सिद्धान्तस्थितिः ।

नन्वेतावताऽहङ्कारे किमायातम् ?

इदमायातम्—न सुषुप्तावहङ्कारोऽनुभूयते, नाऽप्युत्थितेन परामृश्यत इति ।

का तर्हि सुखमहमिति परामर्शगतस्याऽहमुल्लेखस्य गतिः ? एषा गतिः—सुषुप्तौ विलीनोऽहङ्कारः प्रबोधे पुनरुत्पद्यते, स चोत्पन्नः परामृश्यमानमात्मानं सविकल्पकत्वे स्पष्टव्यवहारायोपलक्षयति, एतदेकप्रयोजनत्वादहङ्कारवृत्तेः । अत एवाऽऽत्मा कदाचिदपि नाऽन्याभिरन्तःकरणवृत्तिभिर्व्यवह्रियते । तदुक्तं नैष्कर्म्यसिद्धौ—

'प्रत्यक्त्वादतिसूक्ष्मत्वादात्मदृष्ट्यनुशीलनात् ।
अतो वृत्तीर्विहायाऽन्या ह्यहंवृत्त्योपलक्ष्यते ॥

---

भाव और ज्ञानाभाव अर्थापत्ति से जाने जाते हैं । भावरूप अज्ञान, आनन्द और आत्मा इन तीनों का स्मरण किया जाता है, इस प्रकार सिद्धान्तमत है ।

प्रश्न—इतने बड़े व्याख्यान से अहङ्कार में क्या आया ?

उत्तर—यही आया कि अहङ्कार का सुषुप्ति में अनुभव नहीं होता है और न जागृत पुरुष ही उसका स्मरण करता है ।

तब कहिये कि 'मैं सुख से सोया' इस परामर्श में 'अहम्' के उल्लेख की क्या गति होगी ? सुनिये यह गति होगी—सुषुप्ति में लीन हुआ अहंकार जागने पर पुनः उत्पन्न होता है और उत्पन्न हुआ अहंकार स्मरण के विषय आत्मा को सविकल्परूप से स्पष्ट व्यवहार के लिए (अहम्—मैं उल्लेख से) उपलक्षित करता है । एकमात्र यही प्रयोजन (आत्मा का स्पष्ट सविकल्प उल्लेख हो सके) अहङ्कारवृत्ति का है, इसीलिए आत्मा का कभी भी (अहमाकार वृत्ति से अतिरिक्त दूसरी अन्तःकरण की वृत्तियों से) व्यवहार नहीं होता है । यह नैष्कर्म्यसिद्धि में कहा गया है—

आत्मा के प्रत्यकस्वरूप होने, अतिसूक्ष्म होने तथा आत्मदृष्टिमात्र द्वारा उसका अनुशीलन होने से अन्य घटपटाद्याकार वृत्तियों को छोड़कर केवल अहमाकारवृत्ति से वह उपलक्षित होता है, (इसमें युक्ति का प्रदर्शन करते हैं— )

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

आत्मभावाविनाभावमथ वा विलयं व्रजेत् ।
न तु पक्षान्तरं यायादतश्चाऽहंधियोच्यते '॥ इति।

ततो जाग्रत्स्वप्नयोरात्मत्वेन प्रतिभासमानोऽप्ययं जडोऽहङ्कारः सुषुप्तावभावान्न स्वयंप्रकाशस्याऽऽत्मनः स्वरूपमिति श्रुतिस्मृतिकुशलैरभ्युपेयमिति । तथा च श्रुतिः 'स एवाधस्तात् स उपरिष्टात्' इत्यादिना भूमाख्यस्य ब्रह्मणः सार्वात्म्यमभिधाय 'अथातोऽहङ्कारादेशः एवाहमेवाधस्तात्' इत्यादिनाऽहङ्कारस्याऽपि सर्वात्मत्वमुक्त्वा अथात आत्मादेश एवात्मैवाऽधस्तात्' इत्यादिनाऽऽत्मानमहङ्काराद्भेदेन निर्दिशति ।

ननु जीवब्रह्मणोः सार्वात्म्यव्यपदेशो यथा एकत्वसिद्ध्यर्थस्तथैवाऽहङ्कारस्याऽऽप्यात्मैकत्वसिद्ध्यर्थो व्यपदेशः स्यात् ।

---

क्योंकि इस अहङ्कार की दो अवस्थाएँ हैं—एक तो आत्मा के साथ व्याप्त रहना और दूसरी विलीन हो जाना[१] । इससे अतिरिक्त तीसरी दशा को यह नहीं पाता, अत एव 'अहम्' बुद्धि से आत्मा का सविकल्प बोध होता है ।

'इसलिए जाग्रत् और स्वप्न अवस्थाओं में आत्मा के स्वरूप से यद्यपि जड़ अहङ्कार प्रतिभासमान है, तथापि सुषुप्ति में उसका अभाव होने से स्वप्रकाश आत्मा का वह स्वरूप नहीं हो सकता है' ऐसा श्रुति और स्मृति आदि शास्त्रों में प्रवीण विद्वान् मानते हैं ।

इसके अनुकूल श्रुति है—वही ब्रह्म नीचे है, वही ऊपर है । इत्यादि वाक्यों द्वारा भूमानामक ब्रह्म के सार्वात्म्य का (सर्वस्वरूपता या सर्वव्यापकता का) प्रतिपादन करके 'इसके अनन्तर अहङ्कारादेश है कि मैं ही नीचे ऊपर सर्वत्र विद्यमान हूँ' इत्यादि वाक्यों से अहङ्कार में भी सर्वात्मभाव कहा गया है, 'तदनन्तर आत्मादेश है कि आत्मा ही नीचे-ऊपर सर्वत्र विद्यमान है' इत्यादि वाक्यों से आत्मा का अहङ्कार से भेद दिखलाया गया है, [अन्यथा भिन्न-भिन्न निर्देश करना व्यर्थ हो जाता । विभिन्न निर्देश की सार्थकता है, ऐसी शङ्का करते हैं—]

जैसे जीव और ब्रह्म का सार्वात्म्यव्यवहार उन दोनों में एकत्व की सिद्धि के लिए माना गया है, वैसे ही आत्मा के साथ एकत्व की सिद्धि के लिए ही अहङ्कार के सार्वात्म्य का व्यपदेश माना जा सकता है, ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि

---

१. अविनाभाव व्याप्ति कहलाती है अर्थात् अहंवृत्ति के उदय में उसके साथ आत्मा की व्याप्ति रहती है अर्थात् आत्मतादात्म्यापन्न हुए विना वह प्रतीत ही नहीं होती । अन्यथा यदि आत्मा के साथ व्याप्ति नहीं है, तो उसका विलय ही हो जाता है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**मैवम्; पूर्वं भेदेन प्रतिपन्नयोर्जीवब्रह्मणोर्युक्त एकत्वसिद्ध्यर्थो व्यपदेशः, द्वयोः सार्वात्म्यायोगात् । अहङ्कारस्य तु पूर्वमेवात्मैकत्वेन प्रतिपन्नस्य पृथगुपदेशो भेदसिद्ध्यर्थ इति गम्यते । न चैवमहङ्कारस्य सार्वात्म्योपदेशो व्यर्थः, ब्रह्मणः परोक्षस्याऽपरोक्षाहङ्कारतादात्म्यकथनार्थत्वात् । तर्हि घट्टकुटीप्रभातन्यायेनाऽहङ्कार एवाऽऽत्मा स्यादिति चेत्, पुनरहङ्कारव्युदासेन ब्रह्मणो मुख्यात्मत्वोपदेशात् । श्रुत्यन्तरे च अहङ्कारश्चाऽहङ्कर्त्तव्यञ्च' इति स्पष्टं विषयेन्द्रियप्रवाहमध्ये पाठात् । स्मृतिश्च 'महाभूतान्यहङ्कारः' इति कार्यप्रपञ्चमध्ये गणयति । इत्यहङ्कारस्यानात्मत्वोपपत्तिः ।**

## सुषुप्तावहङ्कारानवभासोपपत्तिः

**तर्ह्यहङ्कारः किमुपादानः ? किं निमित्तः ? किं स्वरूपः ?**

---

उपदेश से पूर्व भेद से गृहीत जीव और ब्रह्म का एकत्व सिद्ध करने के तादृश व्यपदेश करना सुसङ्गत हो सकता है, क्योंकि दोनों में सार्वात्म्य का योग ही नहीं हो सकता है । परन्तु अहङ्कार का तो उपदेश से पूर्व ही आत्मा के साथ एकत्वग्रह है ही, अतः उसके भेद की सिद्धि के लिए ही पृथक् व्यपदेश है, ऐसा ही तात्पर्य प्रतीत होता है । इस प्रकार अहङ्कार का सार्वात्म्योपदेश व्यर्थ होगा, यह भी नहीं कहना चाहिए, क्योंकि अपरोक्ष अहङ्कार के साथ परोक्ष ब्रह्म के तादात्म्य का बोधन करने से वह सप्रयोजन है । इस प्रकार मानने से तो घट्टकुटीप्रभातन्याय से[१] अहङ्कार ही आत्मा सिद्ध होता है ? नहीं, सिद्ध नहीं होता, क्योंकि फिर अहङ्कार के पृथक्करण[२] से ब्रह्म में ही मुख्य आत्मत्व का उपदेश किया गया है । दूसरी श्रुति में भी 'अहङ्कारश्चाहंकर्तव्यञ्च' (अहङ्कार और अहङ्कर्तव्य) इस प्रकार स्पष्ट ही विषय और इन्द्रियप्रवाह के बीच में अहङ्कार का पाठ आया है । स्मृति भी 'महाभूतान्यहङ्कारः' (महाभूत और अहङ्कार) इत्यादि वाक्यों से अहङ्कार की कार्यप्रपञ्चों में गिनती करती है ।

प्रश्न—अहङ्कार यदि आत्मा से भिन्न है और कार्य है, तो उस अहङ्कार का उपादान (समवायिकारण) क्या है ? निमित्तकारण क्या है ? तथा उसका

---

१. मुझे चुङ्गी न देनी पड़े, इसलिए कोई व्यापारी रात्रि में छिपकर किसी वस्तु को लेकर चला, परन्तु दैवयोग से पुलिस की चौकी पर ही उसको सबेरा हो गया और पकड़ा गया, यही 'घट्टकुटीप्रभातन्याय' कहलाता है ।

२. जैसे सूक्ष्म अरुन्धती तारा को दिखलाने के लिए उसके पास स्थूल तारा को ही पहले अरुन्धती कहते हैं, पीछे उसके पास का मुख्य अरुन्धती सूक्ष्म तारा बतलाया जाता है । एवं परोक्षब्रह्म का उपदेश करने के लिए अपरोक्ष अहङ्कार ही ब्रह्म कहा गया, तदनन्तर मुख्य ब्रह्म का प्रतिपादन करने के लिए उसके पृथक्करण का उपदेश किया गया है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

किं प्रमाणकः ? किं कार्यः ? किमिति सुषुप्तौ नास्तीति चेत्, उच्यते—अहङ्कारस्याऽनाद्यनिर्वचनीयाऽविद्या उपादानम्, अविद्यायाः परमेश्वराधिष्ठितत्वं निमित्तम्, ज्ञानशक्तिक्रियाशक्तिद्वयं स्वरूपम्, कूटस्थचैतन्यं प्रमाणम्, कर्तृत्वभोक्तृत्वादिकं च कार्यम् । सुषुप्तेरन्तःकरणप्रलयरूपत्वान्न तत्र सद्भावः । यद्यपि क्रियाशक्तिरूपः प्राणः सुषुप्तौ वर्तते, तथापि प्राणस्याऽहङ्कारादन्यत्वे तल्लयो न विरुध्यते । अनन्यत्वे च प्राणांशं विहायाऽवशिष्टस्य लयः कल्प्यताम् । दृष्टिसृष्टिसमाश्रयणे तु सुप्तपुरुषं प्रति सर्वलयो मुख्य एव सेत्स्यति ।

यत्तु सांख्या मन्यन्ते—स्वतन्त्रमचेतनं पारमार्थिकं प्रधानमेव महदहङ्कारादिकृत्स्नजगदुपादानम्, न त्वविद्या परमेश्वराधिष्ठितेति, तदसत्; तथा सत्यहङ्कारः तद्गतकर्तृत्वभोक्तृत्वादि च इदन्तयैव भासेत अयं कर्ताऽयं भोक्तेति न त्वात्मन्यध्यस्ततयाऽहं कर्ताऽहं

---

स्वरूप क्या है ? क्या उसमें प्रमाण है ? क्या उसका फल है ? और सुषुप्ति में वह क्यों नहीं रहता है ?

उत्तर—अहङ्कार का उपादानकारण अनादि अनिर्वचनीय अविद्या है, अविद्या का परमेश्वराधिष्ठित होना ही उसका निमित्तकारण है, ज्ञानशक्ति और क्रियाशक्ति ये दो उसके स्वरूप हैं, कूटस्थ चैतन्य उसमें प्रमाण है, कर्तृत्व भोक्तृत्व आदि उसके कार्य हैं । सुषुप्ति अन्तःकरण की प्रलयरूपा ही है, इसलिए सुषुप्ति में अहङ्कार (अन्तःकरण) नहीं रहता । यद्यपि क्रियाशक्तिरूप प्राण सुषुप्ति में रहता है, तथापि प्राण से अहङ्कार यदि भिन्न माना जाय, तो उसका लय विरुद्ध नहीं होता । यदि प्राण अहङ्कार से भिन्न न माना जाय, तो प्राणांश को छोड़कर बाकी अंश के लय की कल्पना करनी चाहिये, अर्थात् अन्तःकरण अंशवाला पदार्थ है, अतः एक अंश रह जाता है, एक का लय होता है । दृष्टिसृष्टिपक्ष मानने में तो सुषुप्त पुरुष के प्रति सबका लय मुख्य लय ही सिद्ध हो जायेगा ।

स्वतन्त्र अचेतन पारमार्थिक प्रधान ही अहङ्कार आदि सम्पूर्ण जगत् का उपादान है, परमेश्वर के सहारे रहनेवाली अविद्या नहीं है, ऐसा सांख्यवादी मानते हैं, परन्तु वह ठीक नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने पर अहङ्कार और उसके कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि धर्म इदन्ता से ही अर्थात् यह कर्ता है—यह भोक्ता है, इस प्रकार से

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

भोक्तेति प्रतिभासः सिध्येत्, अनिर्वचनीयख्यातेः सांख्यैरनङ्गीकारात् ख्यात्यन्तराणां च निरस्तत्वात् ।

यच्च नैयायिका मन्यन्ते—अस्ति किञ्चिदिन्द्रियं मनो नाम अणुपरिमाणं सुखदुःखेच्छाज्ञानादिनिमित्तकारणम् । यद्येतन्न स्यात्तर्ह्यात्मेन्द्रियविषयादिषु समवहितेष्वेव दृश्यमानं ज्ञानकादाचित्कत्वं न सिध्येत् । न त्वेतस्मान्मनसोऽतिरिक्तं मध्यमपरिमाणं सुखदुःखादिपरिणामि अन्तःकरणं नामाऽस्ति, यस्याऽन्तःकरणस्य वृत्तिभेदादहङ्कारो वेदान्तिभिरयःपिण्डदर्पणोदकपात्रसदृशो वर्ण्यते । यथाऽयःपिण्डेन स्वगतो ह्रस्वदीर्घवर्तुलत्वाद्याकारो वह्नौ आरोप्यते दर्पणेन चैकमेव मुखबिम्बप्रतिबिम्बरूपेण विभज्यते,

---

ही भासित होने लगेंगे, आत्मा में अध्यस्तरूप से 'मैं कर्ता हूँ, मैं भोक्ता हूँ' इस प्रकार का प्रतिभास सिद्ध नहीं होगा, क्योंकि अनिर्वचनीयख्याति को सांख्य नहीं मानता है, दूसरी दूसरी ख्यातियों का निराकरण किया ही गया है[१] ।

जो कि नैयायिक मानते हैं—मन एक इन्द्रिय है, वह अणुपरिमाण है और सुख, दुःख, इच्छा और ज्ञान आदि का निमित्तकारण है । वह मन यदि नहीं होता, तो आत्मा, इन्द्रिय (चक्षुरादि बहिरिन्द्रिय) तथा विषयादि के विद्यमान रहते ही ज्ञान का दृश्यमान कभी-कभी उदय होना सिद्ध नहीं होता । (मन के मानने पर तो जब इससे संयोग होता है, तब ज्ञान होता है । जब संयोग नहीं होता, तब ज्ञान भी नहीं होता, इससे ज्ञान का कादाचित्कत्व सिद्ध होता है) इस पूर्वोक्त मन से अतिरिक्त मध्यम परिमाण वाला जिसका सुख, दुःख आदि के स्वरूप में परिणाम हो, ऐसा अन्तःकरणनामक पदार्थ नहीं है, जिस अन्तःकरण की वृत्तियों की विभिन्नता के कारण अहङ्कार का वेदान्ती लोहे के तप्त टुकड़े, दर्पण तथा जलपात्र के सदृश वर्णन करते हैं । (वेदान्तियों के वर्णन प्रकार को दिखाते हैं—) जैसे लोहे का टुकड़ा अपने में वर्तमान ह्रस्वत्व, दीर्घत्व, वर्तुलत्व (छोटाई, लम्बाई और गोलाई) आकार को (अपने में संसृष्ट) आग में समर्पित करता है और दर्पण एक ही मुख में

---

१. तात्पर्य यह है कि उक्त मत में चेतन आत्मा और अचेतन प्रधान का अत्यन्त विवेक रहने से चेतनाऽचेतन का 'अहं भोक्ता' इस प्रकार व्यवहार नहीं बन सकता । इसकी उपपत्ति केवल अनिर्वचनीय ख्याति में ही हो सकती है, जिसको सांख्य मानता ही नहीं, अतः उसके मत के अनुसार अयं भोक्ता ऐसा विवेक प्रतिभास होना ही प्राप्त होगा, जो कि होता नहीं ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

उदकपात्रेण च चन्द्रप्रतिबिम्बे गमनागमनादय आरोप्यन्ते; तथैवाऽहङ्कारेण स्वगतकर्तृत्वादिकमात्मन्यारोप्यते, एक एव चाऽऽत्मा जीवब्रह्मरूपेण विभज्यते, जीवे एव परलोकगमनादय आरोप्यन्ते । न च बुद्धिरेवाऽन्तःकरणमिति वाच्यम्, आत्म-गुणज्ञानव्यतिरेकेण बुद्धेरभावात् तस्मान्नाऽस्ति वेदान्त्यभितमन्तः -करणमिति ।

तदप्यसत्, 'बुद्धेर्गुणेन' इत्यादिश्रुतिष्वनेकशोऽन्तःकरणस्य परिणामिनो ज्ञानक्रियाशक्तिरूपस्य आत्मनि सर्वसंसारापादकस्य मनोबुद्ध्यादिशब्दवाच्यस्य प्रसिद्धत्वात् । नो चेदसङ्गस्याऽऽत्मनः संसारो न सिद्धेयत् । सति त्वन्तःकरणे तेनाऽऽत्मनि मिथ्या-संसार आरोप्यते जपाकुसुमेनेव स्फटिके मिथ्यालौहित्यम् ।

स्फटिके लौहित्यमिथ्यात्वोपपत्तिः

यस्तु लौहित्यमिथ्यात्वं न सहते, स वक्तव्यः, किं स्फटिक-प्रवृत्ता नयनरश्मयः स्फटिकप्रतिस्फालिता जपाकुसुममुपसर्पेयुः ? किं वा कुसुमगतरूपमात्रं स्फाटिके प्रतिबिम्बितं स्फटिकात्मना

---

बिम्बप्रतिबिम्बभाव से भेद उत्पन्न कर देता है एवं जल से भरा पात्र चन्द्रप्रतिबिम्ब में गमन और अगमन आदि का आरोप करता है । वैसे ही अहंकार अपने में रहने वाले कर्तृत्व आदि का आत्मा में आरोप करता है, आत्मा को जीव और ब्रह्मभेद से विभक्त करता है और जीव में परलोक के गमन और अगमन का आरोप करता है । बुद्धि ही अन्तःकरण है, यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि आत्मा के ज्ञानरूप गुण से भिन्न बुद्धि कोई अतिरिक्त वस्तु नहीं है । इसलिए वेदान्तिसम्मत अन्तःकरण नहीं है ।

नैयायिकों का उक्त कथन भी असत् है, क्योंकि 'बुद्धेर्गुणेन' इत्यादि श्रुतियों में अनेक बार ज्ञान-क्रियाशक्तिस्वरूप, परिणामी तथा आत्मा में अखिल संसार का आपादक जो कहा गया है, वह मन, बुद्धि, आदि शब्दों से कहा जाने वाला अन्तःकरण प्रसिद्ध ही है । यदि यह न माना जाय, तो असङ्ग आत्मा का संसार ही सिद्ध नहीं हो सकेगा । अन्तःकरण के रहने पर तो उसके द्वारा आत्मा में मिथ्या संसार आरोपित किया जाता है, जैसे जपाकुसुम के सन्निधान से स्फटिक में मिथ्या (वस्तुतः न रहनेवाला) लौहित्य आरोपित किया जाता है ।

जो (अख्यातिंवादी जपाकुसुम के सन्निधान से प्रतीयमान स्फटिकगत) लौहित्य को मिथ्या नहीं मानता है, उससे पूछना चाहिए कि क्या स्फटिक में पड़ी हुई नयनरश्मियाँ स्फटिक से टकराकर जपाकुसुम पर पड़ती है ? या

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

भाति उत पद्मरागादिमणिप्रभयेव कुसुमप्रभया व्याप्तत्वात् स्फटिको लोहित इवाऽवभासते अथवा तत्र व्याप्नुवती प्रभैव लोहिता भाति आहोस्वित्तया प्रभया स्फटिके नूतनं लौहित्यमुत्पादितम् ? आद्ये, नेत्राभिमुखं कुसुममपि प्रतीयेत । यदि तदवयवदोषबलान्न कुसुमे सम्प्रयोगस्तर्हि लौहित्यमपि न भायात्, संयुक्तसमवायसम्बन्धाभावात् । नद्वितीयः; क्वचिदपि द्रव्यं परित्यज्य रूपमात्रस्य प्रतिबिम्बादर्शनात् । तृतीये तु स्फटिक-लौहित्ययोःसम्बन्धो मिथ्येति त्वयाऽभ्युपगतमेव स्यात्, इव-शब्दप्रयोगात् । चतुर्थे स्फटिकशौक्ल्यमपि प्रतीयाद्, अप्रतीति-कारणाभावात् । न च तया प्रभया विरोधिगुणयुक्तया शौक्ल्य-मपसार्यते, तथा सति नीरूपस्य स्फटिकस्य अचाक्षुषत्व-

---

स्फटिक में प्रतिबिम्बित हुआ फूल का लौहित्य—लालरङ्ग मात्र स्फटिकरूप से प्रतीत होता है ? अथवा पद्मराग आदि मणि की कान्ति के समान पुष्प की प्रभा से (चमक से) व्याप्त होने के कारण स्फटिक रक्त-सा दिखाई देता है ? किं वा उसमें स्फटिक में व्याप्त होती हुई प्रभा ही लाल मालूम पड़ती हैं ? अथवा उस फूल की प्रभा स्फटिक में नया लाल रंग उत्पन्न कर देती है ? इनमें से प्रथम विकल्प के मानने पर जपाफूल की प्रतीति भी प्रसक्त होगी । यदि कहा जाय कि उस जपाकुसुम के अवयवगत दोष के कारण पुष्प के साथ इन्द्रिय का संयोग नहीं है, अतः उसकी प्रतीति नहीं होती है; तो तुल्य युक्ति से लाल रङ्ग की भी प्रतीति नहीं होगी, क्योंकि वहाँ पर संयुक्तसमवाय सन्निकर्ष नहीं है । (द्रव्यगत गुण, कर्म या जाति का प्रत्यक्ष संयुक्तसमवाय सम्बन्ध से ही होता है ।) द्वितीय पक्ष भी नहीं बनता, क्योंकि द्रव्य को छोड़कर कहीं भी रूपमात्र का प्रतिबिम्ब नहीं देखा जाता । तृतीय विकल्प का अङ्गीकार करने पर, तो तुमने स्फटिक और (प्रतीयमान ) लाल रंग का सम्बन्ध मिथ्या है, ऐसा मान ही लिया है; क्योंकि तुमने 'इव' (जैसे) शब्द का प्रयोग किया है । चतुर्थ कल्प में स्फटिकगत श्वेतगुण की भी प्रतीति होनी चाहिए, क्योंकि उसकी प्रतीति के न होने में कोई कारण नहीं है । यदि शङ्का हो कि शुक्ल के विरोधी लाल गुण से युक्त उस फूल की प्रभा से (स्फटिक का ) शुक्ल गुण हटा दिया जाता है ? तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि ऐसा होने पर स्फटिक रूप से रहित हो जायेगा, तब उसका चाक्षुष प्रत्यक्ष ही नहीं होगा । केवल शुक्ल गुण का तिरोधान होता है, ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि स्फटिक में भी

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्रसङ्गात् । नाऽपि शौक्ल्यं प्रतिबद्ध्यते, स्फटिकेऽपि प्रतिबन्ध-प्रसङ्गात् । नहि रूपं विहाय द्रव्यमात्रस्य चाक्षुषत्वं सम्भवति, वायावपि तत्प्रसङ्गात् । पञ्चमेऽपि प्रभा निमित्तकारणं चेत्, तदा प्रभापगमेऽपि स्फटिके लौहित्यमवतिष्ठेत् । उपादानं प्रभेति चेत्, न; मणाविव कुसुमे प्रभाया एवाऽदर्शनात्, पूर्वोक्तदूषणा-नामङ्गीकारवादत्वात् । तदेवं स्फटिके मिथ्यालौहित्यं कुसुम-निमित्तमित्यङ्गीकर्त्तव्यम् । एवमात्मन्यहङ्कारनिमित्तं कर्तृत्वादिक-मारोप्यते ।

ननु किमहङ्कारगतस्यैव कर्तृत्वस्याऽऽत्मन्यारोप उताऽऽत्मनि मिथ्याभूतं कर्तृत्वान्तरमुत्पद्यते ? आद्ये, लोहितदृष्टान्त-वैषम्यं स्यात्; द्वितीये त्वहङ्कारः सत्यकर्ता आत्मा च मिथ्याकर्त्तेति कर्तृद्वयापत्तिः, मैवम्; न तावदाद्यः पक्षो दुष्यति; आत्मनि वस्तुतोऽसदेव कर्तृत्वं भातीत्यस्मिन्नंशे दृष्टान्त उक्तः । न चैवमन्यथाख्यातिः; कर्तृत्वधर्मसहितस्याऽहङ्कार-

---

प्रतिबन्ध आ जायेगा, कारण कि रूप के बिना द्रव्यमात्र के चाक्षुष प्रत्यक्ष का सम्भव नहीं है, (अन्यथा) वायु का भी चाक्षुष प्रत्यक्ष हो जायेगा । पञ्चम कल्प के मानने में भी, यदि पुष्पप्रभा निमित्तकारण है, तो प्रभा के दूर होने पर भी स्फटिक में लाल रङ्ग रह जाना चाहिये । प्रभा उपादान (समवायिकारण) है, ऐसा मानना भी युक्त नहीं है; क्योंकि मणि के समान पुष्प में प्रभा ही नहीं देखी जाती और (यदि हठ करो, तो) पूर्वोक्त (चतुर्थ कल्प में आये हुए) दूषणों का अङ्गीकार करना होगा । इससे निष्कर्ष यह हुआ कि स्फटिक में पुष्पनिमित्तक मिथ्यालौहित्य भासता है । इसी तरह आत्मा में अहङ्कारनिमित्तक कर्तृत्वादि का आरोप किया जाता है ।

शङ्का करते हैं कि क्या अहङ्कार में विद्यमान कर्तृत्वधर्म का ही आत्मा में आरोप किया जाता है ? अथवा आत्मा में मिथ्याभूत (अहङ्कारगत कर्तृत्व से अतिरिक्त कर्तृत्व उत्पन्न होता है ? प्रथम पक्ष मानने में लोहितदृष्टान्त का वैषम्य होगा और द्वितीय पक्ष में तो अहङ्कार सत्य कर्ता और आत्मा मिथ्या कर्ता है, इस प्रकार दो कर्ता मानने पड़ेंगे ? परन्तु यह शङ्का युक्त नहीं है, कारण ? प्रथम कल्प में कोई दूषण नहीं आता, क्योंकि 'आत्मा में वस्तुतः न रहनेवाला ही कर्तृत्व प्रतीत होता है' इस अंश में 'लोहितः स्फटिकः' यह दृष्टान्त दिया गया है और ऐसा मानने से अन्यथाख्यातिपक्ष होगा, यदि ऐसी शङ्का की जाय, तो यह ठीक भी

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

स्याऽऽत्मन्यध्यस्ततया मिथ्यात्वाङ्गीकारात्[१], अन्यथाख्याता-वारोप्यस्य रजतादेः सत्यत्वात् । नाऽपि द्वितीये दोषः; आत्मा-हङ्कारयोरेकतापत्त्या कर्तृद्वयाप्रसक्तेः । ननु नाऽहङ्कारः कर्तृत्वा-द्यनर्थहेतुः; 'भिद्यते हृदयग्रन्थिः' इत्यादौ हृदयग्रन्थेस्तथात्व-श्रवणादिति चेत्, न; अधिष्ठानात्मसहितस्याऽहङ्कारस्यैव सम्भिन्नचिज्जडोभयरूपस्य ग्रन्थित्वोपचारात् ।

अथ मतमहङ्कारादेरध्यस्तत्वे प्रतीतिर्न स्यात्, आत्मा न स्वात्मन्यध्यस्तं प्रत्याययति, अधिष्ठानत्वात्, स्फटिक-वदिति, तन्न; जडत्वस्योपाधित्वात् । आत्मा तु चेतनः । एवमप्यध्यस्तगोचरज्ञानव्यापारशून्यत्वात् फलतो जड इति चेत्, न; अव्यवधानेन[२] चित्संसर्गादेव प्रति-

---

नहीं है, क्योंकि कर्तृत्व-धर्मसहित अहङ्कार के आत्मा में अध्यस्त होने से उसमें मिथ्यात्व माना गया है और अन्यथाख्याति में तो आरोपविषय रजतादि सत्य माना जाता है । द्वितीय पक्ष में भी दोष नहीं है, क्योंकि आत्मा और अहङ्कार इन दोनों की ऐक्यबुद्धि हो जाने से दो कर्ताओं की प्रतीति नहीं होती । कर्तृत्व आदि अनर्थों का कारण अहङ्कार नहीं है, किन्तु 'भिद्यते हृदयग्रन्थिः' (हृदय की गाँठ टूट जाती है) इत्यादि वाक्यों में श्रुत हृदय की ग्रन्थि ही अनर्थ का कारण है ? यदि ऐसी शङ्का हो, तो यह युक्त नहीं है, क्योंकि अधिष्ठानभूत आत्मा के सहित अहङ्कार में ही—परस्परतादात्म्यापन्न चित् और जड़ उभयरूप होने के कारण लक्षणा द्वारा—ग्रन्थिशब्द से व्यवहार किया गया है ।

यदि शङ्का हो कि अहङ्कार आदि को अध्यस्त मानने में उनकी प्रतीति ही नहीं होगी, क्योंकि 'आत्मा अपने में अध्यस्त का प्रकाश नहीं करा सकता, अधिष्ठान होने से; स्फटिक के समान' ऐसा अनुमान उक्त अर्थ का पोषक है, तो यह युक्त नहीं है, कारण कि जड़त्व इसमें उपाधि है; आत्मा तो चेतन है[३] ।

अध्यस्तविषयक ज्ञानरूप व्यापार से सहित होने के कारण आत्मा का जड़ होना फलित हो जाता है, ऐसा कहना भी उचित नहीं है, क्योंकि अव्यवधान से चित्त का

---

१. कर्तृत्वधर्मसहितस्याहङ्कारस्यात्मनि अध्यासः तादृशस्य अनिर्वचनीयस्योत्पत्तिस्तेन नान्यथाख्यातिः । अन्यथाख्यातौ संसर्गमात्रस्य आरोप्यत्वम् ।

२. अव्यवधानेन वृत्तिमनपेक्ष्य साक्षादेव । एवञ्चाहङ्कारस्य साक्षिभास्यत्वमित्यन्ये । अज्ञानमात्रव्यवधानादेवेत्यर्थः ।

३. साध्य का व्यापक होकर और साधन का अव्यापक होना उपाधि का लक्षण है । स्फटिक में जड़त्व भी है और अपने में अध्यस्त जपाकुसुमादि को प्रकाशित न कर सकना भी है, अतः दृष्टान्त में साध्यव्यापकत्व हुआ और आत्मा में अधिष्ठानत्व हेतु तो है, परन्तु जडत्व नहीं है; अतः साधनाव्यापकत्व हुआ । उपाधिस्थल में प्रायः दृष्टान्त से साध्यव्यापकत्व और पक्ष में साधनाव्यापकत्व समझना चाहिए ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

भाससिद्धौ ज्ञानव्यापारस्याऽप्रयोजकत्वात् । तर्ह्यहङ्कारो नेदमंशः स्यात्, ज्ञानक्रियाव्यवधानमन्तरेण भासमानत्वात्, साक्षिस्वरूपवदिति चेत् न; चित्स्वभावे साक्षिणि चित्कर्मत्वस्येदमंशलक्षणस्याऽभावात् । अहङ्कारे तल्लक्षणमनुभवसिद्धम् ।

प्राभाकरादयः पुनः शास्त्ररहस्यमजानन्तो लोकव्यवहारानुसारेण ज्ञानक्रियाकर्मत्वमेवेदमंशलक्षणं मन्यमानास्तद्रहितोऽहङ्कार आत्मेति वृथा मोमुह्यन्ते ।

यद्यप्यहङ्कारोऽपि वृत्तिज्ञानवेद्यः[१], अन्यथा पूर्वदिनाहङ्कारे स्मृत्यसम्भवात्; तथाऽपि तस्य वृत्तिज्ञानस्याऽहङ्कारांशत्वा-

---

सम्बन्ध होने से ही प्रतिभास की सिद्धि होने पर ज्ञानव्यापार साधक नहीं है । तब तो 'अहङ्कार इदम् अंश अर्थात् जड़ नहीं होगा, ज्ञानक्रिया के व्यवधान के बिना ही प्रकाशमान होने से, साक्षिस्वरूप के समान' यह भी शङ्का नहीं हो सकती; क्योंकि चित्स्वभाव साक्षी में चित्कर्मत्वरूप इदमंश के लक्षण का अभाव है और अहङ्कार में उसका लक्षण अनुभवसिद्ध है ।

शास्त्र के रहस्य के अनभिज्ञ प्रभाकर आदि मीमांसक लोकव्यवहार के अनुसार ज्ञानक्रिया का कर्म होना ही इदमंश (अनात्मा) का लक्षण है, ऐसा मानते हुए ज्ञानक्रियाकर्मत्वरूप इदमंश का उक्त लक्षण अहङ्कार में न होने के कारण वह अहङ्कार आत्मा है, इस प्रकार के वृथा भ्रम में पड़े हैं ।

यद्यपि अहङ्कार भी वृत्तिज्ञान से जाना जाता है, अन्यथा पूर्व दिन में अनुभूतं अहङ्कार का स्मरण नहीं हो सकता[२], तथापि उस वृत्तिज्ञान

---

१. अहमाकारवृत्तिज्ञानंवेद्यः । यद्येवं तर्हि कथमव्यवधानेनेति पूर्वमुक्तमिति चेन्न अहङ्कारवृत्तेरहङ्कारस्य चात्यन्ताभेदात् न स्पष्टतया भेदप्रतीतिः । तथा च न शरीरविषयादिवत् स्पष्टं वृत्तिवेद्यत्वम् । अहङ्कारवृतिश्च अहङ्कारस्मृत्यर्थमावश्यकी । अहङ्कारस्य नान्तःकरणवृत्तिर्नाप्यनानवृत्तिरपि तु, केवलसाक्षिभास्यत्वमेवेति मतेऽपि अहङ्कारस्य संस्कारः स्मृतिश्चोपपद्यते । तथा हि— नहि स्वाकारवृत्त्यवच्छिन्नसांक्षिणैव स्वगोचरसंस्काराधानमिति नियमः । तथा सति वृत्तिगोचरवृत्त्यभावात् तद्गोचरसस्काराभावात् तत् स्मृत्यभावप्रसङ्गात् वृत्तिविषयकवृत्त्यङ्गीकारेऽनवस्थापातात् । स्वगोचरस्ववृत्तिस्वीकारे एकत्र विषयविषयिभावविरोधः । तस्माद् वृत्तेरपि केवलसाक्षिभास्यत्वमेव । यद्वृत्त्यवच्छिन्नचैतन्येन यत् प्रकाश्यते तद्वृत्त्या तद्गोचरसंस्काराधानमित्येव नियमः । तथा च घटादिवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्ये घटादिप्रकाशनं यथा तथा घटादिविषयवृत्त्याकारपरिमतस्वावच्छिन्नेनापि साक्षिणा अहङ्कारप्रकाशनम् । अहङ्कारस्य यथा अहङ्काकारावच्छिन्नसाक्षिभास्यत्वम् । तथा घटपटादिविषयकवृत्त्यवच्छिन्नसाक्षिभास्यत्वमप्यस्त्येव । तथा च तेनैव साक्षिणा घटादिविषये संस्काराधानमिवाहङ्कारेऽपि संस्काराधानमिति भावः ।

२. अहङ्कार यदि स्वप्रकाश होता तो नित्य होने से उसका संस्कार न हो सकता और संस्कार के बिना स्मरण नहीं बनता । अहङ्कार को वृत्तिवेद्य मानने में वृत्ति के अनित्य होने से संस्कार का सम्भव है, अतः स्मरण भी उपपन्न होता है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

दत्यन्तभेदाभावाच्छरीरविषयादिवद्वेद्यत्व न स्पष्टम् । सूक्ष्मदर्शिनां तु स्पष्टमिति चेत्, एवमपि वृत्तिवेद्यत्वलक्षणं वृत्तिनिवर्त्यामविद्यां नव्याप्नोति । ततश्चित्कर्मत्वमेवेदमंशलक्षणम् । कुतस्तर्हि लक्षण-साम्ये शरीरविषयादावेव लोकस्येदंव्यवहारो नाऽहङ्कारे; तदन-भिज्ञत्वादिति ब्रूमः । यथा वल्मीकपाषाणवृक्षादिषु मृन्मयत्व-साम्येऽपि विवेकहीना वल्मीकमेव तथा व्यवहरन्ति, न वृक्षादि तद्वत् । अभिज्ञास्तु यथालक्षणं चिदंशमनिदन्तया जडांशं चेदन्तया व्यवहरन्ति । तस्मात् चित्प्रतिबिम्बगर्भितोऽहङ्कार इदम-निदमात्मकत्वेन परीक्षकैर्निरूप्यमाणोऽपि पामरैकीकृत्य अहं-प्रत्ययरूपेणाऽनुभूत इति सिद्धम् ।

## जीवस्याहङ्कारस्थप्रतिबिम्बत्वनिरूपणम्

ननु जीवस्याऽहङ्कारस्थप्रतिबिम्बत्वे दर्पणस्थमुखप्रतिबिम्ब-वद्बिम्बाद्भेदः स्यात् । तत्र हि ग्रीवास्थदर्पणस्थयोरन्योन्याभिमुख-त्वेन भेदोऽनुभूयते । मैवम्, मदीयमिदं मुखमित्यैक्यप्रत्यभिज्ञया

---

के अहङ्कारांश होने के कारण अत्यन्त भेद न होने से शरीर या घट, पट आदि विषयों की तरह (अहङ्कार में) वेद्यत्व की स्पष्ट प्रतीति नहीं होती । सूक्ष्मविचारशील विद्वानों को तो (अहङ्कार में भी वेद्यत्व की) स्पष्ट प्रतीति होती ही है । ऐसा मानो, तो वृत्तिवेद्यत्वरूप इदमंश का लक्षण वृत्ति से निवृत्त होनेवाली अविद्या को व्याप्त नहीं कर सकता । इसलिए इदमंश का चित्कर्मत्व (चिद्भास्यत्वरूप) ही लक्षण करना उचित है, लक्षण की समानता आने पर शरीर तथा घट, पट आदि विषयों में ही इदम् (अनात्मा) व्यवहार होता है, अहङ्कार में ऐसा क्यों नहीं होता है ? उसके रहस्य को न जानने से, यही हम उत्तर देते हैं । जैसे यद्यपि वल्मीक (बाँबी) पत्थर, पेड़ इत्यादि समान रूप से मिट्टी के ही विकार हैं, तथापि विवेकहीन पुरुष वल्मीक में ही वैसा (मिट्टी का ढेर) व्यवहार करते हैं, वृक्षादि में नहीं करते, वैसे ही [अहङ्कार में इदंव्यवहार नहीं करते और अन्यत्र करते हैं] । जानकार विद्वान् तो लक्षण के अनुसार चिदंश में आत्मा और जडांश में इदम् (अनात्मा) व्यवहार करते हैं । इससे चित्—चेतन आत्मा के प्रतिबिम्ब से युक्त अहङ्कार, इदमनिदात्मत्वरूप से (आत्मा और अनात्मा— इन दोनों के सम्पुट रूप से) विवेकशील पुरुषों द्वारा निरूपित होने पर भी पामर-विवेकहीन—पुरुष उसको एक समझकर अहम् (मैं) इस प्रतीति रूप से उसका अनुभव करते हैं, ऐसा सिद्धान्त हुआ ।

शङ्का—यदि जीव अहङ्कारस्थ प्रतिबिम्बरूप माना जाय, तो दर्पणगत मुख प्रतिबिम्ब के तुल्य बिम्ब से भेद होगा; क्योंकि वहाँ पर ग्रीवा के ऊपर रहने वाला मुख और दर्पणगत [प्रतिबिम्बस्वरूप] मुख—इन दोनों में एक दूसरे के सम्मुख होने से भेद का अनुभव किया जाता है ।

उत्तर—उक्त शङ्का उचित नहीं है, क्योंकि 'यह मेरा मुख है' इस प्रकार एकता की प्रत्यभिज्ञा से भेदप्रतीति का बाध होता है । प्रत्यभिज्ञा का

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

भेदानुभवस्य बाधात् । न च प्रत्यभिज्ञैवेतरेण बाध्येति वाच्यम्, सति भेदे प्रतिबिम्बासम्भवात् । किं प्रतिबिम्बो नाम मुख-लाञ्छितमुद्रा उत दर्पणावयवा एव बिम्बसन्निधिवशात् तथा परिणमन्ते । नाऽऽद्यः, दर्पणस्थमुखस्येतरस्मादल्पत्वात् । यत्र तु प्रौढ दर्पणे प्रौढं मुखमुपलभ्यते, तत्रापि तस्य न मुद्रात्वम्, दर्पणमुखयोः संयोगाभावात् । न द्वितीयः; निमित्तकारणस्य बिम्बस्यापायेऽपि तस्याऽवस्थानप्रसङ्गात् । नहि तथाऽवतिष्ठते । तेनैव पुरुषेण दर्पणे तिर्यङ्निरीक्षिते पुरुषान्तरेण सम्यगव-लोकिते वा तन्मुखानुपलम्भात् । न चैवं मन्तव्यं क्वचिन्निमित्ता-पाये कार्यमप्यपैति, हस्तसंयोगजन्यस्य कटप्रसारणस्य हस्त-संयोगापायेऽपायदर्शनादिति । न तत्र निमित्तापायात् कार्यापायः

---

ही भेदप्रतीति से बाध है, ऐसा नहीं कह सकते, कारण कि भेद मानने में प्रतिबिम्ब का सम्भव नहीं है, क्योंकि क्या प्रतिबिम्ब मुख की छापवाली मुहर है ? या दर्पण के अवयव ही बिम्ब के सामने आ जाने पर प्रतिबिम्ब-रूप से परिणत हो जाते हैं ? [जिसके कारण मुख का आकार दीखता है] इनमें से पहला पक्ष नहीं मान सकते, क्योंकि दर्पण में विद्यमान मुख बिम्बभूत मुख से छोटा है । [मुहर ठीक उसी परिमाण की होती है, जितने परिमाण वाले से वह छापी जाय, यदि मुख की छाप प्रतिबिम्ब होती, तो मुख के समान परिमाणवाली ही होती, न्यून या अधिक नहीं होती] जिस बड़े दर्पण में पूर्ण परिमाणवाला मुख दिखाई देता है, उस स्थल में भी वह मुहर या छाप नहीं मानी जा सकती, क्योंकि दर्पण और मुख का संयोग ही नहीं है, [छाप में संयोग अपेक्षित है, सन्निधान-मात्र से मुहर नहीं उतर सकती] दूसरा विकल्प भी युक्त नहीं है, क्योंकि बिम्बभूत निमित्तकारण के हट जाने पर प्रतिबिम्ब की स्थिति का प्रसङ्ग होगा । परन्तु उस दशा में अर्थात् बिम्ब के सामने न रहने पर प्रतिबिम्ब तो वहाँ रहता ही नहीं, क्योंकि वही पुरुष, जिसके कि मुख का प्रतिबिम्ब उस दर्पण में पड़ा था, सामने से मुँह हटाकर यदि फिर तिरछे देखे अथवा दूसरा पुरुष खूब सावधानी से भी देखे, तो भी उस दर्पण में उसका मुख नहीं दिखाई देता है । [इससे सिद्ध हुआ कि वहाँ प्रतिबिम्ब की स्थिति नहीं रहती ।] 'कहीं-कहीं-पर निमित्त कारण का विनाश होने पर कार्य भी नष्ट हो जाता है, जैसे हाथ के बल से उत्पन्न चटाई का फैलाव हाथ के हटा देने से ही नष्ट हो जाता है [और फिर संकुचित

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**किन्तु चिरकालसंवेष्टनाहितेन संस्कारेण संवेष्टनलक्षणविरुद्ध-कार्योत्पादात् । अन्यथा चिरकालप्रसारणेन संवेष्टनसंस्कारे विनाशितेऽपि हस्तापाये प्रसारणमपेयात्, न चैवमपैति । इह तु चिरकालबिम्बसन्निधावपि अन्ते बिम्बापाये प्रतिबिम्बोऽपि गच्छ-त्येवेति न बिम्बः परिणामस्य निमित्तम् । अथ मन्यसे चिर-कालावस्थितोऽपि कमलविकासः सवितृकिरणस्य निमित्तस्याऽ-पायेऽपगच्छतीति । तन्न, तत्रापि प्राथमिकमुकुलत्वे हेतुभिः पार्थिवैराप्यैश्च कमलावयवैः पुनरपि रात्रौ मुकुलत्वे विरुद्धकार्ये जनिते विकासापायात् । अन्यथा तादृगवयवरहिते म्लाने कमलेऽपि**

---

हो जाता है] ऐसा देखा गया है' इस प्रकार की शङ्का (प्रकृत में) नहीं कर सकते, क्योंकि वहाँ पर निमित्तकारण के विनाश से कार्य का विनाश नहीं है, किन्तु चिरकाल के संवेष्टन से प्राप्त संस्कार द्वारा पुनः फैलाव के विरुद्ध संवेष्टनरूप कार्य की उत्पत्ति होती है, जिससे फैलाव का नाश होता है, [निमित्त कारण के विनाश से नहीं होता है] नहीं तो बहुत दिनों तक फैलाए रखने से संवेष्टनसंस्कार के नष्ट हो जाने पर भी हाथ के हटा देने से फैलाव भी हट जाता, परन्तु नहीं हटता । प्रकृत में तो बहुत देर या दिनों या वर्षों तक बिम्ब के सामने रहते हुए भी अन्त में बिम्ब के हट जाने से प्रतिबिम्ब भी चला ही जाता है, इसलिए बिम्ब [तादृश-प्रतिबिम्ब-स्वरूप] परिणाम का निमित्त नहीं है । यदि मानो कि [सूर्य की किरणों के द्वारा उत्पन्न] बहुत काल[१] (दिन भर) तक स्थित कमलपुष्प का विकास सूर्य की किरण रूप निमित्त कारण के हट जाने से हट जाता है (अर्थात् पुष्प के विकास का विनाश हो जाता है), तो यह भी उचित नहीं है, क्योंकि वहाँ पर (कमलपुष्प के विकास के नष्ट होने पर) भी प्राथमिक मुकुलता में अर्थात् कमल के बन्द होने में हेतुभूत पार्थिव तथा जलीय परमाणुओं से बने हुए कमलपुष्प के अवयवों से, फिर भी रात्रि में मुकुलत्वरूप विकास के विरुद्ध कार्य के उत्पन्न होने से ही, विकास का नाश होता है । (निमित्त

---

१. कमल हेमन्त या शिशिर में नहीं विकसित होते, इनका विकास प्रायः वसन्त से प्रारम्भ होता है। उन दिनों में रात्रि छोटी और दिन बड़े होते हैं । अतः विकास अधिक काल स्थायी होने से उसका संस्कार ही दृढ़ कालस्थायी होने से अधिक हो सकता है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

रात्रौ विकासोऽपगच्छेत् । आदर्शे तु मुखाकारपरिणते पुनः केन हेतुना समतलाकारपरिणामः स्यात् । तदवयवानां कारुकर्म-व्यतिरेकेणाऽकिञ्चित्करत्वात् । अत एव बिम्बसन्निधिमात्रेण नादर्शावयवा मुखाकारेण परिणमेरन्; अन्यथा दर्पणद्रव्ये प्रतिमामुखे कर्त्तव्ये सति लौकिका बिम्बमेव सन्निधापयेयुर्न तु कारुमपेक्षेरन् । दर्पणद्रव्यस्यान्याकारपरिणामे कारुकर्मा-पेक्षायामपि प्रतिबिम्बपरिणामे पुनः स्वरूपपरिणामे वा न तदपेक्षेति चेत्, एवमपि न मुखप्रतिबिम्बाकारपरिणामो युक्ति-सहः । चक्षुर्नासिकादिनिम्नोन्नतभावस्य स्पर्शेनाऽनुपलम्भात् । समतलमेव हि पाणिना स्पृश्यते । समतलेन व्यवहितं

---

कारण सूर्य के किरणों के हट जाने से विकास रूप कार्य का नाश नहीं होता) अन्यथा उन (पार्थिव और जलीय) अवयवों से रहित मुरझाये हुए कमल के पुष्प से भी रात्रि में विकास को चला जाना चाहिए । [दार्ष्टान्तिक में विषमता दिखलाते हैं—] दर्पण के मुख के आकार में परिणत हो जाने पर तो फिर किस हेतु से समतलाकार (बिना प्रतिबिम्ब वाला अपना पुराना आकार) प्राप्त होगा ? क्योंकि दर्पण के अवयव कारीगर के व्यापार के बिना अकिञ्चित्कर हैं [अर्थात् दर्पण के अवयवों की चित्रकार की दस्तकारी के बिना अपने आकार बदलने या पुनः प्राप्त करने में सामर्थ्य ही नहीं है] । इसी से बिम्ब के सामने आने से ही दर्पण के अवयवों का स्वयं मुख के आकार में परिणाम नहीं हो सकता । यदि ऐसा हो सकता, तो लोक दर्पण में (शीशे में) मुख की तसवीर खोदने या बनाने के लिए बिम्ब को ही सामने रख देते, वह अपने-आप बन जाती, फिर उसके लिए कारीगर की जरूरत नहीं समझते । यद्यपि दर्पण के दूसरे आकार में बदलने के लिए कारीगर की आवश्यकता है, तथापि प्रतिबिम्बरूप परिणाम के लिए (जो कि शीशे के आकार को बदलता नहीं है१) अथवा पुनः अपने प्रतिबिम्ब रहित स्वरूप में आ जाने के लिए शिल्पी की आवश्यकता नहीं है ? ऐसा यदि कहो, तो भी इस परिस्थिति में मुख के प्रतिबिम्ब के आकार के सदृश दर्पण का परिणाम है, यह मानना युक्तियों से विरुद्ध है, क्योंकि आँख, नाक आदि का नीचा-ऊँचापन छूने से मालूम नहीं पड़ता । हाथ से समतल का ही स्पर्श होता है । [यदि आकार का

---

१. अग्रिम अग्रिम मुकुल पूर्व-पूर्व मुकुलजनित संस्कार से भी उपपन्न हो सकते हैं, परन्तु प्रथम मुकुल का कारण वही मुकुल नहीं हो सकता, अतः उसका कारण जलीय तथा पार्थिव अवयव ही होंगे । इस अभिप्राय से प्रथम पद दिया गया है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मुखमिति चेत्, तर्हि चाक्षुषमपि न स्यात् । तत एतत्सिद्धम्—विमत आदर्शो मुखव्यक्त्यन्तररहितः, तज्जन्मकारणशून्यत्वाद्, यथा विषाणजन्मकारणशून्यं विषाणरहितं शशमस्तकमिति ।

ननु तर्हि शुक्तिरजतवन्मिथ्यात्वापत्तेर्न बिम्बैकत्वसिद्धिः, प्रत्यभिज्ञा तु व्यभिचारिणी, मिथ्यारजतेऽपि मदीयमिदं रजतमिति तद्दर्शनादिति चेत्, विषमो दृष्टान्तः । नेदं रजतमिति हि तत्र रजतस्वरूपबाधया रजताभिज्ञाया भ्रमत्वे तत्प्रत्यभिज्ञाया अपि भ्रमत्वमुचितम् । इह तु न तथा नेदं मुखमिति स्वरूपबाधः, किन्तु नाऽत्र मुखमिति देशसम्बन्धमात्रबाधे

---

तादृश परिणाम हो गया होता, तो छूने से ऊँचा-नीचा जरूर मालूम पड़ता) समतल से मुख ढका हुआ है (इससे छूने में ऊँचा-नीचा मालूम नहीं पड़ता) यदि ऐसा कहा जाय, तो उसका चक्षु से प्रत्यक्ष भी नहीं होगा, इसलिए यह सिद्ध हो गया कि विवादग्रस्त आदर्श दूसरी (बिन्ब से अतिरिक्त) मुखव्यक्ति से शून्य है, क्योंकि उसमें अर्थात् दर्पण में उसका—दूसरे मुख का—जन्म देनेवाला कोई कारण ही नहीं है, जैसे विषाणों को उपजानेवाले कारणों से शून्य खरगोश का विषाण से रहित सिर ।

('प्रतिबिम्ब मिथ्या है' इस प्रतिबिम्बमिथ्यात्ववाद का खण्डन करते हैं—) तब, तो शुक्तिरजत के समान प्रतिबिम्ब में भी मिथ्यात्व की आपत्ति होने से एक बिम्ब की सिद्धि नहीं होगी, यह प्रतिबिम्ब मेरा मुख है, ऐसी प्रत्यभिज्ञा तो व्यभिचरित है, क्योंकि यह शुक्तिरजत मेरा है, इस प्रकार मिथ्यारजतस्थलों में भी वह देखी गई है, अतः प्रत्यभिज्ञा से मिथ्यात्व का अभाव या बिम्ब में एकत्व की सिद्धि नहीं हो सकती, इस प्रकार यदि कहो, तो वह भी युक्त नहीं है, क्योंकि दृष्टान्त विषम है । (दृष्टान्त की विषमता दिखाते हैं—) वहाँ पर अर्थात् भ्रमात्मक शुक्तिरजतस्थल में 'यह रजत नहीं है' इस प्रकार रजत स्वरूप का बाध होने से रजताभिज्ञा का—रजत के प्रथम ज्ञान का—भ्रमत्व सिद्ध होने पर उसकी प्रत्यभिज्ञा को—यह रजत मेरा है, इस द्वितीय ज्ञान को—भ्रम मानना उचित है । (क्योंकि उत्तरकालिक बाध से पूर्वकालिक ज्ञान भ्रम माना जाता है और मूलज्ञान के भ्रमात्मक होने से तन्मूलक प्रत्यभिज्ञा भी सुतरां भ्रम होगी ।) मुखप्रतिबिम्ब स्थल में, तो 'यह रजत नहीं है' इस बाध के सदृश 'यह मुख नहीं है' ऐसा स्वरूपबाध नहीं होता, किन्तु 'यहाँ दर्पण के अन्दर मुख नहीं है' इस प्रकार

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

समुत्पन्ना मदीयमेव मुखमिति प्रत्यभिज्ञा कथं भ्रमः स्यात् । न च स्वमुखावयवानामचाक्षुषत्वात् कथं प्रत्यक्षप्रत्यभिज्ञानमिति वाच्यम्, नासादिकतिपयावयवदर्शनादपि घटादिवदवयविनश्चाक्षुषत्वोपपत्तेः । यः पुनर्दर्पणापगमे प्रतिबिम्बापगमो नाऽसौ स्वरूपबाधः, दर्पणेऽपि तत्प्रसङ्गात् । ननु 'तत्त्वमसि' वाक्येन जीवरूपः प्रतिबिम्बो बाध्यते, यः स्थाणुरसौ पुरुष इतिवद् बाधायां सामानाधिकरण्यात्, संसार्यविनाशे च मोक्षानुपपत्तेः ।

---

देश के सम्बन्धमात्र का निषेध होता है, इससे [प्रतिबिम्ब देखने से] उत्पन्न हुई 'यह मेरा ही मुख है' यह प्रत्यभिज्ञा भ्रम कैसे हो सकती है ? यदि शङ्का हो कि अपने मुखावयव अपनी आँखों से नहीं देखे जाते हैं, अतः अपने को उक्त प्रत्यक्ष प्रत्यभिज्ञा ('मेरा ही यह मुख है' ऐसी चाक्षुष प्रत्यभिज्ञा) कैसे हो सकती है ? यह शङ्का भी नहीं कर सकते, क्योंकि नासा के अग्रभाग आदि कुछ अवयवों के दीख पड़ने पर भी घटादि के समान अवयवी का चाक्षुष प्रत्यक्ष हो सकता है । [तात्पर्य यह है कि चक्षु के साथ विषय का सन्निकर्ष होने से ही चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है । यद्यपि वह सन्निकर्ष गृह, वृक्ष, घट, पट आदि सब स्थलों में एक ओर से (जो अवयव सामने होगा, उससे) ही होता है, दूसरी ओर का सामने के अवयव से आड़ होने या उसके भीतरी अवयवों के बाह्य अवयवों से आच्छन्न होने से किसी प्रकार भी नहीं हो सकता है, तथापि गृह, वृक्ष, घट आदि अवयवी का चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है, 'मैं घटादि के सामने के अवयवों को देख रहा हूँ' इस प्रकार अवयवों का चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं होता । ऐसे ही प्रकृत में भी मुख के नासाग्रादि कतिपय अवयवों के चक्षुःसन्निकर्ष से उत्पन्न प्रत्यक्ष भी अवयवी मुख का ही प्रत्यक्ष कहा जायेगा ।] जो दर्पण के हटा देने पर प्रतिबिम्ब का चला जाना दीख पड़ता है, वह भी स्वरूप बाध नहीं कहा जा सकता, क्योंकि दर्पण में भी उसका प्रसङ्ग हो जायेगा । [जैसे दर्पण के हटा देने से प्रतिबिम्ब नहीं दीखता, परन्तु प्रतिबिम्ब के स्वरूप का बाध मानते ही हैं, वैसे ही दर्पण का न दीखना भी तो समान ही है, इससे दर्पण का भी स्वरूप बाध क्यों न माना जाय ? पुनः प्रतिबिम्ब स्थल में बाध की आशङ्का होती है—] 'तत्त्वमसि' (वह तू है) इत्यादि वाक्यों से जीवरूप प्रतिबिम्ब का स्वरूपबाध है, अर्थात् 'जो स्थाणु है वह पुरुष है' इस

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**मैवम्, सोऽयं देवदत्त इतिवदैक्यपरत्वेनाऽपि सामानाधिकरण्य-सम्भवात् । विरुद्धांशबाधमात्रेण मोक्षोपपत्तेः ।कृत्स्नस्य जीवस्य बाधे मोक्षस्याऽपुरुषार्थत्वात् ।**

**यस्तु मन्यते प्रतिबिम्ब एव नास्ति दर्पणप्रतिस्फालिता नेत्ररश्मयः परावृत्त्य बिम्बमेव दर्पणादविविक्तं गृह्णन्तीति । स्पष्टं प्रत्यङ्मुख**

---

वाक्य के समान, यहाँ पर भी जीव का बाध होने पर सामानाधिकरण्य होता है; क्योंकि संसारी जीव का विनाश न मानने पर मोक्ष की उपपत्ति नहीं हो सकेगी[१] । ऐसा कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि 'सोऽयं देवदत्तः' (वह यह देवदत्त है) इस प्रतीति के समान अभेद के तात्पर्य से भी सामानाधिकरण्य का सम्भव हो सकता है । विरुद्ध अंशमात्र का बाध होने से मोक्ष की संगति हो सकती है । सम्पूर्ण अंश से जीव का बाध होने से मोक्ष की पुरुषार्थता सिद्ध नहीं होगी[२] ।

जो वादी कहते हैं कि प्रतिबिम्ब नाम का कोई पदार्थ ही नहीं है, किन्तु दर्पण से टकराई हुई नेत्र की किरणें लौटकर फिर बिम्ब को ही दर्पण से अविविक्त बिम्ब (मुख) के आकार में ग्रहण करती हैं,

---

१. जैसे 'स्थाणुरयं पुरुषः' इस वाक्य का तात्पर्य होता है कि जिसको आप स्थाणु समझे हुए हैं, वह स्थाणु नहीं है, बल्कि मनुष्य हैं, अतः यह कोई नियम नहीं है कि दो पदों का एक विभक्त्यन्त होना 'नीलो घटः' की भाँति सर्वत्र अभेद का ही बोधन करे । जैसे उपर्युक्त वाक्य में बाध में भी एकविभक्त्यन्त होने से सामानाधिकरण्य देखा गया है, वैसे ही तत् और त्वम् इस वाक्य का भी 'जिसको तू (जीव) समझता है, वह तू नहीं है, किन्तु वह वह (ब्रह्म) है' इस प्रकार 'जीव' के बाध में ही तात्पर्य है— इससे सिद्ध है कि जीवरूप प्रतिबिम्ब बाधित है; यदि प्रतिबिम्बस्वरूप संसारी जीव बाधित न हो और सत्य माना जाय, तो मुक्ति कैसे होगी ? यह तात्पर्य हुआ ।

२. जैसे 'सोऽयं देवदत्तः' इस प्रत्यभिज्ञा में तत्पद का अर्थ परोक्ष देवदत्त है और अयं पद का अर्थ प्रत्यक्ष दिखाई देनेवाला देवदत्त है, इसमें प्रत्यक्ष और परोक्ष अंश विरुद्ध हैं, अतः उनका बाध हो जाता है और शुद्ध देवदत्त भासता है, वैसे ही तत् और त्वम् पद में प्रत्यक्त्व और पराक्त्व विरुद्ध जो अंश हैं, उनका जब बाध होता है, तब शुद्ध चैतन्य में अभेद भासता है, इससे वह जो अपने को पराक् समझता था, उसके उस पराक्त्व अंश का बाध होने पर उसने अपने असली शुद्ध चैतन्य स्वरूप को पाया, इससे उसका मोक्ष पुरुषार्थ बनता है । यदि उसका सर्वात्मना विनाश हो जाता, तो ऐसे पुरुषार्थ से वह कोसों भागता अर्थात् उसको पुरुषार्थ ही नहीं समझता, अतः 'तत्त्वमसि' वाक्य में अभेद ही पर्यवसित होता है । 'स्थाणुः पुरुषः' इस स्थल में तो स्थाणु और पुरुष का अभेद होना सम्भव ही नहीं है, अतः बाध होने पर सामानाधिकरण्य होता है, अभेद में नहीं । प्रकृत में तो काल्पनिक भेद के त्यागने से शुद्ध चैतन्य में अभेद सम्भव है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

खत्वाद्यनुभवेनैवाऽसौ निराकरणीयः । कथं तर्हि मूर्त्तद्रव्यस्य मुखस्यैकस्य विभिन्नदेशद्वये युगपत् कात्स्न्येन वृत्तिः । दर्पणदेश-वृत्तेर्मायाकृतत्वादिति ब्रूमः । नहि मायायामसम्भावनीयं नाम, स्वशिरश्छेदादिकमपि स्वप्ने माया दर्शयति ।

नन्वेवमेव जलमध्येऽधोमुखस्य वृक्षप्रतिबिम्बस्य तीरस्थ-वृक्षेणैक्ये सति तीरस्थो वृक्षोऽधिष्ठानम्, तत्र च मायया जलगतत्व-मधोमुखत्वं चाऽध्यस्तमिति वक्तव्यम् । न चाऽत्राऽध्यासहेतु-रस्ति, अधिष्ठानस्य साकल्येन प्रतीतेः; तत्कथमसावध्यासः ? उच्यते— किमत्र वृक्षावरणा भावादध्यासाभावः किं वा

---

उनका तो प्रतिबिम्ब में प्रत्यङ्मुखत्वादि के अनुभव से ही निराकरण हो जाता है । [यदि दर्पण और मुख का भेद ग्रह नहीं होता, तो बिम्ब के विपरीत दिशा की ओर मुख किये हुए का प्रतिबिम्ब न दिखाई देता । जिस दिशा को बिम्ब है, उसी ओर प्रतिबिम्ब का भी रुख दिखाई देना चाहिए, परन्तु इससे विपरीत दिखाई पड़ता है, अतः प्रतिबिम्ब नहीं है, यह नहीं कह सकते ।] अब शङ्का करते हैं—एक ही मुखरूप मूर्त द्रव्य का भिन्न-भिन्न दो देशों में एक साथ और सर्वात्मना रहना कैसे हो सकता है ? उत्तर देते हैं कि दर्पण देश में बिम्ब का रहना माया से बन सकता है । माया के विषय में कुछ भी असम्भव नहीं कहा जा सकता, क्योंकि माया तो स्वप्न में अपने सिर का छेदन भी दिखा देती है, जिसका जागर में प्रमाण द्वारा कथमपि सम्भव नहीं है ।

[उक्त विवेचन से प्रतिबिम्ब बिम्ब से भिन्न और सत्य सिद्ध हो जाता है, इसको अन्योन्य तादात्म्य रूप अध्यास नहीं कह सकते और अध्यास का कारण अधिष्ठान का अज्ञान भी नहीं है, इस आशय से शङ्का करते हैं—] आपके पूर्वोक्त कथनानुसार मानने पर भी तो जल में नीचे मुँह किये हुए वृक्ष के प्रतिबिम्ब का तीर में विद्यमान वृक्ष के साथ अन्योन्य तादात्म्य होने पर भी तीर में खड़ा हुआ पेड़ अधिष्ठान है और उसमें जलगतत्व—जल के बीच दिखाई देना—और अधोमुखत्व—नीचे की और टहनियों को लटकाये हुए मालूम पड़ना—ये दोनों अंश माया से अध्यस्त—आरोपित हैं, ऐसा ही कहना होगा । परन्तु यहाँ पर तो अध्यास का कारण नहीं है, क्योंकि अधिष्ठानभूत तीरस्थ वृक्ष के सभी पुरोवर्तित्वादि सामान्य और वृक्षत्व तथा तीरगतत्व आदि अंशों की जब प्रत्यक्ष प्रतीति होती है; तब कैसे अध्यास हो सकता है? इस पर उत्तर कहा जाता है कि

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**दोषाभावाद् उतोपादानाभावाद् आहोस्विदध्यासविरोधिनोऽधिष्ठानतत्त्वज्ञानस्य सद्भावात् ? नाऽऽद्यः, चैतन्यावरणस्यैवाऽध्यासोपादानतया जडे पृथगावरणानुपयोगात् । एतेन तृतीयोऽपि निरस्तः ।न द्वितीयः, सोपाधिकभ्रमेषूपाधेरेव दोषत्वात् । न चतुर्थः, निरुपाधिकभ्रमस्यैवाऽधिष्ठानतत्त्वज्ञानविरोधित्वात् ।**

**तर्हि सोपाधिकभ्रमस्य कर्तृत्वादेर्नात्मतत्त्वज्ञानान्निवृत्तिः,**

---

क्या वृक्ष में मायाकृत आवरण नहीं है, इसलिए अध्यास का अभाव कहते हो? या दोष के न होने से? अथवा उपादान के अभाव से? किं वा अध्यास के विरोधी अधिष्ठान के तत्त्वज्ञान के रहने से? इनमें पहला पक्ष तो उचित नहीं है, क्योंकि चैतन्य का आवरण ही अध्यास का उपादान माना गया है, इससे अतिरिक्त जड़ पदार्थ में आवरण मानना, किसी उपयोग का नहीं है । इससे तृतीय पक्ष का भी खण्डन हो ही गया समझना चाहिए [जब जड़ में आवरण माना ही नहीं जाता, तब 'आवरण के न होने से' कहना व्यर्थ ही है, यह भाव हुआ] । द्वितीय विकल्प भी ठीक नहीं है, क्योंकि सोपाधिक भ्रमस्थल में उपाधि ही दोष है । चतुर्थ विकल्प भी उचित नहीं है, क्योंकि निरुपाधिक भ्रमस्थल में ही अधिष्ठान तत्त्व ज्ञान भ्रम का विरोधी माना गया है[१] ।

शङ्का—तब तो सोपाधिक कर्तृत्वादि रूप भ्रम आत्मज्ञान से निवृत्त नहीं होगा, किन्तु अहङ्काररूप उपाधि का विनाश होने से ही निवृत्त होगा ।

---

१. अधिष्ठान के तत्त्वज्ञान से निरुपाधिक भ्रम शुक्तिरजत अथवा रज्जुसर्प आदि अध्यास नहीं होने पाते या ज्ञान से पूर्व हुए भी तो अधिष्ठान का तत्त्व ज्ञान होने पर निवृत्त हो जाते हैं । परन्तु सोपाधिक भ्रम में यह नियम नहीं है, उसमें तो तत्त्वज्ञान और अध्यास दोनों एक काल में रह सकते हैं । जैसे पित्तरोग से दूषित रसनेन्द्रिय पुरुष को मिश्री का नीम जैसे कडुवा लगना या विलक्षण प्रकार से अङ्गुली के द्वारा निपीडित नेत्र से दो चन्द्रमा देखना उक्त मिश्री के तिक्तरसास्वाद तथा द्विचन्द्रदर्शन से 'मिश्री मधुर होती है' या 'चन्द्रमा एक है' इस ज्ञान में कोई बाधा नहीं आती और न मिश्री के माधुर्यज्ञान तथा एक चन्द्रज्ञान से अध्यास में ही कोई बाधा आती है । उसकी निवृत्ति तो केवल उपाधि की निवृत्ति से ही होती है, इससे विषय में भी फलतः आवरण होना अध्यास का कारण माना गया है । प्रकृत में तो वृक्षादि विषय फलतः भी आवृत नहीं हैं, फिर कैसे अध्यास होगा, यह शङ्का भी दूर हो गयी, क्योंकि फलतः आवरण भी विषयज्ञान का प्रतिबन्धक है, जो कि निरुपाधिक भ्रम में ही उपयोगी है । यहाँ पर सोपाधिक भ्रम है, अतः फलतः आवरण की भी आवश्यकता नहीं है । यह भ्रम के अधिष्ठानभूत वृक्षादि के ज्ञान से निवृत्त होने वाला नहीं है, यह तो तभी निवृत्त होगा, जब जलरूप उपाधि का शोषण होगा ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

किन्त्वहङ्कारोपाध्यपगमादितिचेत्, बाढम्; पारमार्थिकदर्पणाद्युपाधेस्तत्कृतभ्रमस्य च ज्ञानादनिवृत्तावप्यज्ञानजन्योपाधेरहङ्कारस्य निरुपाधिकभ्रमरूपस्याऽऽत्मतत्त्वज्ञानान्निवृत्तौ कर्तृत्वादेर्ज्ञानान्निवृत्तिरर्थात् सिध्यति ।

ननु कथं ते तत्त्वज्ञानम् । जीवो नाऽऽत्मतादात्म्यं जानाति, प्रतिबिम्बत्वात्, दर्पणगतप्रतिबिम्बवदिति चेत्, न; अचेतनत्वस्योपाधित्वात् ।

यस्तु लौकायतः शरीरस्यैव चैतन्यं मन्यते तं प्रति दर्पणगतजाड्येन प्रतिबद्धत्वात् प्रतिबिम्बस्याऽचेतनत्वं सुसम्पादम् । चेतनत्वे तु

---

उत्तर—ठीक है, पारमार्थिक दर्पण आदि उपाधि अथवा उस उपाधि से जनित भ्रम की निवृत्ति यद्यपि तत्त्वज्ञान से नहीं होती, तो भी अज्ञानजनित अहङ्कार रूप उपाधि जो कि निरुपाधिक भ्रम है, उसकी जब आत्मतत्त्वज्ञान से निवृत्ति हो जाती है, तब इस अहङ्काररूप उपाधि के निवृत्त हो जाने पर ज्ञान से कर्तृत्वादि निवृत्त हो जाते हैं, यह अर्थात् सिद्ध हो जाता है ।

[यदि जीव प्रतिबिम्ब है, तो जैसे दर्पणगत मुख प्रतिबिम्ब ज्ञानशून्य होता है, वैसे ही जीव भी ज्ञानशून्य होगा, इस अभिप्राय से शङ्का करते हैं—] तुमको तत्त्वज्ञान होगा कैसे? क्योंकि जीव आत्मा के साथ अपना अभेद नहीं जान सकता, कारण कि वह प्रतिबिम्ब है, दर्पण में प्राप्त प्रतिबिम्ब के समान । [जैसे दर्पणस्थ प्रतिबिम्ब बिम्ब के साथ अभेद का ग्रहण नहीं कर सकता, वैसे ही जीव भी प्रतिबिम्बवाद में ब्रह्म के साथ अभेद ग्रहण नहीं करेगा ।] ऐसी शङ्का नहीं हो सकती, क्योंकि उक्त अनुमान में अचेतनत्व उपाधि है । [अर्थात् दर्पणादिगत मुखादि प्रतिबिम्ब अचेतन है, उसका बिम्बभूत ग्रीवास्थ मुखादि अचेतन नहीं है और बिम्बभूत आत्मा तो चेतन है, अतः अहंकारगत प्रतिबिम्बभूत जीव चेतन है ।]

जो लौकायतिक (नास्तिक) शरीर को ही चेतन मानता है, उसके मत में शरीर या ग्रीवास्थ मुख के चेतन होने से उक्त अचेतनत्व उपाधि नहीं बनेगी, ऐसी शङ्का नही करनी चाहिये, क्योंकि उसके मत में दर्पण की जड़ता से चैतन्य के प्रतिबद्ध होने से प्रतिबिम्ब का अचेतन होना सरलता से प्रतिपादित हो सकता है । [जैसे दर्पण की मलिनता से बिम्बगत स्वच्छता रुक जाती है—प्रतिबिम्बित नहीं होती, वैसे ही उपाधि के जडांश से बिम्ब का चैतन्यांश भी प्रतिबिम्बित होने से रुक जाता है, यह भाव है ।] प्रतिबिम्ब को चेतन मानने पर तो बिम्ब की चेष्टा

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**बिम्बचेष्टया विनाऽपि स्वयं चेष्टेत । जीवस्य तु प्रतिबिम्बत्वेऽपि नोपाधिजाड्येन प्रतिबन्ध इत्यनुभवात् सिद्धम् । यद्यपि लोके बिम्बभूतस्यैव देवदत्तस्य भ्रमनिवर्तकतत्त्वज्ञानाश्रयत्वं दृष्टं तथापि न तत्र बिम्बत्वं प्रयोजकम्, किन्तु भ्रमाश्रयत्वम् । जीवश्च भ्रमाश्रयः । अविद्यायाश्चिन्मात्राश्रयत्वेऽपि जीवपक्षपातित्वेन भ्रमोत्पादनात् ।**

**ननु ब्रह्म स्वस्य जीवैक्यं न जानाति चेत्, असर्वज्ञं स्यात्, जानाति**

---

के बिना भी उसमें स्वयं चेष्टा होनी चाहिये, परन्तु बिम्ब में चेष्टा हुए बिना प्रतिबिम्ब में चेष्टा नहीं पायी जाती । जीव का चैतन्य तो प्रतिबिम्ब होने पर भी उपाधिगत जड़ता से नहीं रुकता, यह प्रत्यक्ष अनुभव से सिद्ध है । [क्योंकि सभी प्रतिबिम्बस्वरूप जीव को चेतन मानते हैं ।] यद्यपि लोक में बिम्बभूत देवदत्त ही भ्रमनिवर्तक तत्त्वज्ञान का आश्रय देखा गया है, दर्पणाद्युपाधिगत प्रतिबिम्ब नहीं, तथापि उसमें बिम्ब होना प्रयोजक नहीं है [देवदत्त बिम्बभूत है, एतावता उसको तत्त्वज्ञान होता है, ऐसा कार्यकारणभाव नहीं है, जिससे 'बिम्बभूत आत्मा को ही भ्रम का विरोधी तत्त्वज्ञान होगा' ऐसी शङ्का करने का अवसर आवे], किन्तु भ्रम का आश्रय होना इसमें कारण है । [लोक में यही नियम है कि जिसको भ्रमज्ञान हुआ सम्यक् ज्ञान (तत्त्वज्ञान) से उसके ही भ्रम की निवृत्ति होती है, अर्थात् भ्रमाश्रयगत तत्त्वज्ञान को तद्गत भ्रमनिवर्तकत्व है, इससे भ्रमाश्रयत्व के साथ कार्यकारणभाव है, बिम्बत्व के साथ नहीं । ] और जीव भ्रम का आश्रय है । यद्यपि अविद्या चित् का ही आश्रयण करती है[१], तथापि जीव में ही उसका पक्षपात[२] होने से उसी में भ्रम का उत्पादन करती है ।

यदि शङ्का हो कि ब्रह्म जीव के साथ यदि अपना ऐक्य—अभेद नहीं जानता

---

१. आत्मा ही अविद्या का आश्रय है, इसका विशेषरूप से विवेचन हो चुका है । संक्षेप-शारीरककार भी लिखते हैं:—

'आश्रयत्वविषयत्वभागिनी
निर्विभागचितिरेव केवला' इत्यादि । १।३।१९ ।

२. पक्षपात का निरूपण भी पहले कर चुके हैं । यहाँ पर पक्षपात का अर्थ अतिशयकारित्व है, उपाधि अपने में रखने वाले मालिन्यादि दोषों का प्रतिबिम्ब में ही अर्पण कर सकती है, बिम्ब में नहीं । एवम् अविद्या भी भ्रमाश्रयत्व का अतिशय प्रतिबिम्बस्थानीय जीव में ही करती है, शुद्ध चिद्रूप ब्रह्म में नहीं ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

चेज्जीवगतं भ्रमं स्वगतत्वेन पश्येदिति चेत्, न; स्वमुखतत्प्रतिबिम्बयोरैक्यं जानताऽपि देवदत्तेन स्वमुखं प्रतिबिम्बगताल्पत्वमलिनत्वाद्यदर्शनात् । न च जीवस्य प्रतिबिम्बत्वे मानाभावः, श्रुतिस्मृतिसूत्रेभ्यस्तत्सिद्धेः । 'रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव' इति श्रुतिः । 'एकधा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवत्' इति स्मृतिः । 'अत एव चोपमा सूर्यकादिवत्'[१] इति सूत्रम् ।

न चाऽमूर्त्तस्य ब्रह्मणः प्रतिबिम्बासम्भवः । अमूर्त्तस्याप्याकाशस्य स्वाश्रिताभ्रनक्षत्रादिविशिष्टस्य जले प्रतिबिम्बभावदर्शनात् । जलान्तराकाशोऽभ्रादिप्रतिबिम्बाधार इति चेत्, न; जानुमात्रेऽपि जले दूरविशालाकाशदर्शनात् ।

---

है, तो वह असर्वज्ञ हो जायेगा और यदि जीव के साथ अपना अभेद जानता है, तो जीव के भ्रम को भी अपना ही भ्रम समझने लगेगा ? तो यह शङ्का युक्त नहीं है, क्योंकि अपने मुख को और उसके साथ प्रतिबिम्ब के ऐक्य को जानता हुआ भी देवदत्त अपने मुख में प्रतिबिम्ब गत अल्पत्व और मलिनत्व आदि को नहीं समझता । जीव को प्रतिबिम्ब रूप मानने में कोई प्रमाण ही नहीं है, यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि श्रुति, स्मृति तथा वेदान्तसूत्रों से उसकी सिद्धि होती है । 'रूप रूपं' (वह प्रतिशरीर प्रतिबिम्ब रूप में हो गया) ऐसी श्रुति है, 'एकधा.' (स्वयं एक ही है, तो भी जल में चन्द्रादि की भाँति वह नाना प्रकार का मालूम होता है) ऐसी स्मृति है और 'अत एव चोपमा. (३।२।१८ ब्र. सू.) (आत्मा चैतन्यरूप निर्विशेष है, उपाधिवश ही उसमें विशेष का दर्शन होता है, अतएव उसके नानाभाव में सूर्यक की—जलादिप्रतिबिम्ब की—उपमा दी गयी है) ऐसा सूत्र है ।

यदि शङ्का हो कि अमूर्तभूत ब्रह्मपदार्थ का प्रतिबिम्ब कैसे हो सकता है ? तो यह युक्त नहीं है, क्योंकि अमूर्त आकाश का भी अपने में आश्रित मेघ, तारा आदि के सहित जल में प्रतिबिम्ब देखा जाता है । [यद्यपि मेघ और नक्षत्रों के सहित आकाश जल में नहीं है, तथापि जल में वह इनसे विशिष्ट दीख पड़ता है, अतः बाहर (ऊपर) विद्यमान आकाश का वह प्रतिबिम्ब ही है, इस अभिप्राय को व्यक्त करने के लिए 'स्वाश्रिताभ्रमनक्षत्रादिविशिष्टस्य' यह विशेषण दिया है ।] जल के भीतर विद्यमान आकाश ही भ्रम, नक्षत्र आदि प्रतिबिम्ब का

---

१. ब्र. सू., ३.२.१८ ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

## अवच्छेदवादनिरासः

**जीवो घटाकाशदुपाध्यवच्छिन्नो न प्रतिबिम्ब इति चेत्, न; तथा सति जीवोपाधिमध्ये ब्रह्मणोऽपि सत्त्वे चैतन्य [ कथं ] तत्र द्विगुणं स्यात्, न चैवमाकाशस्य घटे द्वैगुण्यं दृष्टम् । ब्रह्मणः तत्राऽसत्त्वे च सर्वगतत्वसर्वनियन्तृत्वादिहानिः । उभयानुगत-चिदाकारस्यैव सर्वगतत्वसर्वनियन्तृत्वादि न ब्रह्मणीति चेत्, न; 'य आत्मानमन्तरो यमयति' इति श्रुत्या प्रकरणलभ्यस्य ब्रह्मण एव जीवमध्ये नियन्तृत्वेनाऽवस्थानश्रवणात् । अतः सर्वत्र शास्त्रे घटाकाशदृष्टान्तोऽसङ्गत्वसाधको न**

---

अधिकरण है, ऐसी भी शङ्का ठीक नहीं है, क्योंकि जानुपर्यन्त—घुटने प्रमाण वाले—जल में ही अर्थात् थोड़े जल में दूर और बड़ा आकाश दीख पड़ता है । यदि जलाकाश ही तादृश प्रतिबिम्ब युक्त दीख पड़ता, तो कम गहरे जल में जल के परिमाणानुसार ही आकाश भी दीख पड़ता ।

अवच्छेदवादी प्रतिबिम्बवाद का खण्डन करते हैं—जीव को घटाकाश के तुल्य उपाध्यवच्छिन्न ही मानना चाहिये, प्रतिबिम्ब नहीं, यह पक्ष भी उचित नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने पर जीवोपाधि के मध्य में ब्रह्म के भी रहने से उसमें द्विगुण चैतन्य कैसे होगा; क्योंकि अवच्छेदवाद में आकाश का घटरूप उपाधि में द्विगुण होना देखा नहीं गया है । यदि ब्रह्म की जीवावच्छेद उपाधि में सत्ता न मानो, तो ब्रह्म का सर्वव्यापकत्व तथा सकलनियमाकत्व उपपन्न नहीं हो सकेगा [यदि आप घटाकाशदृष्टान्त से जीव को भी अवच्छिन्न मानते हो, तो जैसे घट में अवच्छिन्न आकाश की ही वृत्ति है, उसमें अनवच्छिन्न आकाश की वृत्ति नहीं देखी जाती, वैसे ही दार्ष्टान्तिक में नहीं है, क्योंकि दार्ष्टान्तिक में तो चेतन की दो वृत्तियाँ हैं—एक तो अबच्छिन्न जीव की वृत्ति है और द्वितीय अन्तर्यामी की है, यह द्विगुणित चैतन्य की वृत्ति प्रतिबिम्ब पक्ष में ही बन सकती है, उपाधि में द्विगुणित चैतन्य की वृत्ति के न मानने से ब्रह्म की सर्वान्तर्यामिता से विरोध होगा, अतः अवच्छेदवाद में दार्ष्टान्तिक में वैषम्य आता है] । दोनों में—उपाध्यन्तर्गत अवच्छिन्न जीव और उपाधि के बाहर अवस्थित ब्रह्म में—अनुगत चिदाकारमात्र में ही सर्वगतत्व और सर्वनियन्तृत्व आदि हैं—बाहर अवस्थित ब्रह्म में नहीं, ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि 'य आत्मानमन्तरो.' (जो जीव को अन्तः-प्रविष्ट होकर यमन—शुभाऽशुभ कर्म तथा तत्-तत् फलों में नियमन—करता है) इत्यादि श्रुति से प्रकरण प्राप्त ब्रह्म का जीव में नियन्ता होकर रहना सुना जाता

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**जीवत्वसाधकः । प्रतिबिम्बपक्षेतु द्विगुणीकृत्य वृत्तिर्न दोषाय, जल-मध्ये स्वाभाविकजानुमात्राकाशस्य प्रतिबिम्बितविशालाकाशस्य च वृत्तेः । तस्मादहङ्कारोपाधिकृतो ब्रह्मप्रतिबिम्बो जीवः[१] ।**

**यद्यप्यज्ञानं जीवावच्छेदोपाधिरिति पुरस्तादुक्तम्, तथाऽपि सुषुप्तावज्ञानमात्रावच्छिन्नस्य जीवस्य स्वप्नदशायामीषत्स्पष्ट-व्यवहारायाऽन्तःकरणमुपाधिरिष्यते तथा जागरणे विस्पष्ट-व्यवहाराय स्थूलशरीरमुपाधिः ।**

---

है । इसलिए शास्त्रों में सर्वत्र घटाकाशदृष्टान्त ब्रह्म के असङ्गत्व का—निर्लेपत्व का —ही साधक है, जीवत्व का साधक नहीं है, अर्थात् घटाकाशदृष्टान्त से अवच्छेदवाद की सिद्धि नहीं हो सकती । प्रतिबिम्बपक्ष में तो चैतन्य की द्विगुणित वृत्ति के होने में कोई विरोध नहीं है, क्योंकि जल के अन्दर स्वभावतः रहने वाले घुटने तक के आकाश की और दूसरी जल में प्रतिबिम्बित महाकाश की वृत्ति देखी जाती है । [अतः प्रतिबिम्बपक्ष में द्विगुणित वृत्ति का दृष्टान्त मिलता है, अवच्छेदवाद में नहीं मिलता ।] इसलिए अहङ्काररूप उपाधि द्वारा कृत ब्रह्म का प्रतिबिम्ब ही जीव है ।

यद्यपि पहले अज्ञान ही जीवावच्छेदरूप उपाधि [अर्थात् जिस उपाधि के लगने से ब्रह्म का जीवरूप से भिन्न व्यपदेश होता है, वह उपाधि] माना गया है, तथापि सुषुप्ति में केवल अज्ञान से अवच्छिन्न जीव का स्वप्न अवस्था में कुछ थोड़ा स्पष्ट व्यवहार हो, इसलिए जैसे वहाँ अन्तःकरण को उपाधि मानते हैं, वैसे ही जागर अवस्था में अत्यन्त स्पष्ट व्यवहार के लिए स्थूल शरीर भी उपाधि माना जाता है[२] ।

---

१. अथावच्छेदवादिनो वदन्ति—रूपवत्येव रूपवतः प्रतिबिम्बदर्शनाद् नीरूपचैतन्यस्य प्रतिबिम्बासम्भवात् । जलादौ आलोकप्रतिबिम्बे सम्प्रतिपन्ने आकाशप्रतिबिम्बत्वभ्रमात् । घटाकाशवद् अन्तःकरणावच्छिन्नं चैतन्यं जीवः । तदनच्छिन्नं चैतन्यमीश्वरः ।

तत्र जीवे चैतन्यस्य द्विगुणीकृत्य वृत्तिरपि उपपद्यत एव । ईश्वरस्य व्यापकस्य तत्रापि प्रवेशव्यपदेशः अन्तःकरणावच्छिन्ने चैतन्य एव जीवेश्वरोपाध्योरवास्तवाद् उभयव्यपदेश-सम्भवः । तत्रैवान्तःकरणोपाधिमादाय जीवत्वव्यपदेशः, अज्ञानोपाधिमादाय चेश्वरत्वव्यपदेशः । उभयोरुपाध्योरसत्त्वात् शुद्धमिति व्यपदेशः । किञ्च जीवान्तर्यामिभेदः अविद्याक्षयत्व-तद्विषयत्वाभ्यामन्तःकरणसम्बलितत्वासम्बलितत्वाभ्यां वा उपपाद्यः । प्रतिबिम्बपक्षेऽपि शुद्धस्यापि अन्तःकरणे सत्त्वमवर्जनीयमिति त्रिगुणीकृत्य वृत्तिरुपपादनीया । किञ्च विविधविद्योपास्यभिन्न-भिन्नसगुणब्रह्मसत्त्वमपि तस्मिन् वक्तव्यमिति चतुःपञ्चगुणादि वृत्तिरप्युपपादनीयेति । न च तदुपपादनं शक्यम् । किञ्च अन्तःकरणे तदवच्छिन्नचैतन्यस्यैव न प्रतिबिम्बः, अपि तु बहिरेवावस्थितस्येति अम्बुवदग्रहणाद् न तथात्वमिति सूत्रे (ब्र. ३-२-१९) भाष्यकारेणैवोक्तमिति । प्रतिबिम्बभावस्तु दृष्टान्तत्वेनोपयुज्यते । एतत् सर्वं समन्वयसूत्रान्ते कल्पतरुपरिमले व्याख्यातम् ।

२. चैतन्यमात्रैकरस जिसका श्रुतियाँ 'प्रपञ्चोपशमं शान्तं शिवमद्वैतम्.' इत्यादि प्रकार से वर्णन करती हैं और जो किसी प्रकार भी विकल्प को प्राप्त नहीं होता, वही अज्ञानमात्र उपाधि से सुषुप्ति दशा में आनन्दमय होने से आनन्दभुक् कहलाता है, बहुत कम परन्तु कुछ विकल्प के योग्य हो जाता है, जिसका सुप्तोत्थित पुरुष 'सुखमहमस्वाप्सम्' (मैं सुख से सोया) इस प्रकार परामर्श करता है, यह विकल्प भी परम सूक्ष्म है, क्योंकि इसका कारणीभूत अज्ञानरूप उपाधि

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**न चैवमुपाधिभेदाज्जीवभेदप्रसङ्गः, पूर्वपूर्वोपाध्यवच्छिन्नस्यैवौत्तरोत्तरेणावच्छेदात् ।**

**नन्वयं जीवावच्छेदः किं भ्रमगत उत चैतन्यगतः ? आद्ये सुषुप्तिमूर्च्छादौ स न स्यात् । तत्र भ्रमाभावात् । ततश्चाऽविद्यायास्तत्कार्यमूर्च्छाद्यवस्थानां च जीवपक्षपातित्वं न स्यात् । द्वितीयेऽपि तस्य कार्यत्वे सुषुप्त्यादावभावात् स एव दोषः । अकार्यत्वे चाविद्याधीनत्वं न स्यात् ।**

---

इस प्रकार यह भी नहीं कह सकते कि उपाधिभेद से जीवभेद का प्रसङ्ग हो जायेगा, अर्थात् सुप्ति, स्वप्न और जागर तीनों अवस्थाओं में जीव भिन्न-भिन्न होंगे, क्योंकि पूर्व-पूर्व उपाधि सें अवच्छिन्न का ही उत्तर-उत्तर उपाधि से अवच्छेद हो जाता है । [उपाधि के भेद से उपधेय का वास्तव भेद वहीं पर होता है, जहाँ पर पूर्व-पूर्व उपाधि का संसर्ग उत्तरोत्तर उपाधि में न हो; जैसे एक ही जल पदार्थ गोल थाली में रखने से गोलाकार हो जाता है, चौकोनी थाली में चौकोना हो जाता है, वैसे ही प्रकृत में अज्ञानोपाधिक का ही उत्तरोत्तर उपाधि लगने से' उत्तरोत्तर भिन्न-भिन्न व्यपदेश होता है, इससे जीवभेद होने की आशङ्का नहीं हो सकती, यह भाव है ।]

अब शङ्का होती है कि यह जीवाऽवच्छेद—ब्रह्म का जीवव्यपदेशरूपी भेद—भ्रमगत—भ्रमाधीन—है ? या चैतन्यगत—चैतन्याधीन है ? इनमें पहला पक्ष युक्त नहीं है, क्योंकि सुषुप्ति या मूर्च्छा दशा में जीव का अभाव प्रसक्त हो जायेगा, कारण कि इन अवस्थाओं में भ्रम नहीं रहता है । [यदि भ्रम ही नहीं रहा, तो उसके अधीन होने वाला जीवविभाग भी कैसे रह सकता है ?] द्वितीय पक्ष के मानने में भी उन जीवविभाग को कार्य मानने से सुषुप्ति में उसके न होने से वही पूर्वोक्त दोष होगा । [सुषुप्ति में कार्यमात्र का विनाश हो जाने से सुतरां जीवरूप कार्य भी नहीं रहता, यह भाव है ।] और यदि यह जीवभेद कार्य न माना जाय, तो वह अविद्या के अधीन नहीं होगा ।

---

स्वयं अतिसूक्ष्म है । इस अवस्था का श्रुतियों में 'यत्र सुप्तो न कञ्चन कामं कामयते न कञ्चन स्वप्नं पश्यति तत् सुषुप्तम्' इस प्रकार वर्णन किया गया है । यहाँ पर अज्ञानमात्र में स्वाम्याभिमानी प्राज्ञ कहलाता है । इसके अनन्तर स्वप्नावस्था में पूर्वावस्था से कुछ स्थूल व्यवहार का भागी होने के लिए अज्ञानरूप उपाधि से युक्त ही अतिरिक्त अन्तःकरण रूप उपाधि से युक्त होता है, जिसके कारण अपने अन्तःकरणरूप उपाधि में ही जागर के समान सम्पूर्ण व्यवहार करता है । इस उपाधि का स्वाम्याभिमानी तैजस कहा गया है, इसका श्रुति इस प्रकार वर्णन करती है—'स्वप्नस्थानोऽन्तःप्रज्ञः सप्ताङ्ग एकोनविंशतिमुखः प्रविविक्तभुक्तैजसो द्वितीयः पादः' इति । तदनन्तर बाहर भी प्रकट स्थूल व्यवहार के लिए अज्ञान और अन्तःकरण दोनों उपाधियों से युक्त ही जागर अवस्था में स्थूल देह उपाधि होता है और विश्व संज्ञा को प्राप्त होता है, श्रुति कहती है—'जागरितस्थानो बहिःप्रज्ञः सप्ताङ्ग एकोनविंशतिमुखः स्थूलभुग् वैश्वानरः' इसका स्थूल देह में स्वाभिमान रहता है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**उच्यते—जागरणस्वप्नयोः स्थूलसूक्ष्मशरीरकृतो जीवावच्छेदो भ्रमरूपत्वादविद्याकार्यः । सुषुप्त्यादौ तु चैतन्यगतो जीवावच्छेदोऽनादिरप्यात्माविद्ययोः सम्बन्ध इवाऽविद्याधीनो भविष्यति । यद्यपि सम्बन्ध इवाऽवच्छेदो नाऽविद्याश्रितस्तथाप्यविद्याविशिष्टचैतन्याश्रितत्वादविद्याधीनत्वमविरुद्धम् । यथा दर्पणविशिष्टमुखाश्रितबिम्बप्रतिबिम्बभेदो दर्पणाधीनस्तद्वत्[१] ।**

---

इस शङ्का का समाधान करते हैं—जागरण तथा स्वप्न अवस्थाओं में क्रमशः स्थूल और सूक्ष्म शरीर के द्वारा प्राप्त जीवरूप विभाग भ्रमात्मक होने से अविद्या का कार्य है । सुषुप्ति आदि में यद्यपि चैतन्यगत जीवावच्छेद है और वह अनादि[१] है, तो भी आत्मा और अविद्या के सम्बन्ध के समान अविद्या के अधीन होगा । [यद्यपि अविद्या स्वतन्त्र होकर सम्बन्ध की उपादान नहीं हो सकती, क्योंकि जैसे मृदादि उपादान घटादि से पृथक् स्वतन्त्र रहते नहीं दिखाई देते हैं, वैसे ही अविद्या चित्सम्बन्ध के बिना पृथक् नहीं रहती, तथापि सम्बन्ध का निमित्त अवश्य है । अनुयोगिप्रतियोगिनिष्ठ भेद उनसे ही निरूपित होता है, अतः यह जीवब्रह्म का भेद उनके ही अधीन होना चाहिए । अविद्याश्रय कैसे ? इस आशङ्का का समाधान करते हैं—यद्यपि इत्यादि से ] यद्यपि अविद्या और ब्रह्म के सम्बन्ध की तरह अवच्छेद—जीवब्रह्मविभाग—अविद्याश्रित नहीं है, तथापि अविद्याविशिष्ट चैतन्य के आश्रित होने से अविद्या के अधीन मान लेना भी विरुद्ध नहीं है । [विशिष्टाश्रित धर्म विशेषणाश्रित माना जाता है, यह भाव है । इसी में दृष्टान्त देते हैं—] जैसे दर्पणविशिष्ट मुख के आश्रित—अधीन—बिम्बप्रतिबिम्बभेद दर्पण के अधीन है, वैसे ही यहाँ पर भी समझना चाहिये ।

---

१. यहाँ पर हमारी आदर्श प्रति में निम्नलिखित अधिक पाठ है । पर वह ठीक नहीं जँचता । मूल पुस्तक का पाठ निकाल देना हमें पसन्द नहीं है, इसलिए उसको टिप्पणी में देते हैं—सम्पादक ।

'अनिर्वचनीयसंस्कार उपाधिर्न भ्रान्तिजन्य इति नियमोऽस्ति । तदेवं चैतन्यैकरसोऽनिदंरूपोऽऽप्यात्मा स्वात्मन्यध्यस्तेऽहङ्कारे प्रतिबिम्बितो जीवावच्छेदस्याऽविद्याधीनत्वात्तत्सम्बन्धवदुपपद्यते ।'

अनिर्वचनीय (मिथ्या) संस्कार (सूक्ष्म शरीर का संस्कार) जिसमें है, ऐसी अविद्या जीव की उपाधि है, भ्रान्तिजन्य (स्थूल-सूक्ष्म शरीर) उपाधि नहीं है । ऐसा होने पर यह निष्कर्ष निकला कि चैतन्यैकरूप इदमाकार प्रतीति का अविषय आत्मा का अपने में अध्यस्त अहङ्कार में प्रतिबिम्ब अविद्या सम्बन्ध के समान अनादि है, क्योंकि जीवभेद अविद्या के अधीन है । प्रकृति में भी अविद्याविशिष्ट ब्रह्म के अधीन जीवावच्छेद में (ब्रह्मजीवविभाग में) सम्बन्ध की तरह अविद्यानिमित्तकत्व उपपत्तियुक्त ही है ।

२. 'जीव ईशो विशुद्धा चित् तथा जीवेशयोर्भिदा ।
अविद्याताच्चितोर्योगः षडस्माकमनादयः' ॥
जीव १ ईश २ तथा शुद्ध चैतन्य ३ और जीव-ईश का भेद ४ अविद्या ५ एवम् अविद्या और चैतन्य का सम्बन्ध ६, ये छः पदार्थ हम वेदान्तियों के मत में अनादि हैं, तथापि इनमें चित् को छोड़कर शेष पाँचों को अविद्याधीन और ज्ञाननिवर्त्य मानते हैं ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ननु भवद्भिः प्रतिबिम्बस्याऽवस्तुत्वाभ्युपगमान्न जीवस्य प्रतिबिम्बतेति चेत् ? मैवम्; नहि वयं प्रतिबिम्बस्वरूपभूतस्य मुखस्य चैतन्यस्य वा मिथ्यात्वं ब्रूमः किं तर्हि ? प्रतिबिम्बत्वस्य धर्मस्य तदापादकभेदविपर्यासादेश्च मिथ्यात्वं ब्रूमः । प्रतिबिम्बस्य प्रत्यभिज्ञया तत्त्वमसिवाक्येन च सत्यबिम्बात्मतामवादिष्म । प्रतिबिम्बत्वधर्मस्य मिथ्यात्वेऽपि धर्मो बध्यते मुच्यते चेति न बन्धमोक्षयोरसम्भवो नाऽपि तयोर्ब्रह्मणि बिम्बे प्रसङ्गः ।

नन्वेवमहङ्काराद्युपाधिके बिम्बप्रतिबिम्बभेदाध्यासे सत्यप्यहङ्काराद्यध्यास उपाधिशून्यः कथं सिध्येत् ? रज्जुसर्पवदिति ब्रूमः ।

---

आप प्रतिबिम्ब को अवस्तु मानते हैं, इसलिए जीव प्रतिबिम्ब नहीं माना जा सकता ? यह शङ्का भी ठीक नहीं है, क्योंकि हम (वेदान्ती) प्रतिबिम्ब के स्वरूपभूत मुख या चैतन्य को मिथ्या नहीं कहते हैं, किन्तु प्रतिबिम्बत्व धर्म को और उसके प्रयोजक भेद को (ब्रह्मजीवभेद को या बिम्बप्रतिबिम्बभेद को) अथवा विपर्यास को ही मिथ्या—अवस्तुभूत—कहते हैं । इससे स्वरूपभूत मुख या चेतन का कुछ नहीं बिगड़ता और प्रतिबिम्ब की प्रत्यभिज्ञा से या 'तत्त्वमसि' (वह तू है) इत्यादि श्रुतिवाक्यों से बिम्ब और प्रतिबिम्ब का स्वरूप सत्य कहा गया है । [यहाँ पर शङ्का होती है कि प्रतिबिम्ब का स्वरूप भूत बिम्ब कैसे है ? उसका समाधान करते हैं कि जैसे मुखादि के प्रतिबिम्ब स्थल में उत्पन्न हुई 'यह प्रतिबिम्ब मेरा ही मुख है' इस प्रत्यभिज्ञा से उसकी बिम्ब (सत्यमुख) स्वरूपता सिद्ध होती है, वैसे ही ब्रह्म के जीवादि प्रतिबिम्ब स्थल में ऊपर उक्त श्रुतिवाक्यों से जीवरूप प्रतिबिम्ब की ब्रह्मस्वरूपता सिद्ध होती है । बन्ध और मोक्ष की व्यवस्था करते हैं—] प्रतिबिम्बत्व धर्म के मिथ्या होने पर भी धर्मी को बन्धन होगा और उसी को मोक्ष होगा, धर्मी चेतन तो वस्तुभूत है, इससे बन्ध और मोक्ष का असम्भव दोष भी नहीं आ सकता और बिम्बभूत ब्रह्म में उनका प्रसङ्ग भी नहीं आ सकता ।

इस प्रकार अहङ्कारादि उपाधि के कारण बिम्ब प्रतिबिम्ब भेद रूप अध्यास यद्यपि सिद्ध हुआ, तो भी उपाधि से रहित अहङ्कारादि अध्यास किस प्रकार सिद्ध होगा ? यदि ऐसी शङ्का करो, तो हम कहेंगे कि रज्जु में भ्रमात्मक सर्परूप अध्यास के

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अथ तत्र स्वतन्त्रपदार्थोपाध्यभावेऽपि सर्पसंस्कारमात्रमुपाधिस्तर्हि प्रकृतेऽप्यहङ्कारसंस्कारः कुतो नोपाधिः ? नहि प्रमाणजन्यः संस्कार उपाधिर्न भ्रान्तिजन्य इति नियमोऽस्ति । तदेवं चैतन्यैकरसोऽनिदंरूपोऽप्यात्मा स्वात्मन्यध्यस्तेऽहङ्कारे प्रतिबिम्बतोऽहंव्यवहारयोग्यः सन् अहमित्येतस्मिन् प्रत्ययेऽध्यस्यमानाहङ्कारसम्भिन्नतयाऽवभासमानोऽहंप्रत्ययविषयत्वेनोपचर्यते इति सम्भवत्येव तत्राऽध्यासः ।**

---

समान अहङ्कारादि अध्यास की सिद्धि होगी । यदि कहो कि यद्यपि रज्जुसर्पस्थल में कोई स्वतन्त्र रूप से पदार्थान्तर उपाधि नहीं है, तो भी वहाँ पर सर्पसंस्कारमात्र ही उपाधि है ? फिर प्रकृत में अहङ्कारसंस्कार उपाधि क्यों न मान ली जाय ? क्योंकि 'प्रमाणजन्य संस्कार ही उपाधि हो सकता है, भ्रम से उत्पन्न संस्कार उपाधि नहीं हो सकता', ऐसा कोई नियम नहीं है [जिससे कि चक्षुरादि प्रमाणजन्य सर्पसंस्कार उपाधि माना जाय और भ्रमजन्य[१] अहङ्कारसंस्कार उपाधि न माना जाय ] । इस पूर्व कथित विवेचन के अनुसार चैतन्यैकरस अनिदंरूप आत्मा भी अपने में अध्यस्त अहङ्कार में प्रतिबिम्बित होकर 'अहम्' व्यवहार के योग्य होता हुआ 'अहम्' इस प्रतीति में अध्यस्यमान अहङ्कार के अभेद से प्रतीत होकर 'अहं' प्रतीति का विषय होता है, इस प्रकार उपचार किया जाता है, अतः अहङ्कारादिस्थल में अध्यास की उपपत्ति हो सकती है [पिण्डाण्ड या ब्रह्माण्ड की अव्यक्तावस्था में माया (अविद्या) जो मूल कारण है, वह ब्रह्म में विलीन हो जाती है । ब्रह्म सिसृक्षावश ज्यों ही उस अविद्या के उन्मुख हुआ कि दोनों के अति स्वच्छ पदार्थ होने से उनमें परस्पर प्रतिबिम्बग्राहित्व आ जाता है । अविद्या की सत्ता ब्रह्म साम्मुख्य के बिना है ही नहीं और साम्मुख्य होते ही परस्पर प्रतिबिम्बित होने से दोनों का सम्पुट हो जाता है, यही (ब्रह्मप्रतिबिम्बविशिष्ट अविद्या प्रतिबिम्ब ही) स्वात्मा में अध्यस्त अहङ्कार कहा गया है । सम्पुट के अविद्या में परिवर्तन से ही आध्यासिक अहंप्रतीति बन जाती है, जिससे निरञ्जन आत्मा को भी अहंप्रतीति का विषय होना पड़ता है, यह भाव है] ।

---

१. पूर्व-पूर्व भ्रमजन्य संस्कार उत्तरोत्तर भ्रम का कारण होता है, इश प्रकार अनादिसिद्ध परम्परा से अन्योन्याश्रय या अनवस्था दोष नहीं आता ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

## प्रतिकर्मव्यवस्थोपपत्तिः

**ननु न तावन्निर्विकल्पकतयाऽवभासमाने चैतन्ये सविकल्पकाहङ्कारादध्यासः सम्भवति, तथाविधस्याऽदृष्टचरत्वात् । नाऽपि प्रमातृत्वादिविकल्पविशिष्टतयाऽवभासमाने तत्सम्भवः; प्रमातृत्वादेरहङ्कारपूर्वकत्वात् । न च पूर्वपूर्वाहङ्कारकृतप्रमातृत्वादिसंस्कारेण चैतन्यस्य सविकल्पकत्वम्, प्रमातृप्रमाणादिव्यवहारस्य सर्वेणाऽपि वादिना दुरुपपादत्वात् । तथा हि—**

**वेदान्तिसांख्ययोर्मते किमहङ्कारः प्रमाता उतात्मा ? नाऽऽद्यः, तस्य जडत्वात् । द्वितीयेऽपि प्रमाणाख्यक्रियारूपेण परिणामित्वं प्रमातृत्वम्, तच्चाऽविकारिण्यात्मनि दुःसम्पादम् । अन्तरेणैव प्रमातृत्वं चैतन्येन विषयप्रकाशे तस्य सर्वगतत्वेन सर्वं युगपत् प्रकाशेतेति प्रतिकर्मव्यवस्था न सिध्येत् ।**

---

[लोक में रज्जुसर्पस्थल में 'सर्पः' इत्याकारक सविकल्पक अध्यास है, उसका अधिष्ठान भी रज्जु सविकल्पक ही है एवं सविकल्पक अध्यास सविकल्पक अधिष्ठान में भी देखा गया है, निर्विकल्पक में नहीं ।] आत्मा तो निर्विकल्परूप से भासित होने वाला चैतन्य है, अतः उसमें सविकल्पक अहङ्कार का अध्यास कैसे हो सकेगा, क्योंकि ऐसा कहीं नहीं देखा गया है । प्रमातृत्व आदि[१] धर्म विशिष्ट होकर भासने वाले आत्मा में भी उस अहङ्काराध्यास का सम्भव नहीं है, क्योंकि प्रमातृत्व आदि धर्म भी तो अहङ्कार मूलक ही हैं । [अहङ्काररूप अध्यास के बिना असंग आत्मा में प्रमातृत्व नहीं बन सकता, अतः उत्तरकाल में सिद्ध होने वाला पदार्थ पूर्वकाल में रहने वाले का अधिष्ठान नहीं हो सकता ।] पूर्व-पूर्व अहङ्कारजनित प्रमातृत्व आदि संस्कार से चैतन्य का सविकल्पक होना भी नहीं बन सकता, क्योंकि कोई भी वादी प्रमातृ, प्रमाण आदि व्यवहार की उपपत्ति नहीं कर सकते ।

अनुपपत्ति को दिखलाते हैं—वेदान्त या सांख्यवादियों के मत में क्या प्रमाता अहङ्कार हैं ? अथवा आत्मा ? इसमें पहला पक्ष नहीं माना जा सकता, क्योंकि वह जड़ है । दूसरे पक्ष के मानने पर भी प्रमाणस्वरूप व्यापार के रूप में परिणाम ही प्रामाता कहलाता है और वह परिणाम विकार से शून्य आत्मा में नहीं हो सकता । यदि प्रमातृत्व के बिना (तादृश परिणाम के हुए बिना) ही शुद्ध ही चैतन्य के द्वारा विषय का प्रकाश—अवभास —माना जाय, तो सब वस्तुओं का एक साथ प्रकाश होने लगेगा, क्योंकि वह शुद्ध चैतन्य तो सर्वत्र व्यापक है, इसी अवस्था में प्रतिकर्मव्यवस्था—सर्वदा सबको

---

१. आदि पद से कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि का ग्रहण है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तार्किकादिमतेऽपि किं सर्वगतात्मन्युत्पद्यमानं ज्ञानं यावदात्मसमवायि ? उत शरीरावच्छिन्नात्मप्रदेशसमवायि ? नाऽऽद्यः; नियामकाभावेन युगपत्सर्वावभासप्रसङ्गात् । धर्माधर्मौ नियामकाविति चेत्, न; तयोः सुखदुःखजनकविषयेषु तथात्वेऽपि उपेक्षणीयतृणादिसर्ववस्तुष्वनियामकत्वात् । यस्य ज्ञानस्य यज्जनकं तत्तेन प्रकाश्यमिति नियम इति चेत्, न; चक्षुरादेरपि चक्षुर्जन्यज्ञानवेद्यत्वप्रसङ्गात् । विषयत्वे सति यस्य जनकं वेद्यमिति चेत्, न; विषयत्वस्याऽद्याऽप्यनिरूपणात् । लोकप्रसिद्ध्या तन्निरूपणेऽपि ज्ञानस्य गुणत्वे क्रियात्वे वा न स्वजनकविषय-

---

सब वस्तुओं का एक साथ ज्ञान न होना, प्रत्युत तत्तत्सामग्री के अनुसार प्रतिनियत वस्तु का ज्ञान होना—सिद्ध नहीं हो सकेगी ।

नैयायिक आदि वादियों के मत में भी क्या सर्वव्यापक आत्मा में उत्पन्न होने वाला ज्ञान आत्मा के सब प्रदेश में समवाय से रहता है ? या शरीरावच्छिन्न आत्मप्रदेश में ही समवाय से रहता है ? प्रथम कल्प युक्त नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने में किसी नियामक के न होने से एक साथ सब विषयों का प्रकाश हो जाने का प्रसङ्ग आ जायेगा । धर्म और अधर्म नियामक होंगे, यह कहना भी नहीं हो सकता, क्योंकि उन दोनों के सुख और दुःख देने वाले विषयों के नियामक होने पर भी उपेक्षाविषय—जो सुख या दुख में से किसी के भी उत्पादक नहीं हैं, ऐसे—तृणादि सभी विषयों के प्रति उनका नियामकत्व नहीं बन सकता । जिस ज्ञान का जो जनक है, वह उस ज्ञान से प्रकाशित होता है, यह नियम है, ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि चक्षुरादि इन्द्रियों को उनसे उत्पन्न होने वाले ज्ञान से प्रकाशित होने का प्रसङ्ग हो जायेगा । [तात्पर्य यह है कि चक्षुरादि इन्द्रियाँ प्रत्यक्षवेद्य नहीं होती हैं, किन्तु केवल तत्तत् इन्द्रियजनित ज्ञान द्वारा ही जानी जाती हैं; उक्त नियम के मानने से तो इन्द्रियों में भी स्वजन्यज्ञानप्रकाश्यत्व का प्रसङ्ग होगा ।] विषय होते हुए जो जनक हैं, वे उससे वेद्य हैं, अर्थात् विषयतासम्बन्ध से जिस ज्ञान का जो जनक है, वह उस ज्ञान से वेद्य है, ऐसा भी नहीं मान सकते, क्योंकि अब तक विषयता सम्बन्ध का ही निरूपण नहीं हो पाया है और अनिरूपित पदार्थ विशेषण नहीं बन सकता । यदि लोकप्रसिद्धि से विषयत्व का निरूपण मान भी लिया जाय,

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ग्राहित्वनियमसिद्धिः । प्रदीपगुणस्य प्रकाशस्याऽजनकेऽपि घटे प्रकाशकत्वदर्शनात् । बाणादिक्रियाणां चाऽनुद्दिष्टेऽपि वस्तुनि स्वाश्रयसंयुक्तेऽतिशयहेतुत्वदर्शनात् ।

अथ ज्ञानाश्रयस्याऽत्मनोऽपि निरवयवत्वान्न सर्वसंयोग इति नाऽस्ति युगपत् सर्वावभासप्रसङ्गः ? तर्हि न किञ्चिदपि प्रकाशेत, क्रियारूपस्य गुणस्य वा ज्ञानस्य स्वाश्रयमतिलङ्घ्याऽन्यत्र संसर्गायोगात् । असंसृष्टग्राहित्वे चाऽतिप्रसङ्गात् ।

शरीरावच्छिन्नात्मप्रदेशसमवायिज्ञानमित्यस्मिन् पक्षेऽपि

---

तो भी ज्ञान को गुण या क्रिया मानने पर स्वजनकविषयग्राहित्वरूप नियम[१] की सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि प्रदीप के प्रकाशरूप गुण का अपने को उत्पन्न न करने वाले घट में प्रकाशकत्व देखा गया है । बाण आदि की क्रियाओं का भी अपनी अनुद्दिष्ट [अर्थात् अजनक,जैसे छोड़ने वाला पुरुष बाणक्रिया का जनक है, वैसे ही उद्देश्य जिसको लक्ष्य करके छोड़ा जाता है, वह भी उसका जनक है, अतः अनुद्दिष्ट जो लक्ष्य नहीं है, वह अजनक भी हुआ] स्वाश्रयसंयुक्त वस्तु में अतिशय का — छेदन आदि का—कारण बनना देखा गया हैं [इससे ज्ञान को गुण या क्रिया मानने में व्याप्ति न होने से नियम नहीं बन सकता, यह भाव है] ।

यदि कहो कि ज्ञान के आश्रय आत्मा का भी निरवयव होने से सब वस्तुओं के साथ संयोग नहीं हो सकता, इसलिए एक साथ सब विषयों के प्रकाश का प्रसङ्ग नहीं हो सकता, तो किसी भी वस्तु का प्रकाश नहीं हो सकेगा । [निरवयव आत्मा का तो सबके साथ क्या एक के भी साथ संयोग नहीं होगा] क्योंकि क्रियास्वरूप या गुणरूप ज्ञान का अपने आश्रय आत्मा को छोड़ दूसरे विषयों से संसर्ग—सम्बन्ध—करने का अवसर ही नहीं है । यदि कहें कि यद्यपि संसर्ग नहीं है, तो भी विषय का ग्राहक हो सकता है, तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि अतिप्रसङ्ग होगा ।

[ज्ञान प्रादेशिक आत्मसमवायी है, इस द्वितीय विकल्प का खण्डन करते हैं—] शरीरावच्छिन्न आत्मा में समवाय से ज्ञान उत्पन्न होता है (व्यापक

---

१. 'स्वरूपज्ञानस्य जनको यो विषयस्तस्य ग्राहित्वं तद्रूपो यो नियमस्तस्य सिद्धिः' ऐसा समास है । ज्ञान का जनक जो घट पटादि विषय है, उसका ही ज्ञान प्रकाश करता है, ऐसा नियम है । उसकी सिद्धि, यह पदार्थ हुआ ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**प्रदेशस्य स्वाभाविकत्वे सावयवत्वमात्मनः प्रसज्येत । औपाधिकत्वेऽपि ज्ञानं तत्प्रदेशसंयुक्तग्राहि चेत्, तदा देहाद्बाह्यो घटादिर्न भासेत । बाह्यात्मप्रदेशसंयुक्तग्राहित्वे बाह्यं सर्वमप्यवभासेत ।**

**ननु सम्बन्धरहितेऽपि वस्तुनि व्यवस्थयैव ज्ञानक्रियाऽतिशयं जनयिष्यति । यथाऽभिचारक्रियया सहस्रयोजनव्यवहितोऽप्युद्दिष्ट एव पुरुषो मार्यते तद्वत् । तन्न, तत्राऽपि हन्तृ-हन्यमानपुरुषद्वयसंयुक्तस्य देवतात्मन ईश्वरस्य वा कृत्यादेर्वा नियामकस्याऽनुमेयत्वात् । विमतमभिचारकर्म स्वसम्बन्धिन्यतिशयजनकम्, क्रियात्वात्, बाणादिक्रियावत् ।**

---

आत्मा में नहीं, बल्कि प्रादेशिक आत्मा में समवाय से ज्ञान उत्पन्न होता है) इस पक्ष में भी प्रदेश को स्वाभाविक मानने पर आत्मा को सावयव मानना पड़ेगा । औपाधिक—आगन्तुक—मानने पर भी यदि ज्ञान तत्-तत् प्रदेश से संसर्ग रखने वाली वस्तु का ही ग्राहक है, ऐसा मानो तो शरीर से बाहर रहने वाले घट आदि विषयों का प्रकाश नहीं होना चाहिए और यदि बाहर तथा आत्मा के प्रदेश से—शरीर से—संयुक्त दोनों ही विषयों का ग्राहक माना जाय, तो बाहर के सभी विषयों का प्रकाश होने लगेगा ।

ज्ञानक्रिया सम्बन्धरहित विषय में भी व्यवस्था-नियम-से ही अतिशय-प्रकाश— को उत्पन्न करेगी, जैसे अभिचारक्रिया से (मारण कर्म से) हजार योजन दूर के व्यवधान में बैठा हुआ भी उद्दिष्ट ही (जिसको उद्देश्य करके आभिचारिक प्रयोग किया जाता है) पुरुष मारा जाता है, वैसे ही (ज्ञानक्रिया भी उद्दिष्ट का ही प्रकाश करती है) यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि उस (आभिचारिक कर्म) में भी मारने और मारे जाने वाले दोनों पुरुषों से संसर्ग रखने वाला देवता स्वरूप[१], आत्मा अथवा[२] ईश्वर अथवा कृत्यादि[३] को ही नियामक मानना अनुमान से सिद्ध होता है । अनुमानप्रयोग दिखलाते हैं—विमत अभिचार कर्म अपने सम्बन्धी (उद्दिष्ट) में अतिशय का जनक है, क्रिया होने से, बाणादि की क्रिया के समान । [बाणादिक्रिया का अपने

---

१. अभिचारकर्मकर्ता और शत्रु दोनों से देवतात्मा संयुक्त है ।
२. अभिचारकर्ता से आराधित ईश्वर ही संयोजक है ।
३. अभिचारकर्म से उत्पन्न हुई कृत्या अथवा अदृष्ट नियामक होगा ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**तर्ह्येवमस्तु ज्ञानाधारेणाऽऽत्मना मनः संयुज्यते, मनसा चेन्द्रियम्, तेन च विषयः, सा चेयं संयोगपरम्परा नियामिकेति । तदप्यसत्, तस्याः परम्पराया ज्ञानात्पूर्वं ज्ञानोत्पादन एवोपक्षयात् । ज्ञानादुपर्यपि संयोगपरम्परया विषयावभासे विषयसंयुक्ततत्संयुक्तादिरूपेणाऽवस्थितं सर्वं जगदवभासेत । एवमणुपरिमाणदेहपरिमाणात्मपक्षयोरपि दोषा ऊहनीयाः । तस्मान्न सर्ववादिनां प्रमाणादिव्यवहारसम्भवः ।**

**अत्रोच्यते—सत्यमेवमन्यत्र, वेदान्तिमते तु कथंञ्चित्सम्भवति ।**

---

आश्रय बाण से संयुक्त पुरुष आदि में अतिशय—छेदनादि करना—देखा गया है । इस दृष्टान्त से अदृष्ट अभिचारक्रिया का आश्रय और शत्रु दोनों से संयुक्त देवतात्मा आदि की सिद्धि होती है, यह भाव है ।]

तब ऐसा मानिये कि ज्ञान के आधार आत्मा से मन का संयोग होता है, मन से इन्द्रिय का और इन्द्रिय का विषय से, इस रीति से यह संयोगपरम्परा ही नियम—व्यवस्था—करने वाली होगी । यह कहना भी अयुक्त है, क्योंकि वह (आप से प्रदर्शित) परम्परा ज्ञान से पहले ज्ञान की उत्पत्ति में ही चरितार्थ है । ज्ञान के अनन्तर भी संयोगपरम्परा से विषय का प्रकाश मानने पर तो विषय-संयुक्त या विषयसंयुक्तरूप से वर्तमान सकल जगत् का प्रकाश होने लगेगा । [संयोगपरम्परा तो किसी-न-किसी रीति से सकल जगत् के साथ हो ही जाती है, अतः ज्ञानोत्पत्ति के अनन्तर भी उक्त परम्परा से ज्ञान मानने पर सकल पदार्थों का ज्ञान होने लगेगा ।] इस रीति से आत्मा को अणुपरिमाण या देहपरिमाण मानने में भी दोषों का उद्भावन करना चाहिये । [अर्थात् पूर्वोक्त रीति के अनुसार आत्मा को सर्वगत मानने पर भी विषय के साथ ज्ञान की (प्रकाश की) जैसे व्यवस्था नहीं बन सकती, वैसे ही आत्मा को अणुपरिमाण मानने पर अत्यल्प का ही ज्ञान होने पायेगा और देहपरिणाम मानने पर देह से बाहर दूर की वस्तु के साथ संयोग सम्बन्ध न होने से वह भासित नहीं होगा ।] इससे भी वादियों के मत में प्रमाण आदि व्यवहार सम्भव नहीं है, इस प्रकार वैतण्डिक का सिद्धान्त स्थिर हुआ ।

[वेदान्ती वैतण्डिक को उत्तर देते हैं—] उक्त पूर्वपक्ष पर कहा जाता है—ठीक है, अन्य मतों में प्रमाण आदि व्यवहार नहीं बन सकता, परन्तु वेदान्तियों के

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तथा हि—सर्वगतं चिदात्मानमावृत्य स्थिता भावरूपाऽविद्या विविधजगदाकारेण विवर्त्तते । तत्र शरीरमध्ये स्थितोऽन्तः-करणाख्योऽविद्याविवर्त्तो धर्माधर्मप्रेरितो नेत्रादिद्वारा निर्गत्य यथोचितं घटादिविषयान् व्याप्य तत्तदाकारो भवति । यथा लोके पूर्णतटाकस्थमुदकं सेतुगतच्छिद्रान्निर्गत्य कुल्याप्रवाह-रूपेण केदारान् प्रविश्य चतुष्कोणत्वेन त्रिकोणत्वेन वर्त्तुलत्वेन वा तत्तत्केदारानुसारि अवतिष्ठते तद्वत् । नह्युदक-वदन्तःकरणं परिस्यन्दते, येनातिदूरवर्त्तिचन्द्रनक्षत्रध्रुवादि-प्राप्तिर्झटिति न सिध्येत् । किं तर्हि सूर्यरश्मिवत्तैजसत्वाद्दीर्घ-प्रभाकारेण परिणमते । अत एव रश्मिवत् सहसा सङ्कोचोऽ-प्युपपन्नः । उपपन्नश्चाऽन्तःकरणस्य क्षीरादिवत् सावयव-त्वात् परिणामः । तच्च परिणतमन्तःकरणं देहाभ्यन्तरे घटादौ च सम्यग्व्याप्य देहघटयोर्मध्यदेशेऽपि दण्डायमानमविच्छिन्नं

---

मत में तो किसी-न-किसी प्रकार बन सकता है[१] । [उपपादन करते हैं—] क्योंकि सर्वव्यापक चिद्रूप आत्मा को आवृत करके विद्यमान भावरूप अविद्या नानाप्रकार के जगत् के आकार में परिणत हो जाती है । उस शरीर के अन्दर रहने वाला अन्तःकरण नामक अविद्या का परिणाम धर्म और अधर्म से प्रेरित हो कर, चक्षुरादि बाह्य इन्द्रियों के रास्ते से बाहर निकल कर यथोचित [जिस विषय से जिस इन्द्रिय का जैसा संसर्ग हुआ] घटादि विषयों को व्याप्त कर तत्-तत् आकार में हो जाता है । जैसे लोक में भरे हुए तालाब का जल नाली से बहता हुआ खेत में जाकर उस-उस खेत के अनुसार चतुष्कोण (चौकोना) तिकोना या गोल हो जाता है, वैसे ही अन्तःकरण भी घट, पट आदि के आकार में हो जाता है । अन्तःकरण जल की तरह धीरे बहने वाला (तरल) पदार्थ है नहीं, जिससे अत्यन्त दूर प्रदेश में रहने वाले चन्द्रमा, नक्षत्र, ध्रुव आदि की प्राप्ति जल्दी सिद्ध न हो सके, किन्तु सूर्य की किरणों के समान तैजस होने से दीर्घ प्रभा के आकार से परिणत हो जाता है । इसलिए किरणों की तरह जल्दी सङ्कोच भी हो जाता है । अन्तःकरण का सूर्यरश्मिदृष्टान्त से अतिशीघ्र जाना और जल्दी ही सिमिट जाना दोनों का सम्भव हो सकता है । अन्तःकरण का, सावयव होने से, दूध आदि के तुल्य परिणाम होना भी संगत होता है । परिणाम को प्राप्त हुआ वह अन्तःकरण देह के अन्दर और घट आदि

---

१. 'वस्तुतः प्रमाणादि व्यवहार मिथ्या होने से नहीं ही हैं, परन्तु व्यवहार दशा में कल्पित हैं' इससे 'कथञ्चन' कहा गया है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

व्यवतिष्ठते ।तत्र देहावच्छिन्नान्तःकरणभागोऽहङ्काराख्यः कर्ते-त्युच्यते । देहविषयमध्यवर्तिदण्डायमानस्तद्भागो वृत्तिज्ञानाभिधा क्रियेत्युच्यते । विषयव्यापकस्तद्भागो विषयस्य ज्ञानकर्मत्व-सम्पादकमभिव्यक्तियोग्यमित्युच्यते । तस्य च विभागस्याऽन्तः-करणस्याऽतिस्वच्छत्वाच्चैतन्यं तत्राऽभिव्यज्यते । तस्याऽभि-व्यक्तस्य चैतन्यस्यैकत्वेऽप्यभिव्यञ्जकान्तःकरणभागभेदात् त्रिधा व्यपदेशो भवति ।

कर्तृभागावच्छिन्नश्चिदंशः प्रमाता, क्रियाभागावच्छिन्नश्चिदंशः प्रमाणम्, विषयगतयोग्यत्वभागावच्छिन्नश्चिदंशः प्रमितिरिति

---

विषय में पूर्ण व्याप्त होकर देह और घट के बीच के देश में भी लम्बे डण्डे की तरह बराबर-अविच्छिन्न रहता है । (अर्थात् अन्तःकरण का परिणाम देह के अन्दर से घट आदि विषय तक बराबर बना रहता है । इससे अन्तःकरण के परिणाम के मुख्य तीन भाग हुए—एक देह के अन्दर, दूसरा देह और विषय के मध्य देश में और तीसरा घट, पट आदि विषय देश में रहने वाला ।) उनमें देहावच्छिन्न-देह के अन्दर विद्यमान—अन्तःकरण का परिणाम भाग जिसका 'अहङ्कार' ऐसा नाम पड़ता है, वह कर्ता (प्रमाता) कहलाता है । देह और विषय देश के मध्य में डण्डे के समान रहने वाला अन्तःकरण का परिणाम भाग 'वृत्तिज्ञान' नाम की क्रिया कहलाती है । विषय को व्याप्त करने वाला उसका भाग विषय को ज्ञान का कर्म बनाने वाला 'अभिव्यक्तियोग्य' ऐसा कहा जाता है । इस प्रकार तीन भाग वाले उस अन्तःकरण के अत्यन्त स्वच्छ पदार्थ होने से उसमें (अन्तःकरण में) चैतन्य अभिव्यक्त होता है । उस अभिव्यक्त चैतन्य के एक होने पर भी उसके अभिव्यञ्जक (प्रकाशक) अन्तःकरण के भागों का भेद होने से तीन प्रकार का चैतन्य है, ऐसा व्यवहार किया जाता है।

कर्तृभागावच्छिन्न—देहाभ्यन्तर देश में परिणत अन्तःकरणभाग में अभिव्यक्त-प्रतिबिम्बित—चैतन्य प्रमाता कहलाता है और क्रियाभागावच्छिन्न-देह और विषय के मध्यदेश में परिणत अन्तःकरण भाग में अभिव्यक्त—चैतन्यांश प्रमाण कहलाता है तथा विषय में विद्यमान योग्यत्व भाग से अवच्छिन्न चैतन्यांश प्रमिति—ज्ञान-कहलाता है । इस प्रकार प्रमाता, प्रमाण और प्रमिति-इन तीनों व्यवहारों का असाङ्कर्य—पृथक्-पृथक् विवेक—बन जाता है और तीनों भागों में जो अन्तः-

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्रमातृप्रमाणमितीनामसाङ्कर्यम् । भागत्रयेऽप्यनुगतस्यैवाऽन्तः करणाकारस्य प्रमातृप्रमेयसम्बन्धरूपत्वात् 'मयेदमवगतम्' इति विशिष्टव्यवहारोऽप्युपपद्यते । व्यङ्ग्यव्यञ्जकयोश्चैतन्यान्तः करणयोरैक्याध्यासादन्योन्यस्मिन्नन्योन्यधर्मादिव्यवहारो न विरुध्यते ।

नन्वन्तःकरणेन चैतन्यस्याऽभिव्यक्तिर्नाम आवरणविनाश-श्चेद्, घटज्ञानेनैव मोक्षः स्यात्, आत्मगतातिशयश्चेत् आत्मनो विकारित्वं स्यादिति चेत्, न; आवरणाभिभवस्याऽभिव्यक्तित्वात् ।

यत्तूक्तमहङ्कारस्य जडत्वादात्मनोऽपरिणामित्वान्न प्रमाता

---

करण का आकार अनुगत है, उसके प्रमातृ और प्रमेय के सम्बन्ध रूप होने से 'मैंने इसको जान लिया' ऐसा विशिष्ट व्यवहार भी युक्तियुक्त है । व्यङ्ग्य चैतन्य और व्यञ्जक अन्तःकरण का ऐक्याध्यास होने से एक दूसरे में एक दूसरे के धर्मों का व्यवहार भी विरुद्ध नहीं होता ।

यदि अन्तःकरण द्वारा चैतन्य की अभिव्यक्ति को आवरण का विनाश कहा जाय, तो घट ज्ञान से ही मोक्ष हो जायेगा । [तात्पर्य यह है कि स्वप्रकाश आत्मा की तो सदैव अभिव्यक्ति होनी चाहिए, अतः अन्तःकरण द्वारा मानी हुई अभिव्यक्ति की संगति के लिए वेदान्तसिद्धान्त में स्वीकृत अनादि अज्ञान के विनाश को ही अभिव्यक्ति कहना होगा । इस मत में घटज्ञान भी अन्तःकरण द्वारा चैतन्य की ही अभिव्यक्ति है एवं घटज्ञान होने से सुतरां अनादि अज्ञान का विनाश हो गया । इससे 'निवृत्तिरात्मा मोहस्य' के अनुसार घटज्ञान से ही मोक्ष की सिद्धि हो जानी चाहिये ।] यदि चैतन्य की अभिव्यक्ति को आत्मा में एक प्रकार परिणाम माना जाय, तो आत्मा में विकारित्व का प्रसङ्ग आ जायेगा । इस प्रकार की दोनों शङ्काये उचित नहीं है, क्योंकि आवरण के अभिभव को अभिव्यक्ति मानते हैं । [अभिभव को विनाश नहीं कहते, किन्तु प्रतिबन्ध या विषयावच्छिन्न चैतन्यगत अज्ञान की निवृत्ति कहते हैं, इससे अज्ञानरूपी आवरण का समूल उच्छेद नहीं होता । जिससे घटज्ञानमात्र से मोक्षलाभ का प्रसङ्ग हो । मोक्ष तो निरवच्छिन्न चैतन्यगत आवरण के समूल उच्छेद को कहते हैं । घटज्ञानादि से तो सावच्छिन्नगत आवरण का ही प्रतिलब्ध या विनाश होता है ।]

अहङ्कार के जड़ (अचेतन) होने तथा आत्मा के परिणामी न होने से प्रमाता की

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सिध्यतीति । तदसत्, चिदभिव्यक्तिविशिष्टः परिणाम्यहङ्कारः प्रमातेति दर्शितत्वात् ।

यच्च चैतन्यस्य सर्वगतत्वान्न प्रतिकर्मव्यवस्थेति, नाऽसौ दोषः; किमेकेनपुरुषेण यत्सुखदुःखादिकमनुभूयते तत्सर्वैरनुभवितव्यं सर्वपुरुषचैतन्यस्यैकत्वादित्यापाद्यते ? किं वा देवदत्तेन यदा घटोऽनुभूयते तदा कृत्स्नं जगत्तेनाऽनुभवितव्यम् ? तच्चैतन्यस्य सर्वगतत्वादिति । नाऽऽद्यः, नहि वयं चैतन्यस्य केवलस्य विषयानुभवहेतुत्वं ब्रूमस्तस्याऽविद्यावृतत्वात्, किं तर्ह्यन्तःकरणाभिव्यक्तस्य तथात्वम् । तानि चाऽन्तःकरणानि प्रतिपुरुषं व्यवस्थितानि । तत्कथं सर्वपुरुषभोगसङ्करः । नाऽपि द्वितीयः, नहि देवदत्तान्तःकरणं व्यवस्थापरिच्छिन्नं युगपत्कृत्स्नेन

---

सिद्धि नहीं हो सकती' इस प्रकार की गयी जो आपत्ति है, वह भी असत्—असंगत—है, क्योंकि चित् (चैतन्य) की अभिव्यक्ति से युक्त परिणामी अहङ्कार प्रमाता है, ऐसा पूर्व में ही दिखला चुके हैं ।

जो कि चैतन्य के सर्वगत (व्यापक) होनें से प्रतिकर्मव्यवस्था का (तत्-तत् पुरुष को ही तत्-तत् घट, पट आदि का ही ज्ञान होना) असम्भव दोष दिया गया है, वह भी नहीं आता, [खण्डन करने के लिए विकल्प करके दोष दिखाते हैं]—एक पुरुष जिस सुख-दुःख आदि का अनुभव करता है, क्या उस सुख-दुःख का सबको अनुभव करना चाहिए, क्योंकि 'सब पुरुषों में एक ही चैतन्य है' ऐसी आपत्ति दी जा रही है ? या जिस काल में देवदत्त घट का अनुभव करता है, उसी काल में उसको सम्पूर्ण जगत् का ज्ञान हो जाना चाहिये, क्योंकि उसका चैतन्य सकल विश्व में व्याप्त है' ऐसी आपत्ति दे रहे हो ? इनमें प्रथम दोष नहीं आता, कारण कि हम केवल—शुद्ध—चैतन्य को विषयभान का कारण नहीं कहते, क्योंकि वह तो अविद्या से आवृत्त है (जो स्वयं आवृत होने से प्रकाशमान नहीं है, वह दूसरे के प्रकाश का कारण कैसे हो सकेगा ?) किन्तु अन्तःकरण से अभिव्यक्त चैतन्य को विषय के प्रकाश का (ज्ञान का) कारण कहते हैं, वे अन्तःकरण (जिनसे चैतन्य अभिव्यक्त होता है) प्रत्येक पुरुष में व्यवस्थित (भिन्न-भिन्न) हैं । इस प्रकार मानने में सकल पुरुषों के भोगों का साङ्कर्य कैसे हो सकता है ? [जिसके अन्तःकरणाभिव्यक्त चैतन्य से विषय संसर्ग होगा, उसको ही अनुभव होगा] दूसरा विकल्प भी ठीक नहीं है, कारण कि देवदत्त का अन्तःकरण व्यवस्था से परिच्छिन्न एक साथ

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**जगता सम्बध्यते, येन तदभिव्यक्तचैतन्यबलात् सर्वमसावनुभवेत् । परिच्छिन्नस्याऽपि सूर्यरश्मिवत् सर्वव्यापी परिणामः स्यादिति चेत्, न; अन्तःकरणपरिणामसामग्र्याः पुण्यपापनेत्रश्रोत्रादि-रूपायाः प्रतिविषयं व्यवस्थितत्वेन परिणामस्याऽपि व्यवस्थासिद्धेः ।**

---

सम्पूर्ण जगत् के साथ सम्बन्ध नहीं कर सकता, जिससे उस अन्तःकरण से अभिव्यक्त चैतन्य के प्रभाव से सारे जगत् का वह अनुभव कर सके । [तत्-तत् देहेन्द्रियसंघातान्तःपाती अन्तःकरण केवल तत्-तत् देहेन्द्रियसंयुक्त विषय से ही सम्बन्ध कर सकता है एवं उस अन्तःकरण से अभिव्यक्त चैतन्य का सम्बन्ध भी उन्हीं विषयों से हो सकता है, जिनके साथ उसके अभिव्यञ्जक अन्तःकरण का सम्बन्ध होगा । सकल विश्व के साथ नहीं, अतः शुद्ध चैतन्य के सर्वगत होने पर भी उक्त दोष नहीं आता अर्थात् प्रतिकर्मव्यवस्था बनने में कोई दोष नहीं है ।]

'परिच्छिन्न [तत्-तत् अन्तःकरणाभिव्यक्त] चैतन्य का भी सूर्य किरणों की तरह सर्वव्यापी परिणाम हो सकता है' ऐसा भी नहीं मान सकते, क्योंकि पुण्य, पाप आँख, कान आदि अन्तःकरण के परिणाम की सामग्री के प्रतिविषय व्यवस्थित होने से परिणाम की व्यवस्था भी सिद्ध हो जाती है, [अर्थात् अदृष्ट-पुण्य और पापवश सुख-दुःख आदि के जनक यादृश विषय से जिसके आँख, कान आदि का संसर्ग हुआ, उसका अन्तःकरण उन विषयसंसृष्ट आँख और कानों के द्वारा निकल कर तादृश विषय देश में जाकर तत्तदाकार परिणाम को प्राप्त हो अपने में प्रतिबिम्बित चैतन्य (चिदाभास) के साथ अभेद को प्राप्त हो जाता है, यह निर्दोष व्यवस्थित नियम है, इसके अनुसार अन्तःकरण का तत्तदाकार परिणाम संसर्ग के बिना होता ही नहीं, अतः सूर्यकिरणों का दृष्टान्त प्रकृत में लागू नहीं हो सकता] जो पुरुष योगाभ्यास के द्वारा अपने अन्तः-करण का सर्वव्यापी परिणाम को उत्पन्न करने वाली सामग्री का सम्पदान कर सकेगा, उसको एक ही काल में सकल विश्व का अनुभव होगा ही, इससे कोई हानि नहीं है । [पूर्व में कह आये हैं कि अन्तःकरण के परिणाम का मूल कारण अदृष्ट के वशीभूत आँख और कान ही हैं, अतएव 'मनुष्यो यथा पश्यति यथा शृणोति तथा जानाति' (मनुष्य जैसे देखता या सुनता है, वैसे ही

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**यस्तु योगमभ्यस्य सर्वव्यापिपरिणामसामग्रीं सम्पादयेत् स युगपत्सर्वमवगच्छत्येव न ततः काचिद्धानिः ।**

**ननु किं चैतन्यस्याऽसङ्गितया स्वतो विषयोपरागाभावात् तत्सिद्धयेऽन्तःकरणोपाधिः कल्प्येत किं वा सत्यपि तदुपरागे विषयप्रकाशनसिद्धये ? नाऽऽद्यः, असङ्गितयैवाऽवस्थान्तःकरणोपाधावपि तस्याऽनुपरागप्रसङ्गात् । न द्वितीयः, चित्सम्बन्धादेव प्रकाशसिद्धावुपाधिवैयर्थ्यात् । तत उपाधिपरित्यागे सर्वगतचैतन्येन संयुक्तसर्ववस्तुप्रकाशयौगपद्यं केन वार्यते ।**

---

जानता है,) इस सिद्धान्त की उपपत्ति होती है । यदि योगी अपने योगाभ्यास के बल से आँख और कानों के दर्शन और श्रवण में देश काल के व्यवधान का प्रतिबन्ध हटा देता है, तो सुतरां उसकी आँख और कानों का देश काल से व्यवहित भी विषय के साथ संसर्ग हो जाता है, अतः आँख और से विषयसंसर्ग होना अन्तःकरण के परिणाम का हेतु है । उस योगी के अन्तःकरण की सर्वाकार परिणाम सामग्री बन जाती है ।]

अन्तःकरणरूप उपाधि मानने का प्रयोजन शङ्कासमाधानपूर्वक सिद्ध करते हैं—चैतन्य (ब्रह्म) संगरहित है, इससे चैतन्य के साथ विषय का संसर्ग स्वतः नहीं हो सकता, क्या इसलिए अन्तःकरणरूप उपाधि की कल्पना की जाती है ? या (चैतन्य के सर्वव्यापी होने से) चैतन्य का विषय से संसर्ग होने पर भी विषय के प्रकाश की सिद्धि के लिए ? अर्थात् विषय संसर्ग के लिए उपाधि मानते हो ? या विषय प्रकाश के लिए प्रथम कल्प नहीं बनता, क्योंकि 'चैतन्य' के असङ्ग होने से ही अवस्था—परिणामविशेष को प्राप्त अन्तःकरणरूप उपाधि मानने पर भी विषय का संसर्ग न होने का दोष आ ही जायेगा । (क्योंकि जो पदार्थ असंग है, उसका उपाधि से भी संसर्ग होना नहीं बन सकता । इसलिए विषयसंसर्ग के लिए उपाधि मानना व्यर्थ है ।) द्वितीय विकल्प भी नहीं बनता, क्योंकि चैतन्य के साथ संसर्ग होने से ही विषय के प्रकाश की सिद्धि हो जायेगी, उसके लिए उपाधि का स्वीकार करना निष्प्रयोजन है । इस प्रकार (उपाधि के निष्प्रयोजन होने के कारण) उपाधि के न मानने में सर्वव्यापक चैतन्य (आत्मा) से संयुक्त हुई सब वस्तुओं के ज्ञान का एक साथ ही होना कौन रोक सकता है ?

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अथ मन्यसे किं प्रतिबिम्बभूतजीवचैतन्यस्य युगपत् सर्वावभांसकत्वमापादयसि किं वा बिम्बभूतब्रह्मचैतन्यस्य ? नाऽऽद्यः, तस्य परिच्छिन्नत्वात् । न द्वितीयः, इष्टत्वात् । जीवब्रह्मणोर्भेदाभावेऽपि किञ्चिज्ज्ञत्वसर्वज्ञत्वे असङ्कीर्णे बिम्ब-प्रतिबिम्बमुखयोरवदातश्यामत्वे इवेति, नैतत्सारम्; तथा सति विषयेऽनुभवस्य ब्रह्मचैतन्यरूपतया सर्वज्ञत्ववदहङ्कारा-वच्छिन्नजीवानुषङ्गाभावाज्जीवस्य किञ्चिज्ज्ञत्वमपि न स्यात् । जीवोपाधेरन्तःकरणस्य चक्षुरादिद्वारा विषयसम्बन्धाज्जीवस्य विषयज्ञातृत्वं घटत इति चेत्, न; अन्तःकरणसंसृष्टवस्तुज्ञातृत्वे**

---

यदि मानो कि क्या प्रतिबिम्बभाव को प्राप्त जीवचैतन्य सकल वस्तुओं का एक साथ ही प्रकाश करने वाला होगा ? या बिम्बभूत ब्रह्मचैतन्य ? इनमें पहला पक्ष बन नहीं सकता, क्योंकि वह जीवचैतन्य परिच्छिन्न है, इससे वह सकल वस्तुओं से संयोग नहीं कर सकता । दूसरा पक्ष भी ठीक नहीं है, क्योंकि ऐसा मानना इष्ट ही है । जीव और ब्रह्म का भेद न होने पर भी अल्पज्ञत्व और सर्वज्ञत्व का साङ्कर्य्य नहीं होगा—[अर्थात् जीव अल्पज्ञ और ब्रह्म सर्वज्ञ है, यह व्यवस्था बनी ही रहेगी । इसमें दृष्टान्त देते हैं—] बिम्ब और प्रतिबिम्ब भाव को प्राप्त हुए दोनों मुखों की स्वच्छता और श्यामता के तुल्य । [यद्यपि वस्तुतः ग्रीवास्थ और दर्पणादिस्थ मुख में भेद नहीं है, तथापि ग्रीवास्थ मुख में स्वच्छता और दर्पणादिस्थ मुख में श्यामता व्यवस्थित ही रहती है ।] यह मानना भी उचित नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने में विषयनिष्ठ अनुभव के ब्रह्मचैतन्य रूप होने से अहङ्कारावच्छिन्न जीव का अनुषङ्ग न होने से जीव में सर्वज्ञत्व की भाँति अल्पज्ञत्व भी नहीं होगा । [जैसे बिम्बभूत मुख में प्रतिबिम्बभाव का और प्रतिबिम्बगत श्यामता का अनुषङ्ग नहीं होता है, वैसे ही बिम्बस्थानीय ब्रह्म में प्रतिबिम्बस्थानीय अहङ्कारावच्छिन्न जीव का और तद्गत अल्पज्ञत्व का संसर्ग नहीं हो सकता है और न प्रतिबिम्ब में बिम्बत्व या बिम्बगत अवदातत्व आदि धर्मों का संसर्ग होता है और विषयानुभव वेदान्तमत में विषयावच्छिन्न चैतन्य बिम्बस्थानीय ब्रह्मरूप ही है, उसमें अहङ्कारावच्छिन्न चैतन्य अनुगत नहीं हो सकता, अतः तादृश जीव को, विषयसंसर्ग न होने से, किसी भी विषय का प्रकाश नहीं होना चाहिये, यह तात्पर्य है ।]

जीव की उपाधि अन्तःकरण का चक्षुरादि बहिरिन्द्रियों के द्वारा विषय के साथ सम्बन्ध हो जाने से जीव को विषय का ज्ञान होना संगत हो जायेगा,

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ब्रह्मस्वरूपमपि जीवः सर्वदा जानीयात् । सर्वगतस्य ब्रह्मणोऽन्तःकरणेऽपि संसृष्टत्वात् ।

अथ मतमविद्योपाधिकत्वाज्जीवः सर्वगतः । स च न कृत्स्नं जगदवभासयितुं क्षमः, अविद्यावृतत्वेन स्वयमप्यप्रकाशमानत्वात् । 'अहमज्ञः' इति परिच्छिन्नतयाऽवगताया अप्यविद्यायाः सर्वगतचैतन्यतिरोधायकत्वमप्युपपन्नमेव । नेत्रसमीपे धृतेनाऽङ्गुलिमात्रेण महत आदित्यादेरपि तिरोधानदर्शनात् ।एवं चसत्यन्तःकरणोपरागेण यत्राऽऽवरणमभिभूयते तत्रैवाऽभिव्यक्तेन चैतन्येन किञ्चिदेव प्रकाश्यते न सर्वमपि; तदपि न युक्तम्, कार्यभूताऽ-

---

[अर्थात् वृत्ति द्वारा अहङ्कारावच्छिन्न जीव का विषयसंसर्ग होने से जीव का अल्पज्ञत्व बन जायेगा] ऐसा भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि अन्तःकरण से संयुक्त वस्तु का ज्ञान प्राप्त कर लेने पर जीव को ब्रह्मस्वरूप का भी सदैव ज्ञान होना चाहिए, क्योंकि सर्वत्र व्याप्त ब्रह्म का अन्तःकरण के साथ भी संसर्ग है ही [अतः अन्तःकरण से संयुक्त ब्रह्म का ज्ञान जीव को सदैव होना चाहिए] ।

[जीव को अन्तःकरणावच्छिन्न न मानकर अविद्यावच्छिन्न स्वीकार करने से सर्वव्यापक होने पर भी अन्तःकरण के सम्बन्ध से यद्विषयावच्छिन्न चैतन्यगत आवरण का अभिभव होगा, उसी विषय का प्रकाश होगा । अन्यत्र आवरण के उद्भूत रहने से प्रकाश नहीं होगा, इससे जीव का अल्पज्ञत्व बन जाता है । इस आशय से 'अथ मतम्' इत्यादि ग्रन्थ से पूर्वपक्ष करते हैं—] अगर माना जाय कि जीव अविद्योपाधिक होने से सर्वत्र व्याप्त है, तो भी वह सम्पूर्ण विश्व का प्रकाश करने में समर्थ नहीं है, क्योंकि अविद्या से आच्छन्न होने के कारण वह स्वयं भी प्रकाशित नहीं हो सकता [दूसरों का प्रकाश करना तो दूर रहा] । 'अहमज्ञः' (मैं अज्ञान वाला हूँ—मैं नहीं जानता) इस प्रकार परिच्छिन्न रूप से प्रतीत हुई भी अविद्या का—अज्ञान का—सर्वत्र व्यापक चैतन्य को आवृत कर देना युक्तिसंगत ही है । कारण कि आँख के सामने केवल छोटी-सी अङ्गुलि रख देने से सूर्य आदि बड़े पदार्थ का छिप जाना देखा गया है । ऐसी दशा में (चैतन्य के अज्ञानवृत्त रहने से) अन्तःकरण के संसर्ग से जिस स्थल में आवरण का अभिभव हुआ, उस स्थल में अभिव्यक्त हुआ चैतन्य किसी वस्तु का ही प्रकाश कर सकता है, सम्पूर्ण का नहीं । [अर्थात् यद्विषयाकार अन्तःकरण की वृत्ति हुई, उसमें तद्विषया-

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

न्तःकरणेन स्वोपादानस्याऽज्ञानस्याऽभिभवायोगात् । तस्मान्न केनाऽपि प्रकारेण व्यवस्थासिद्धिरिति ।

अत्रोच्यते—जीवचैतन्यमसङ्गितयाऽन्यत्राऽनुपरज्यमानमपिअन्तः-करणे उपरज्यते, तादृशस्वभावत्वात् । यथा सर्वगताऽपि गोत्वादि-जातिः सास्नादिमद्व्यक्तावुपरज्यते, नाऽन्यत्र तद्वत् । अथ व्यक्तिरेव न सर्वगता जातिस्तर्हि प्रदीपप्रभादृष्टान्तोऽस्तु । सा हि रूपरस-गन्धवाय्वादिदेशव्यापिन्यपि रूपमेव प्रकाशयति नाऽन्यत् । तथा चाऽन्तः चाऽन्तःकरणोपाधिश्चैतयस्य विषयोपरागसिद्ध्यर्थो भविष्यति ।

---

वच्छिन्न चैतन्य के अभिव्यक्त होने से उतना ही प्रकाशित हुआ, शेष आवृत ही रह गया, अतः जीव का अल्पज्ञ होना उचित ही है । ) (इस पूर्वपक्ष का खण्डन करते हैं—) ऐसा भी युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि कार्यरूप अन्तःकरण से अपने उपादान कारण अज्ञान का अभिभव होना सम्भव नहीं है । इसलिए किसी भी प्रकार व्यवस्था नहीं बन सकती । (आवरणाभिभव या विषयोपराग दोनों भी प्रयोजन अन्तःकरणरूप उपाधि के नहीं हो सकते, अतः जीव को या तो बिलकुल अज्ञ होना चाहिये या सर्वज्ञ ही होना चाहिए 'जीव अल्पज्ञ और ब्रह्म सर्वज्ञ है' यह कहना तथा प्रमातृत्वादि प्रतिकर्मव्यवस्था किसी भी प्रकार नहीं बन सकती, यह संक्षेपार्थ हुआ) ।

(समाधान देते हैं—) इस पूर्वोक्त पूर्वपक्ष पर कहा जाता है— (अविद्या-वच्छिन्न या अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य जीव है, इस उभयमतसाधारण उपाधिके स्वीकार की आवश्यकता और सङ्गति दिखाते हैं—) जीव चैतन्य असङ्गी होने से अन्य विषयों में सम्बन्ध नहीं करता हुआ भी अन्तःकरण में सम्बन्ध करता है, क्योंकि उसका ऐसा ही स्वभाव है । जैसे सर्वत्र व्याप्त भी गोत्व आदि जाति सास्नादि गलकम्बल—वाली व्यक्ति में ही सम्बन्ध करती है, अन्यत्र—एक खुरवाली व्यक्ति में नहीं, इस दृष्टान्त के तुल्य चैतन्य भी अन्यत्र उपरक्त न होता हुआ भी अन्तः करण में उपरक्त होता है । यदि व्यक्ति ही सर्वत्र व्याप्त है, जाति नहीं, यही मत है, तो प्रदीप की कान्ति को दृष्टान्त समझना चाहिए । वह प्रदीप की ज्योति-प्रकाश-रूप, रस, गन्ध और वायु आदि प्रदेशों में सर्वत्र व्याप्त होती हुई भी जैसे केवल रूप को ही प्रकाशित करती है, रस, गन्ध आदि को नहीं, वैसे ही अन्तःकरण रूप उपाधि का भी असङ्ग चैतन्य के साथ विषय के सम्बन्ध की सिद्धि करने के

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

न चाऽसत्युपरागे चित्प्रकाशो विषयानवभासयितुमीष्टे, प्रदीपप्रकाशवत् संयुक्तद्योतकत्वात् । ब्रह्म हि सर्वोपादानत्वादन्तरेणैवौपाधिकमुपरागं स्वस्वरूपवत् स्वाभिन्नं जगदवभासयति । न तु तथा जीवः, अनुपादानत्वात् । न च स्वतोऽनवभासकस्य जीवस्य घटादिवदन्यसम्बन्धादप्यवभासकत्वं नेति शङ्कनीयम्, केवलवह्नेस्तृणाद्यदाहकत्वेऽप्ययःपिण्डसमारूढस्य तद्दाहकत्वदर्शनात् । तदेवमसङ्गिनः साक्षिचैतन्यस्याऽविद्यानावृतस्य जीवत्वेऽपि स्यादेवाऽन्तःकरणवशाद् व्यवस्था । यदा त्वन्तःकरणप्रतिबिम्बो जीवस्तदाऽपि परिच्छिन्नत्वात् सुतरां व्यवस्था सिद्ध्येत् । विषयानु-

---

लिए स्वीकार करना होगा, क्योंकि विषय के साथ उपराग हुए बिना चैतन्य-प्रकाश विषय का प्रकाश करने में समर्थ नहीं हो सकता; कारण कि चैतन्य का प्रकाश प्रदीप के प्रकाश के तुल्य संयुक्त वस्तु का ही प्रकाश कर सकता है । (इतने ग्रन्थ से जीव के उपाधिवश विषयप्रकाशत्वरूप प्रमातृत्व और किञ्चिज्ज्ञत्व की उपपत्ति की गयी है, अब ब्रह्म की सर्वज्ञता का समर्थन करते हैं—) ब्रह्मचैतन्य तो सकल विश्व का उपादान होने से औपाधिक सम्बन्ध के बिना ही अपने स्वरूप की तरह अपने से अभिन्न (भेदरहित) जगत् भासित करता है (अतः ब्रह्म सर्वज्ञ है) । जीव ऐसा (सर्वज्ञ) नहीं है, क्योंकि वह सकल विश्व का उपादान नहीं है । (यदि घट स्वयं प्रकाशक नहीं है, तो वह उपाधिवश भी प्रकाशक नहीं हो सकता, इस दृष्टान्त से जीव को भी प्रकाशकत्व नहीं बन सकता, इस आशय से शङ्का करते हैं—) स्वतःप्रकाश न करने वाले जीव को घटादि की भाँति दूसरे के सम्बन्ध से भी प्रकाशकत्व नहीं बन सकता, ऐसी भी शङ्का नहीं करनी चाहिए, क्योंकि देखा गया है कि केवल अग्नि (औपाधिक संसर्गशून्य शुद्ध तेजःपुञ्ज) यद्यपि तृणादि का दाह नहीं भी कर सकता है, तथापि लोहपिण्ड में संसक्त होकर (अर्थात् औपाधिक संसर्ग पाकर) तृणादि का दाह करने वाला हो जाता है, इसी प्रकार सङ्गवर्जित अविद्यानावृत साक्षिचैतन्य को जीव मानने पर भी अन्तःकरणरूप उपाधि के द्वारा सब व्यवस्था बन जायेगी । यदि (उपरोक्त साक्षी चैतन्य को जीव न मानकर) अन्तःकरणप्रतिबिम्ब को जीव माना जाय, तो भी जीव के परिच्छिन्न होने से बड़ी सुगमता से व्यवस्था बनेगी (ब्रह्मचैतन्य के अन्तःकरण में प्रतिबिम्बित होने से वह

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

भवस्य ब्रह्मचैतन्यरूपत्वेऽपि जीवोपाध्यन्तःकरणपरिणामे विषयाव्यापिन्यव्यक्तत्वाज्जीवचैतन्यरूपत्वमप्यविरुद्धम् । ब्रह्मणोऽन्तःकरणसंसृष्टत्वेऽपि ब्रह्माकारपरिणतान्तःकरण-वृत्त्यभावान्न सदा जीवस्य ब्रह्मज्ञानप्रसङ्गः । नह्यन्तः-करणस्वरूपमात्रं वस्त्वभिव्यञ्जकम्, किन्तु तदाकारपरिणामः । अन्यथाऽन्तःकरणान्तर्गतानां धर्मादीनामप्यभिव्यक्तिप्रसङ्गात् । जीवोऽपि जीवाकाराहंवृत्तिरूपेण परिणतेऽन्तःकरणेऽ-

---

परिच्छिन्न हो जाता है, अतः उसमें परिच्छिन्नप्रमातृत्वरूप अल्पज्ञत्व स्वतः उपपन्न होता है) । (वेदान्तमत में) विषयानुभव के ब्रह्मचैतन्यरूप होने पर भी सकल विषय को व्याप्त न करनेवाले जीव की उपाधि अन्तःकरण के परिणाम में अव्यक्त होने से जीवचैतन्यरूप होना भी विरुद्ध नहीं है । (वादी ने जो शङ्का की है कि विषयानुभव भी ब्रह्मचैतन्य ही है, उसमें जीवचैतन्य का अनुषङ्ग नहीं है, अतः जीव में अल्पज्ञत्व भी नहीं बनता, उस शङ्का का उत्तर देते हैं—माना कि विषयानुभव ब्रह्मचैतन्य है, वह तो विषयाकार परिणत अन्तःकरण का परिणाम और उसमें प्रतिबिम्बित चैतन्यस्वरूप ही है और वह परिणाम संसृष्ट के ही आकार का होगा । सकल विषय के आकार का तो होगा नहीं, अतः सर्वव्यापक ब्रह्मचैतन्य तो उस परिणाम में व्यक्त हो नहीं सकेगा । व्यक्त होगा तो उससे प्रतिबिम्बित चैतन्य ही, जो कि जीव कहलाता है,अतः विषयानुभव को जीवचैतन्य कहना कोई विरुद्ध नहीं है और उसका अल्पज्ञ होना भी संगत है । विषयानुभव को ब्रह्मचैतन्य कहना जीव और ब्रह्म के अभेद को लेकर या अनुभव-सामान्य के बल से समझना चाहिए ।) ब्रह्म का अन्तःकरण के साथ सम्बन्ध होने पर भी ब्रह्माकार में परिणत अन्तःकरण की वृत्ति न होने से जीव को सदैव ब्रह्मज्ञान का प्रसङ्ग भी नहीं आता (जिस विषय के आकार का अन्तःकरण परिणाम होता है, जीव के व्यापकपक्ष में उसी विषय से अवच्छिन्न चैतन्यगत आवरण का अभिभव अथवा परिच्छिन्नपक्ष में उसी विषय से चैतन्य (साक्षी) का संसर्ग होता है और ज्ञान भी उसी विषय का होता है, अतः ब्रह्माकार वृत्ति के बिना ब्रह्मगत आवरण का अभिभव नहीं हो सकता ) क्योंकि अन्तःकरण स्वरूपतः वस्तु का अभिव्यञ्जक नहीं है, किन्तु तत्-तत् विषय का होता है, अतः ब्रह्माकार वृत्ति के बिना ब्रह्मगत आवरण का अभिभव नहीं हो सकता ) क्योंकि अन्तःकरण स्वरूपतः वस्तु का अभिव्यञ्जक नहीं है, किन्तु तत्-तत् विषय के आकार का परिणाम (ही वस्तु का अभिव्यञ्जक है ) । यदि अन्तःकरण स्वरूपतः व्यजक माना जाय, तो अन्तःकरण के अन्दर विद्यमान धर्म आदि का भी प्रत्यक्ष होने लगेगा । जीव

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

भिव्यज्यते, नाऽन्तःकरणमात्रे; सुषुप्तावहंवृत्त्यभावे जीवाप्रतीतेः । तदित्थमन्तःकरणप्रतिबिम्बस्य जीवत्वेऽपि प्रतिकर्मव्यवस्थायां न कोऽपि विघ्नः ।

यदा चाऽविद्योपाधिकः सर्वगतो जीवस्तदाऽप्यावरण-तिरोधायकेनाऽन्तःकरणेन व्यवस्था सिध्येत् । सम्भवति हि कार्यस्याऽप्युपादानतिरोधायकत्वम्, वृश्चिकवृक्षादिकार्यस्य गोमयमृदादिकारणस्वभावतिरोधायकत्वदर्शनात् । नहि वृश्चिकशरीरे गोमयं प्रत्यभिज्ञायते वृक्षादौ वा मृत्स्वरूपम् ।तदेवं

---

भी जीवाकार अहंवृत्ति के परिणाम को प्राप्त हुए अन्तःकरण में अभिव्यक्त—प्रकाशित—होता है, अन्तःकरणमात्र में नहीं, क्योंकि सुषुप्ति में अहंवृत्ति के न होने से जीव की प्रतीति भी नहीं होती है । इस प्रकार अन्तःकरण में चैतन्य के प्रतिबिम्ब को जीव मानने पर भी प्रतिकर्मव्यवस्था में कोई भी विघ्न-बाधा नहीं है ।

(अब अविद्योपाधिक पक्ष में प्रतिकर्मव्यवस्था की सिद्धि करते हैं—) यदि अविद्योपाधि से जीव को सर्वगत (व्यापक) माना जाय, तो भी आवरण का अभिभव करने वाले अन्तःकरण के द्वारा सब व्यवस्था सिद्ध हो जायेगी । (जीव व्यापक होने से विषयसंसर्ग तो स्वयं भी कर लेता है, परन्तु अविद्यावरण होने से प्रकाश नहीं कर सकता । विषयाकार परिणाम द्वारा आवरण के हट जाने से प्रकाश होता है, इस पूर्वोक्त रीति से प्रतिकर्मव्यवस्था सिद्ध होती है । अविद्याकार्य अन्तःकरण अपने उपादान का अभिभव कैसे कर सकता है ? वादी की इस शङ्का का दृष्टान्त द्वारा निराकरण करते हैं—) क्योंकि कार्य का अपने उपादान को छिपा देना भी सम्भव है, कारण! देखा गया है कि वृश्चिक- बिच्छू या पेड़ आदिरूप कार्य अपने गोमय-गोबर-या मिट्टी आदि उपादान कारण के स्वभाव का तिरोधान कर देते हैं । बिच्छू के शरीर में गोमय की प्रत्यभिज्ञा-पहिचान-नहीं होती और न वृक्षादि में मिट्टी का स्वरूप ही पहिचाना जाता है । (प्रकृत में भी अन्तःकरणरूप अविद्याकार्य विषयाकार में परिणत होने पर अपने उपादानभूत अविद्या का आवरण करने वाले स्वभाव का विनाश कर देता है, जिससे वस्तु का प्रकाश हो जाता है और तद्विषयावच्छिन्न चैतन्य में अविद्या का स्वरूप देखता नहीं है; अन्यथा उसका प्रकाश ही नहीं हो सकता ।)

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**वेदान्तिमते सर्वेणाऽपि प्रकारेण प्रमात्रादिव्यवहारसिद्धौ पूर्व-पूर्वाहङ्कारकृतप्रमातृत्वादिसंस्कारेण सविकल्पके चैतन्ये सम्भवत्येव सविकल्पकाहङ्काराद्यध्यासः ।**

**न च सर्वस्य ज्ञेयस्य चैतन्यविवर्तत्वे चैतन्यातिरेकेणाऽसत्त्वाद् विज्ञानवादिमतप्रवेश इति वाच्यम्, किञ्चित्साम्यान्मतान्तरप्रवेशे सर्वमतसाङ्कर्यस्य दुरपवादत्वात् । सर्वसाम्यं तु प्रकृतेऽपि नाऽस्ति । विज्ञानवादी हि क्षणिकान्यनेकानि विज्ञानानि विषयाश्च तेभ्योऽभिन्ना इत्याह । तत्त्वदर्शी तु नित्यमद्वितीयं विज्ञानं विषयाश्च तत्राऽध्यस्ताः पृथगर्थक्रियासमर्थास्तेषां**

---

इस उपरोक्त रीति से वेदान्ती के मत में सब प्रकार प्रमातृ आदि (आदि पद से प्रमाण, प्रमेय तथा प्रतिकर्मव्यवस्था का ग्रहण है) व्यवहार की सिद्धि होने पर पूर्व-पूर्व अहङ्कार के कारण उत्पन्न हुए प्रमातृत्व आदि संस्कार से सविकल्पक चैतन्य में सविकल्पक अहङ्कारादि का अध्यास सम्भव ही है ।

यदि सम्पूर्ण घट, पट आदि ज्ञेय पदार्थ चैतन्य के ही विवर्त हैं, तो चैतन्य से अतिरिक्त किसी भी पदार्थ के न होने से विज्ञानवादी के मत में प्रवेश होता है । (जैसे विज्ञानवादी बौद्ध के मत में विज्ञान से अतिरिक्त जगत् कुछ भी नहीं है, वैसे ही ज्ञेयरूप जगत् को चैतन्यविवर्त मानने में विज्ञानस्वरूप चैतन्य से अतिरिक्त कुछ नहीं होगा, क्योंकि विवर्तवाद में अधिष्ठान के अतिरिक्त अध्यस्त कुछ नहीं रहता; इसलिए इस मत में और विज्ञानवाद में कोई भेद नहीं रहा ।) ऐसी शङ्का नहीं करनी चाहिये, क्योंकि यदि कुछ थोड़ी-सी समानता होने से परमतप्रवेश हो, तो सम्पूर्ण मत का साङ्कर्य हो जायेगा, क्योंकि यत् किञ्चित् समानता सब मतों में है । (अर्थात् परमतप्रवेश मानने में सम्पूर्ण सिद्धान्त का साम्य होना आवश्यक है, यत्किञ्चित्साम्य ही परमतप्रवेश का प्रयोजक नहीं हो सकता ।) सम्पूर्ण सिद्धान्त की समानता तो प्रकृत में भी नहीं है ।(भेद दिखलाने के लिए दोनों मतों को दिखलाते हैं—)कारण कि विज्ञानवादी (बौद्ध) विज्ञान को क्षणिक और अनेक तथा विषयों को उससे अभिन्न मानता है । तत्त्वद्रष्टा (वेदान्ती) तो विज्ञान को नित्य, अद्वितीय एक तथा विषयों को उसमें अध्यस्त और उससे पृथक् तथा अर्थक्रियासमर्थ—व्यवहारसम्पादन में पटु— और उनका अबाधित स्थायित्व है, ऐसा मानता है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

चाऽबाधितं स्थायित्वमस्तीति वदति ।

अद्वितीयं हि संवेदनम्, सर्वत्र प्रत्यभिज्ञानात् । घटसंवित्पट-संविदिति भेदावभासो विषयोपाधिको न स्वाभाविकः । अद्वितीय-त्वादेव संविदोऽपि नित्यत्वम् । न च संविद्विषयावभिन्नौ, प्रत्य-क्त्वाप्रत्यक्त्वरूपेणाऽनुवृत्तव्यावृत्तरूपेण चाऽत्यन्तविलक्षणत्वात् । विषयाणां च पृथगर्थक्रियासामर्थ्यमनुभवसिद्धम् । स्थायित्वं च प्रत्यभिज्ञानादवगन्तव्यम् । तस्माच्चैतन्येऽहङ्काराद्यध्यासेऽपि नाऽस्ति मतसाङ्कर्यमिति सिद्धम् ।

## विज्ञानवादिमतखण्डनम्

नन्वित्थं विज्ञानवादी मनुते—

सहोपलम्भनियमादभेदो नीलतद्धियोः ।
अन्यच्चेत् संविदो नीलं न तद्भासेत संविदि ॥

---

(वेदान्तमत का समर्थन करते हैं—) संवेदन—अनुभव—अद्वितीय एक है, क्योंकि उसका सर्वत्र प्रत्यभिज्ञान-एक-सा ज्ञान होता है । घटज्ञान एवं पटज्ञान ऐसा भेदज्ञान तो घट, पट आदि विषय के कारण औपाधिक है, स्वाभाविक नहीं है । अद्वितीय होने से ही ज्ञान का भी नित्यत्व सिद्ध होता है । संवित्-ज्ञान और विषय अभिन्न नहीं हैं, क्योंकि दोनों प्रत्यक्त्व और अप्रत्यक्त्वरूप से तथा अनुवृत्त तथा व्यावृत्तरूप से अत्यन्त विलक्षण हैं । (चैतन्यात्मक संवित् प्रत्यक् अक्षररूप तथा माला में सूत्र की तरह सर्वत्र व्याप्त है और विषय बाह्यरूप तथा प्रत्येक परस्पर भिन्न-भिन्न हैं) और विषयों की पृथक् व्यवहार सम्पादनसामर्थ्य अनुभव से सिद्ध ही है । स्थायित्व प्रत्यभिज्ञा ज्ञान से ही सिद्ध है, इसलिए चैतन्य में अहङ्काराध्यास के मानने से भी मतसाङ्कर्य नहीं हो सकता ।

(पुनः विज्ञानवादी बौद्धमत की समानता दिखलाते हैं—)

विज्ञानवादी बौद्ध ऐसा स्वीकार करता है—

नील (विषय) और उसका ज्ञान दोनों का अभेद है, क्योंकि दोनों के साथ-साथ ही उपलम्भ—प्रकाश का नियम है (अर्थात् नीलादि विषय और उनका ज्ञान साथ-साथ उपलब्ध होते हैं । विषय के बिना ज्ञान नहीं होता और ज्ञान के बिना विषय नहीं । अतः उनका अभेद मानना उचित है । यदि संवित् (विज्ञान) से नील भिन्न होता, तो उसका विज्ञान में भान

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

भासते चेत् कुतः सर्वं न भासेतैकसंविदि ।
नियामकं न सम्बन्धं पश्यामो नीलतद्धियोः ॥

संविज्जनकत्वमेव नियामकः सम्बन्ध इति चेत्, न; इन्द्रियस्याऽपि तज्जनकस्य विषयत्वप्रसङ्गात् । तस्मादभेद एव नीलतद्धियोः । 'अहमिदं जानामि' इति ज्ञातृज्ञेयज्ञानानि विविक्तस्वरूपाणि परस्परं सम्बद्धान्यनुभूयन्ते इति चेत्, न; क्षणिकानां सम्बन्धानुपपत्तेः । स्थायित्वे हि ज्ञातृज्ञेययो-

---

(प्रकाश) नहीं होना चाहिए ।

यदि (भिन्न होने पर भी) भासित होता है, तो एक ही विज्ञान में सब कुछ क्यों नहीं भासित हो जाता, क्योंकि नील और नीलविज्ञान का नियामक सम्बन्ध तो कोई दीख नहीं पड़ता ।

(यदि नील और नीलबुद्धि परस्पर भिन्न दो पदार्थ हैं, तो इन दोनों का सम्बन्ध कोई-न-कोई अवश्य होगा । यदि सम्बन्ध के बिना भी नीलबुद्धि में नील भासित होता है, तो नील ही क्यों भासित होता है ? सभी पदार्थ नीलबुद्धि में ही क्यों नहीं भासित होते, क्योंकि ऐसा कोई नियामक सम्बन्ध तो है नहीं, जिससे ऐसा नियम किया जा सके कि नीलबुद्धि में नील ही भासित होता है, दूसरा पदार्थ नहीं । अतः यही मानना होगा कि नील पदार्थ और नीलबुद्धि एक ही वस्तु हैं । )

ज्ञान का जनक नील है, अतः संविज्जनकत्व सम्बन्ध ही नियम करने वाला सम्बन्ध होगा, यह मानना भी नहीं बनता, क्योंकि ज्ञान की जनक इन्द्रियाँ भी हैं, अतः उनमें भी विषयत्व होने का प्रसङ्ग आ जायेगा (यदि बौद्धमत में ज्ञानजनकत्वरूप सम्बन्ध तत्-तद् ज्ञान की विषयता का नियामक माना जाय, तो चक्षुरादि इन्द्रियाँ भी नीलादिज्ञान की जनक होती ही हैं, इसलिए उनमें भी नीलादिज्ञान की विषयता चली जायेगी । इसलिए नीलविषय और नीलज्ञान—इन दोनों में अभेद ही है, यह बौद्धों का भाव है) ।

शङ्का—'मैं इसको जानता हूँ' इस प्रत्यक्ष अनुभव से ज्ञाता, विषय और ज्ञान ('अहम्' प्रतीति से ज्ञाता और 'इदम्' से विषय तथा 'जानामि' से ज्ञान) ये तीनों अंश पृथक्-पृथक् स्वरूपवाले एक दूसरे से सम्बन्ध रखते हुए अनुभव में आते हैं, (इससे विषय और ज्ञान का अभेद मानना अनुभवविरुद्ध है, अन्यथा 'जानामि' (जानता हूँ) या 'इदम्' (इसको) इन दो पदों में से ही पद के देने से ज्ञान और ज्ञेय दोनों का बोध होना चाहिए और क्रियाकर्मभाव की—ग्राह्यग्राहकत्व की—प्रतीति नहीं होनी चाहिए) ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**र्जिज्ञासान्तरोत्पन्नज्ञानक्रियाद्वारा सम्बन्धो युज्येत, स कथं क्षणिकयोः स्यात् ? तस्मादेवं कल्पयितव्यम्—प्रथमं तावदहमिति इदमिति च जानामीति च ज्ञानत्रयं तत्तदाकारोप्लुतं क्रमेणोत्पन्नम्, ततः प्रथमद्वितीयज्ञानाख्यवासनावासितात् तृतीय-ज्ञानात् तदनुरूपमाकारत्रयोपप्लुतं ज्ञानान्तरमुत्पन्नमिति । एवं**

---

समाधान—नहीं—उपर्युक्त कथन युक्त नहीं है, क्योंकि क्षणिक पदार्थों का सम्बन्ध नहीं हो सकता है । पदार्थों के स्थायी होने पर ही ज्ञाता[१] तथा ज्ञेय का जिज्ञासा से उत्पन्न ज्ञानक्रिया—बाह्य तथा आभ्यन्तर इन्द्रियों के व्यापार—द्वारा ही सम्बन्ध हो सकता है, वह सम्बन्ध क्षणिक पदार्थों का किस प्रकार होगा ?

(बौद्ध 'इदमहं जानामि' (मैं इसे जानता हूँ) इस अनुभव की उपपत्ति दिखलाता है—) इसलिए ऐसी कल्पना करनी चाहिए—(यद्यपि अनुभव में 'मैं' 'इसे' 'जानता हूँ' इस प्रकार तीनों पृथक्-पृथक् होते हुए भी परस्पर सम्बद्ध प्रतीत होते हैं, तथापि क्षणिक होने से सम्बन्ध तो इनमें बन नहीं सकता और ज्ञान में नीलादि विषय का प्रतिभास निर्विवाद है । इसकी उपपत्ति बतलाना सबको अनिवार्य है, अतः प्रतिभास की उपपत्ति के लिए आगे लिखी कल्पना ही उपयुक्त है) 'मैं इसको जानता हूँ' ऐसा परस्पर सम्बद्ध एक ज्ञान नहीं होता है, किन्तु प्रथम 'मैं' यह ज्ञान, अनन्तर 'इसको' यह द्वितीय ज्ञान और तदन्तर 'जानता हूँ' यह तृतीय ज्ञान होता है । इस प्रकार 'मैं' 'इसको' ' जानता हूँ'—इन तीनों आकारों से व्याप्त भिन्न-भिन्न तीन ज्ञान क्रम से एक दूसरे के पीछे उत्पन्न होते हैं । तदन्तर प्रथम और द्वितीय ज्ञानरूपी वासना से वासित हुए तृतीय ज्ञान से इसके अनुरूप तीन आकारवाला अतिरिक्त ज्ञान उत्पन्न हो जाता है । इस प्रकार प्रक्रिया मानने से 'क्षणिक

---

१. ज्ञान और विषय—ज्ञेय—के अभेद या भेद के विवाद रूप प्रकरण से तथा विवरणग्रन्थ के 'स्थायित्वे हि विज्ञानविषययोः क्रियानिमित्त.' इत्यादि पाठ से 'ज्ञातृ' इस पाठ की अपेक्षा 'ज्ञान' यह पाठ अच्छा मालूम होता है । आगे स्वयं विवरणप्रमेयसंग्रहकार भी लिखते हैं—'ज्ञानज्ञेययोः सम्बन्धानिरूपणेन. इत्यादि' अथवा इस मत में क्षणिक विज्ञान से अतिरिक्त चेतन कुछ नहीं है और चेतन ही प्रमाता-ज्ञाता—है, इसलिए ज्ञान और ज्ञातृ का अभेद मानकर ज्ञान के स्थान में ज्ञातृपद का निवेश किया गया है । यही कारण है कि ज्ञाता से ज्ञेय का सम्बन्ध दिखलाया गया है । ज्ञान के साथ ज्ञेयसम्बन्ध दिखलाने का तात्पर्य भी चेतन के साथ ही विषय सम्बन्ध दिखलाने में है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सतिक्षणिकज्ञानमेव विषयाकारमित्यभ्युपेयम् ।अन्यथा ज्ञानज्ञेययोः सम्बन्धानिरूपणेन ज्ञेयं न प्रतीयेत। न च ज्ञानक्षणिकत्वे विवदितव्यम् । यथा नीलज्ञानं नीलस्य पीतादिव्यावृत्तिमपि बोधयति तथा वर्त्तमानत्वेनाऽऽवभासमानं ज्ञानं स्वस्य भूतभविष्यत्कालद्वयसम्बन्धव्यावृत्तिमपि बोधयिष्यति । ततो ज्ञानस्य क्षणिकत्वं प्रत्यक्षसिद्धमिति ।

अत्रोच्यते—न ज्ञानं क्षणिकम्, प्रतिक्षणं स्वरूपभेदानवभासात्। अतिसादृश्याद्भेदानवभास इति चेत्, न; विकल्पासहत्वात् । किं

---

ज्ञान ही विषय का आकार है' ऐसा मानना पड़ेगा, नहीं तो ज्ञान और ज्ञेय के सम्बन्ध का निरूपण न हो सकने से ज्ञेय की प्रतीति ही नहीं होगी । (तात्पर्य यह है कि ज्ञान और ज्ञेय का आगन्तुक सम्बन्ध बन नहीं सकता, अतः उनमें स्वाभाविक अभेद ही मानना चाहिए, नहीं तो विषय के प्रतिभास की उपपत्ति नहीं हो सकेगी ।) और ज्ञान को क्षणिक मानने में विवाद तो करना ही नहीं चाहिये (अर्थात् ज्ञान क्षणिक ही है, इसमें विवाद का अवसर नहीं है ) । (ज्ञान की क्षणिकता का साधन करते हैं—) जैसे नीलज्ञान नील का पीतादि से भेद भी दिखलाता है, वैसे ही वर्तमानरूप से प्रतीयमान ज्ञान अपने भूत तथा भविष्य दोनों कालों के सम्बन्ध का अभाव भी प्रकट करेगा । इससे ज्ञान की क्षणिकता प्रत्यक्ष अनुभव से सिद्ध होती है ।

(इस 'न चेत्थं विज्ञानवादी मनुते' से लेकर 'प्रत्यक्षसिद्धमिति' तक के प्रबन्ध से प्रतिपादन किये गये बौद्धमत का अगले ग्रन्थ से खण्डन करते हैं—) इस शङ्का पर उत्तर कहा जाता है—ज्ञान क्षणिक नहीं है, क्योंकि प्रतिक्षण ज्ञान के स्वरूपभेद की प्रतीति नहीं होती । (यदि ज्ञान क्षणभर ही टिकने वाला होता, तो दूसरे क्षण में हुए ज्ञान और पूर्वक्षण में हुए ज्ञान में परस्पर स्वरूपभेद की प्रतीति होती, परन्तु ऐसा अनुभव में आता नहीं है, अतः पूर्वोत्पन्न ज्ञान ही द्वितीयादि क्षण में भी स्थायी रहता है, इससे स्वरूपभेद का प्रसङ्ग ही नहीं आता । ) 'अत्यन्त सदृश होने से स्वरूपभेद की प्रतीति नहीं हो सकती' यह समाधान भी ठीक नहीं है, क्योंकि यह समाधान विकल्पों को नहीं सह सकता (प्रतिपाद्य की समर्थक युक्तियों का समन्वय न हो सकना ही विकल्पासहत्व कहलाता है) क्या ज्ञान का धर्म भेद है और वह भेद दूसरे ज्ञान से जाना जा सकता है ?

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**संविद्धर्मो ज्ञानान्तरगम्यश्च भेदः किं वा संवित्स्वरूपभूतस्तयैव संविदा वेद्यः ? आद्येऽपि धर्मिप्रतियोगिभूतयोः संविदोः संविदन्तराविषयत्वे तयोर्भेदग्रहो न सिद्ध्येत । विषयत्वे वा धर्मिप्रतियोगिभेदाख्यत्रितयमपि भेदसंवेदने कल्पितं तदभिन्नं च स्यात् । द्वितीये संवित्स्वरूपभूतो भेदः सादृश्यान्नाऽवभासत इत्युक्ते संविदेव नाऽवभासत इत्युक्तं स्यात्, ततो जगदान्ध्यप्रसङ्गः ।**

---

ज्ञान से जाना जा सकता है ? अथवा ज्ञान का स्वरूप भेद है और वह भेद उसी ज्ञान से प्रतीत होता है ? प्रथम विकल्प मानने में भी यदि धर्मी और प्रतियोगीरूप दो ज्ञान भेद के ग्राहक दूसरे ज्ञान के विषय न माने जाँय, तो उन दोनों के भेद का ग्रहण ही सिद्ध नहीं होगा । (भेद दो पदार्थों के बिना नहीं हो सकता, इसलिए दो ज्ञानों में ही भेद होगा, जिस ज्ञान का भेद धर्म है, वह ज्ञान धर्मी हुआ और जिस ज्ञान का वह भेद है, वह ज्ञान प्रतियोगी हुआ । यदि ये दो ज्ञान भेदग्राहक अतिरिक्त तृतीय ज्ञान के विषय न माने जाँय, तो धर्मिज्ञान के न होने से धर्मभूत भेद का ज्ञान कैसे होगा ? इससे ज्ञान की क्षणिकता का साधक भेद ही सिद्ध नहीं हो सकता, यह तात्पर्य हुआ ।) यदि अन्य ज्ञान के विषय वे होते हैं, ऐसा माना जाय, तो धर्मी, प्रतियोगी और भेद ये तीनों भेदज्ञान में कल्पित होंगे और भेदज्ञान से अभिन्न होंगे । (तात्पर्य यह है कि केवल भेदमात्र तो अतिरिक्त ज्ञान का विषय नहीं होगा, किन्तु धर्मी और प्रतियोगी से विशिष्ट ही भेद ज्ञान का विषय होगा; इससे धर्मी और प्रतियोगीभूत ये दोनों ज्ञान तथा भेद तीनों विषय हुए । विज्ञानवादी बौद्ध के मत में बाह्य विषय नहीं है, सब ज्ञान कल्पित ही हैं, इसलिए ये तीनों भी भेदज्ञान से ही कल्पित हुए । जैसे ज्ञान से कल्पित घटादिविषय ज्ञान से अभिन्न माने जाते हैं, वैसे ही भेदज्ञान से कल्पित प्रकृत धर्मी और प्रतियोगीभूत दोनों ज्ञान और भेद तीनों भेदज्ञान से अभिन्न हो जायेंगे । इस प्रकार अभेद हो जाने पर भेदसिद्धि में कुठाराघात हो जाने से ज्ञान की क्षणिकता नहीं बन सकती ।) द्वितीय कल्प में ज्ञान का स्वरूप ही भेद है और वह अतिसादृश्य से प्रतीत नहीं होता है, इसका तात्पर्य तो यही होगा कि ज्ञान का स्वरूप ही प्रकाशित नहीं होता है, ऐसी दशा में ज्ञानस्वरूप में प्रकाशित होने वाला सारा प्रपञ्च ही प्रकाशित नहीं होगा । (इसे आप मानने को उद्यत नहीं होंगे । अतः ज्ञानभेद बन ही नहीं सकता,

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

अथाऽपि संविदां सादृश्यनिर्वाहाय भेदोऽङ्गीक्रियत इति चेत्, सादृश्यस्य मानहीनत्वादैक्यावभासविरुद्धत्वाच्च । न च वाच्यमैक्यावभासस्य भ्रमत्वान्न सादृश्यविरोधित्वं प्रत्युक्तैक्यभ्रम एव भिन्नेषु सादृश्यमन्तरेणाऽनुपपन्नस्तत्कल्पक इति, अन्योन्याश्रयत्वात् । संविदां भिन्नत्वे सादृश्ये च सिद्धे सत्यैक्यावभासस्य भ्रमत्वसिद्धिस्तस्मिंद्धौ चेतरसिद्धिरिति ।

अथ मतम्—सादृश्यस्य मानहीनत्वमानविरोधित्वयोः सिद्धावैक्यप्रत्ययस्य प्रामाण्यसिद्धिस्तत्सिद्धावितरसिद्धिरिति तुल्यं तवापीतरेतराश्रयत्वमिति, तन्न; ऐक्यबोधिकायाः प्रत्यभिज्ञाया मया स्वतःप्रामाण्याङ्गीकारात् ।

ननु केयं प्रत्यभिज्ञा नाम ? न तावदेकस्याऽतीतवर्त्तमान-

---

इससे ज्ञान की क्षणिकता बहुत दूर चली गई । ) यदि कहा जाय कि ज्ञानों के परस्पर सादृश्य की सिद्धि के लिए भेद मानना आवश्यक है, तो यह भी उचित नहीं है, क्योंकि ज्ञानों का सादृश्य मानने में कोई प्रमाण नहीं है और ज्ञानों की अनुभूयमान एकता के साथ विरोध भी है । ऐसा भी नहीं कहा जा सकता कि 'एकता की प्रतीतिभ्रममूलक है' इससे सादृश्य का विरोध नहीं हो सकता, प्रत्युत परस्पर भिन्न-भिन्न ज्ञानों में सादृश्य के बिना नहीं उपपन्न होता हुआ एकताभ्रम ही सादृश्य की कल्पना करनेवाला है, क्योंकि ऐसा मानने में अन्योन्याश्रय दोष आ जाता है । (अन्योन्याश्रय दिखलाते हैं—) ज्ञानों के परस्पर भिन्न होने तथा सादृश्य की सिद्धि होने पर ही एकता की प्रतीति को भ्रम कह सकते हैं और एकताभ्रम के सिद्ध होने पर ही भेद तथा सादृश्य की सिद्धि हो सकती है ।

यदि यह मानो कि 'जब सादृश्य में प्रमाणहीनता वा प्रमाणविरोध सिद्ध हो जाय, तब एकताज्ञान प्रमाज्ञान कहा जा सकता है और जब एकताज्ञान की प्रमाण द्वारा सिद्धि प्राप्त हो जाय, तब दूसरे पक्ष की सिद्धि होगी, इस प्रकार तुम्हारे मत में भी इतरेतराश्रय दोष समान ही है, तो यह मानना भी उचित नहीं है, क्योंकि एकता को सिद्ध करनेवाली प्रत्यभिज्ञा मेरे मत में स्वतःप्रमाण है (—इसकी सिद्धि के लिए प्रमाणान्तर की आवश्यकता नहीं है, जिससे कि उपर्युक्त दोष का अवसर हो) ।

(प्रतिवादी शङ्का करता है-) यह प्रत्यभिज्ञा कौन पदार्थ है ? यह नहीं

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**कालद्वयसम्बन्धविषयं प्रत्यक्षज्ञानं प्रत्यभिज्ञा; प्रत्यक्षज्ञानस्य वर्त्तमानमात्रार्थग्राहित्वात् । पूर्वानुभवसंस्कारसहितादिदानीन्तन-वस्तुप्रमितिकारणाज्जातस्य तस्य तथात्वमिति चेत्, एवमप्यात्मनि सोऽहमिति प्रत्यभिज्ञा न सिद्धयेत् । नित्ये स्वयंप्रकाशे तस्मिन् संस्कारस्य जन्यज्ञानस्य चाऽसम्भवात् । नाऽपि स्वरूपज्ञानमेव प्रत्यभिज्ञा, तस्य प्रदीपप्रभावद्वर्तमानप्रकाशिनः पूर्वापरपरामर्शा-त्मकत्वायोगात् । अस्मन्मते तु सोऽहमित्याकारद्वयोप्लुतं ज्ञानद्वयमेतन्न प्रत्यभिज्ञा । तस्मादनया दुर्निरूपया प्रत्यभिज्ञया**

---

कह सकते कि एक ही घट, पटादि विषय का भूत और वर्तमान दोनों काल के सम्बन्ध को विषय करने वाला प्रत्यक्षज्ञान प्रत्यभिज्ञा है, क्योंकि प्रत्यक्षज्ञान वर्तमान विषय को ही ग्रहण करता है । 'पूर्वानुभव से—भूतकाल में हुए प्रत्यक्ष से—उत्पन्न संस्कार से सहकृत वर्तमानकालिक वस्तु के चक्षुःसन्निकर्षादि प्रमाज्ञान के कारण द्वारा उत्पन्न हुआ प्रत्यक्ष उक्त प्रकार की प्रत्यभिज्ञा कहा जा सकता है' यदि ऐसा कहो, तो आत्मा को विषय करने वाली 'वह मैं हूँ' इस प्रत्यभिज्ञा की सिद्धि नहीं होगी, क्योंकि नित्य और स्वयंप्रकाश आत्मा में संस्कार तथा जन्य ज्ञान का सम्भव नहीं है । (विज्ञानस्वभाव आत्मा क्षणिक तो नहीं है, वह स्थायी अर्थात् नित्य है और स्वयंप्रकाश होने से किसी अतिरिक्त ज्ञान का विषय भी नहीं है, इसलिए नित्य स्वयंप्रकाश विज्ञानस्वरूप होने से उसका नाश होगा नहीं, इससे उसमें संस्कार भी नहीं हो सकता । इसलिए जब आत्मविषयक कोई अतिरिक्त वर्तमानकालिक प्रमाकारण हो ही नहीं सकता, तब जन्यज्ञान—प्रत्यभिज्ञा—का विषय आत्मा कैसे होगा, यह तात्पर्य है) स्वरूपज्ञान ही प्रत्यभिज्ञा है, ऐसा भी नहीं मान सकते, क्योंकि दीपक की प्रभा के समान वह स्वरूपज्ञान वर्तमान का ही प्रकाश करता है, पूर्व और अपर—भूत और वर्तमान—दोनों कालों का परामर्श नहीं कर सकता । हमारे (विज्ञानवादी के) मत में तो 'सोऽहम्, (वह मैं) इस प्रकार (वह और मैं) इन दो आकारों से व्याप्त दो ज्ञान हैं, प्रत्यभिज्ञा नामक एक ज्ञान नहीं है । इसलिए जिस प्रत्यभिज्ञा का निरूपण नहीं बन सकता, ऐसी प्रत्यभिज्ञा से विज्ञान की एकता कैसे सिद्ध हो सकती है ?

(उपर्युक्त पूर्वपक्ष का उत्तर देते हुए प्रत्यभिज्ञा का साधन करते हैं—)

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

उच्यते—केवले चिदात्मनि जन्यज्ञानतत्संस्कारयोरसम्भवेऽप्यन्तःकरणविशिष्टे तत्सम्भवादुक्तप्रत्यभिज्ञा किं न स्यात् ? न च विशिष्टस्य प्रत्यभिज्ञाविषयत्वे तस्यैव प्रत्यभिज्ञातृत्वमपीति कर्मकर्तृत्वविरोधः शङ्कनीयः, सर्ववादिनां देहव्यतिरिक्ताद्यनुमानविषयतयाऽऽत्मनि कर्मकर्तृभावस्य सम्प्रतिपन्नत्वात् ।

अथ मतम्—नाऽनुमानादौ विषयस्य कर्मकारकत्वम्, अतीतादिवस्त्वनुमाने विषयस्याऽविद्यमानस्य ज्ञानजनकत्वायोगात् । विषयत्वं त्वविद्यमानस्याऽपि कथञ्चित् सम्भविष्यति. ज्ञानस्य तदाकारत्वात् । ततोऽनुमानादौ

---

यद्यपि केवल शुद्ध चिदात्मा में जन्यज्ञान तथा संस्कार नहीं बन सकते, तथापि अन्तःकरणविशिष्ट आत्मा में दोनों का सम्भव है, इसलिए सब अन्तःकरणविशिष्ट आत्मविषयक उक्त प्रत्यभिज्ञा क्यों नहीं हो सकती है ? ('सोऽहम्' इसी प्रत्यभिज्ञा में अन्तःकरणविशिष्ट ही आत्मा विषय होता है ।) विशिष्ट ही आत्मा प्रत्यभिज्ञा का विषय (कर्मकारक) और वही (विशिष्ट ही) प्रत्यभिज्ञा का कर्ता होगा, इससे एक को ही कर्ता और कर्म होना विरुद्ध होगा, इस प्रकार शङ्का भी नहीं कर सकते, क्योंकि इस बात को सभी वादी स्वीकार करते हैं कि देहव्यतिरिक्त आत्मा आदि अनुमान का विषय होने से उनमें कर्तृकर्मभाव दोनों होते हैं । ('आत्मा देहेन्द्रियाद्यतिरिक्तः, आत्मत्वात् चेतनत्वाद्वा' इत्यादि अनुमान का विषय-कर्मकारक—भी आत्मा ही है और अनुमाता अर्थात् अनुमान करने वाला कर्ता भी आत्मा ही है, इससे आत्मा में कर्मकर्तृत्व दोनों भाव रहते ही हैं, अन्यथा आत्मा का देहेन्द्रियादि से भिन्न होना अप्रामाणिक हो जायेगा ।)

अनुमान आदि (प्रत्यक्षेतर) ज्ञानों में विषय कर्मकारक नहीं माना जाता है, क्योंकि भूतकालीन वस्तु के अनुमान में अविद्यमान विषय को ज्ञानजनकत्व नहीं बन सकता । (ज्ञानजनक ही कर्मकारक होता है, अतः कर्म का प्राधान्य होता है । अविद्यमान पदार्थ जनक (प्रधान) नहीं हो सकता, अतः भूत और भविष्यद् अनुमान के अनुरोध से अनुमान का विषय कर्म नहीं माना जा सकता । विज्ञानवादी विषयत्व और कर्मत्व को एक समझनेवाले वादी को उत्तर देता है—विषय तो अविद्यमान वस्तु भी किसी-न-किसी प्रकार हो सकती है, क्योंकि ज्ञान तो तद्विषय के आकारवाला ही होता है । (इसलिए ज्ञान के आकार का समर्पक भी

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

कर्तृत्वमेव आत्मनः, प्रत्यक्षे तु विषयस्य ज्ञानजनकतया कर्मकारकत्वम्, ततो विरोधस्तदवस्थ इति, मैवम्; अन्तःकरणविशिष्टतयैवाऽऽत्मनः प्रत्यभिज्ञातृत्वं पूर्वापरकालविशिष्टतया च प्रत्यभिज्ञेयत्वमित्युपाधिभेदेनाऽविरोधात् ।

किमेतावता प्रयासेन प्रत्यभिज्ञैव मा भूदिति चेत्, न; सोऽहमिति प्रत्यभिज्ञायाः स्वानुभवसिद्धत्वात् । अविसंवादित्वेन च भ्रान्तित्वायोगात् । यदुक्तम्—सोऽहमित्याकारद्वयोपप्लुतं ज्ञानद्वयमिति, तदसत्; तथा सति विज्ञानं क्षणिकमित्यत्राऽपि ज्ञानद्वयप्रसङ्गेन विज्ञानस्य क्षणिकत्वासिद्धिप्रसङ्गात् ।

---

विषय हो सकता है । कर्म तो ज्ञानजनक ही होता है, अतः कर्तृभूत आत्मा के भी विषय होने में कोई बाधा नहीं है, परन्तु कर्म नहीं हो सकता । ) इससे अनुमान आदि ज्ञानों का आत्मा कर्ता ही हो सकता है (कर्म नहीं); प्रत्यक्षज्ञान में तो विषय ज्ञान का जनक माना जाता है, अतः प्रत्यक्ष में कर्मकर्तृत्व का विरोध ज्यों-का-त्यों बना ही हुआ है, ऐसी शङ्का नहीं करनी चाहिये, क्योंकि अन्तःकरणविशिष्टरूप से ही आत्मा प्रत्यभिज्ञा का कर्ता है और पूर्वापर—भूतवर्तमान—कालविशिष्टरूप से आत्मा प्रत्यभिज्ञा का कर्म है, इस प्रकार उपाधिभेद द्वारा व्यक्तिभेद होने से आत्मा में कर्मकर्तृभाव का विरोध नहीं आ सकता । (उपाधिभेद से एक ही व्यक्ति में व्यक्तिभेद की कल्पना करने के लिए) इतना परिश्रम क्यों उठाया जाय, इससे यही अच्छा है कि प्रत्यभिज्ञा ही न मानी जाय, ऐसा भी नहीं कह सकते; क्योंकि 'सोऽहं' (वह मैं हूँ) इस प्रकार की प्रत्यभिज्ञा अपने अनुभव से सिद्ध है । अविसंवादी (बाधित न होने से) भ्रम भी नहीं मान सकते । विज्ञानवादी का यह भी कहना 'सोऽहम्' (वह मैं) इस प्रकार के दो आकारों से व्याप्त ये दो ज्ञान है, उचित नहीं है; क्योंकि ऐसा मानने पर विज्ञान क्षणिक है, इसमें भी (विज्ञान और क्षणिक, इस प्रकार दो आकार होने से अर्थभेद के प्रसङ्ग से) दो ज्ञानों का प्रसङ्ग हो जायेगा, अतः विज्ञान में क्षणिकत्व सिद्ध नहीं हो सकेगा । एकमात्र विज्ञान को ही मानने वाले (विज्ञानवादी) के मत में क्षणिकत्व आदि धर्म अवास्तव (मिथ्या) ही हैं, यदि ऐसा मानो, तो 'सोऽहम्' (वह मैं हूँ) इत्यादि प्रत्यक्ष अनुभव के आधार पर स्थायित्व आदि धर्मों को ही अवास्तव मानकर उनका स्वीकार कर लिया जाय, यही अच्छा होगा । (एकमात्र विज्ञानतत्त्व ही वास्तव है, इसमें विवाद न हो, उससे अतिरिक्त सब कुछ कल्पित है । कल्पना

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विज्ञानमात्रवादिनां क्षणिकत्वादिधर्मा अवास्तवा एवेति चेत्, तर्हि स्थायित्वादिधर्मा एवाऽस्तवा उपादीयन्ताम् ? 'सोऽहम्' इत्याद्यनुभवानुसारित्वात् ।

प्रभाकरमतखण्डनं सौगतकृतम्

यच्च प्राभाकरा मन्यन्ते—नैव 'सोऽहम्' इति प्रत्यभिज्ञाविषयत्वेनाऽयमात्मा सिध्यति, किं तर्हि 'सोऽयं घटः' इत्यादिप्रत्यभिज्ञाश्रयत्वेनेति ? तदयुक्तम्, पूर्वापरकालविशिष्टस्य क्षणमात्रवृत्तिप्रत्यभिज्ञाश्रयत्वासम्भवेन प्रत्यभिज्ञानात्, स्थायित्वासिद्धिप्रसङ्गात् ।

अथ मतम्—'मम संवेदनं जातम्' इतीदानीमनुस्मर्यमाणा पूर्व-

---

अनुभवबल से होती है-'सोऽहम्' (वह मैं हूँ) यह प्रत्यभिज्ञा भूत और वर्तमान काल से सम्बन्ध रखती हुई अनुभव में आती है, अतः उससे स्थायित्व सिद्ध होता है । विज्ञान की क्षणिकता में उक्त अनुभव नहीं बन सकता, अतः स्थायित्व की ही कल्पना करना उचित है) ।

(प्रभाकर के अनुयायी मीमांसकों का खण्डन करने के लिए उनके मत का अनुवाद करते हैं—) जो प्रभाकरमतानुयायी—मीमांसकैकदेशी—स्वीकार करते हैं कि आत्मा की सिद्धि 'सोऽहम्' (वह मैं हूँ) इस प्रत्यभिज्ञा का विषय होने से नहीं होती है, किन्तु 'सोऽयं घटः' (वह यह घट है ) इस प्रत्यभिज्ञा के आश्रयत्वरूप से होती है । (यदि आत्मा विषय माना जाय, तो घट, पट आदि की भाँति उसमें दृश्यत्व और अनात्मत्व का प्रसङ्ग आ जायेगा, अतः घट, पट आदि से विलक्षण ज्ञानाश्रयत्व से ही आत्मा का अनुसन्धान करना चाहिये, पूर्वपक्ष का यह तात्पर्य है । अब उसका खण्डन करते हैं—) उनका मत भी अयुक्त है, क्योंकि पूर्व और अपर—भूत और वर्तमान काल से सम्बन्ध रखनेवाला आत्मा क्षणमात्र, रहनेवाली प्रत्यभिज्ञा का आश्रय नहीं हो सकता । इसलिए 'घटोऽयम्' (यह घट है) इत्यादि प्रत्यभिज्ञान से (प्रत्यभिज्ञा के आश्रय होने से ) स्थायित्व की सिद्धि नहीं हो सकती । (अर्थात् ज्ञान के बल से प्रकाशित होने वाली वस्तु ज्ञान का कर्म ही हो सकती है, उसका आश्रय नहीं । यदि कथंचित् उसे आश्रय मान लें, तो भी क्षणिक ज्ञान के आश्रय होने से अनुमित होने वाले पदार्थ में क्षणिकत्व ही सिद्ध हो सकता है । पूर्व और अपर दोनों काल में सम्बन्ध रखना सिद्ध नहीं हो सकता ।)

(प्राभाकर प्रत्यभिज्ञा के बिना भी स्थायित्व की सिद्धि दिखलाता है—) यदि मान लिया जाय कि 'पहले मुझे ज्ञान उत्पन्न हुआ था' यह वर्तमान स्मरण में

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**कालीना घटादिसंवित् स्वाश्रयं तदानीन्तनमात्मानं साधयति । स्मृतिश्च स्वाश्रयमिदानीन्तनमात्मानंसाधयति ।ततश्च स्थाय्यात्मा सिध्यतिन पुनरप्रामाणिकं य 'सोऽहम्' इत्यात्मविषयं प्रत्यभिज्ञानं किञ्चित्कल्पनीयमिति ।नैतत्सारम्, स्मृतिपूर्वानुभवौ ह्यभिज्ञाद्वय-वत्तत्कालीनमात्मानं यद्यपि साधयतः, तथाप्येकस्याऽस्याऽऽत्मनः कालद्वयसम्बन्धो न केनापि सिध्येत् । संविद्द्वयमेव सम्बन्ध-स्याऽपि साधकमिति चेत्, तर्हि तथैव घटादिष्वप्यभिज्ञाद्वयेन**

---

आनेवाला (पूर्वकालिक) घटादिज्ञान अपने पूर्वज्ञान के आश्रय उस काल में विद्यमान आत्मा की सिद्धि करेगा और इस काल में होने वाली पूर्वानुभव की स्मृति इस काल में विद्यमान आत्मा की सिद्धि करेगी, इससे आत्मा का स्थायित्व सिद्ध हो ही जाता है, इसके लिए 'सोऽहम्' (वह मैं हूँ) ऐसी आत्मा को विषय करनेवाली किसी अतिरिक्त प्रत्यभिज्ञा की प्रमाणशून्य कल्पना उचित नहीं है । (तात्पर्य यह है कि 'मुझे ज्ञान हुआ था' इस प्रकार के स्मरण में पूर्वकालिक अनुभव ही विषय होता है, इसमें विवाद नहीं है । वह पूर्वानुभव बिना आश्रय के हो नहीं सकता और इस समय का आश्रय ही उस काल के अनुभव का आश्रय होता है, यह कहना सङ्गत नहीं है; इसलिए उस आश्रय का पूर्वकाल से सम्बन्ध मानना उचित ही है । इस काल में होनेवाली उक्त स्मृति इस काल में सम्बन्ध रखनेवाले आश्रय की कल्पना करती है, इसलिए सिद्ध हुआ कि ज्ञानाश्रय आत्मा का पूर्व और अपर काल से सम्बन्ध सिद्ध होने से प्रत्यभिज्ञा के बिना भी आत्मा में स्थायित्व सिद्ध हो जाता है ।) यह कहना सारगर्भित (यथार्थ) नहीं है, क्योंकि यद्यपि स्मरण और पूर्वकाल का अनुभव दो ज्ञान के सदृश अपने-अपने काल में विद्यमान आत्मा की सिद्धि करते हैं, तथापि एक ही आत्मा का पूर्व और अपर दोनों कालों से सम्बन्ध तो किसी से भी सिद्ध नहीं हो सकेगा । (ज्ञानों के क्षणिक होने से जैसे वर्तमान काल में होनेवाले दो अनुभव पृथक्-पृथक् दो आश्रयों की कल्पना करते हैं, वैसे ही स्मरण और पूर्व अनुभव भी अपने-अपने काल से सम्बन्ध रखनेवाले भिन्न-भिन्न दो आश्रयों की ही कल्पना कर सकते हैं । एक के ही पूर्व और अपर काल से सम्बन्ध की कल्पना नहीं कर सकते । यह तभी सम्भव हो सकता है जब कि 'सोऽहम्' इसे एक ही ज्ञान मान लिया जाय, परन्तु ऐसा मीमांसक मानता है नहीं ।) दो ज्ञान ही सम्बन्ध का साधन करनेवाले हैं, यदि ऐसा भी मान लिया जाय, तो एक-सी युक्ति होने के

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**स्थायित्वसिद्धौ तत्सिद्धये प्रत्यभिज्ञा नाऽपेक्ष्येत । तदाढ्यार्य तत्र प्रत्यभिज्ञेति चेत्, एवमपि प्रकृते संविद्द्वयं किं साक्षात् सम्बन्धसाधकमुत प्रत्यभिज्ञामुत्पाद्य ? आद्येऽपि न तावदेकैकं तत्साधकम्, एकैकस्य कालद्वयविशिष्टात्मन्यनाश्रितत्वात् । नापि सम्भूय तत्साधकम्, अतीतानुभवस्य वर्त्तमानस्मृतेश्च यौगपद्यायोगात् । द्वितीये स्थाय्यात्मविषयं सोऽहमिति प्रत्यभिज्ञानं त्वयैवाऽङ्गीकृतं स्यात् । न च वाच्यं न क्वचिदपि ज्ञानविषयत्व-**

---

कारण घटादि में भी दो ज्ञानों से स्थायित्व की सिद्धि हो ही जायेगी, फिर उसके लिए प्रत्यभिज्ञा की अपेक्षा न होगी ।

(मीमांसक का कहना है कि आत्मा के स्थायित्व की सिद्धि के लिए 'सोऽहम्' (वह मैं हूँ) ऐसी आत्मविषयक प्रत्यभिज्ञा की कल्पना व्यर्थ है, क्योंकि 'घटोऽयम्' (यह घट है) यह घटविषयक प्रत्यभिज्ञा ही अपने आश्रय की स्थायिता सिद्ध कर देगी । इस पर वेदान्ती का कहना है कि पूर्वोक्त प्रकार से ज्ञानद्वय ही यदि स्थायित्व सिद्ध करता है, तो घटादिविषयक दोनों ज्ञानों से ही आत्मा का स्थायित्व सिद्ध हो जायेगा, फिर उसके लिए 'घटोऽयम्' (यह घट है) ऐसी प्रत्यभिज्ञा की कल्पना व्यर्थ ही है । ) केवल स्थायित्व की दृढ़ता के लिए प्रत्यभिज्ञा की कल्पना की जाती है, ऐसा यदि मान लिया जाय, तो भी दो ज्ञानों में स्थायित्वसाधकत्व नहीं बन सकता, क्योंकि हम विकल्प करेंगे कि क्या वे दोनों ज्ञान (पूर्वापरकाल से) सम्बन्ध के साक्षात् साधक हैं ? अथवा प्रत्यभिज्ञा को उत्पन्न करके (उसके द्वारा) साधक हैं ? प्रथम कल्प के मानने में भी एक-एक ज्ञान तो पूर्व और अपर काल से सम्बन्ध के साधक नहीं हो सकते; क्योंकि एक-एक ज्ञान पूर्व और अपर दोनों कालों के साथ सम्बन्ध रखनेवाले आत्मा में आश्रित नहीं हैं । (एक ज्ञान एक काल से सम्बन्ध रखनेवाले आत्मा में आश्रित है, भिन्न कालविशिष्ट में नहीं, अतः कैसे कालद्वय सम्बन्ध के साधक हो सकते हैं ।) और दोनों मिलकर भी उसके साधक नहीं हो सकते, क्योंकि बीते हुए अनुभव और वर्तमान स्मरण का एक साथ रहना सम्भव ही नहीं हो सकता । द्वितीय कल्प में स्थायी आत्मा को विषय करनेवाली 'सोऽहम्' (वह मैं हूँ) इस प्रत्यभिज्ञा को तुमने स्वीकार कर ही लिया है । यदि आत्मा कभी भी ज्ञान का विषय नहीं होता है, तो

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मात्मनस्तत्कथं प्रत्यभिज्ञाविषयत्वमिति, 'मम संवेदनं जातम्' इति स्मृतिज्ञानविषयत्वात् । यद्यप्यनेन स्मृतिज्ञानेन स्वोत्पत्ति-कालीन आत्मा स्वाश्रयत्वेनैव प्रकाश्यते न विषयत्वेन, तथापि स्मर्यमाणसंवेदनाश्रयभूतस्तत्संवेदनकालीन आत्मा विषयीक्रियत एव । अथोच्येत—स्मृत्या संवेदनमेव विषयी-क्रियते, तच्च संवेदनं स्मृतं सत् स्वाश्रयमात्मानमाश्रय-तयैव प्रत्याययिष्यतीति । तदसत्, स्मृतिकाले संवेदनस्याऽविद्य-मानस्य स्वाश्रयसाधकत्वायोगात् । स्वयं प्रकाशमानं हि संवेदनमाश्रयं साधयति, न तु स्मृतिविषयतया परप्रकाश्यम् । अन्यथा धर्मादीनामपि परतः सिद्धानां स्वाश्रयात्मसाधकत्व-प्रसङ्गात्। तस्मादतीतकालीन आत्मा स्मृतिविषय एवेत्यभ्युपेयम्। तथा च 'सोऽहम्' इति प्रत्यभिज्ञाऽपि आत्मानं विषयी-

---

प्रत्यभिज्ञा का विषय कैसे हो सकेगा ? ऐसी शङ्का भी नहीं कर सकते, क्योंकि 'मुझे ज्ञान हुआ था' इस स्मृतिज्ञान का आत्मा विषय ही है । यद्यपि इस स्मृतिज्ञान से अपने (ज्ञान के) उत्पत्ति काल के आत्मा का ही अपना (ज्ञान का) आश्रय होने से ही प्रकाश होता है, विषय होने से नहीं, तथापि स्मरण में विषय हुए ज्ञान का आश्रय और उस ज्ञानकाल में विद्यमान आत्मा निरुक्त स्मृतिज्ञान से विषय किया ही जाता है । (क्योंकि स्मृतिज्ञान 'मुझे ज्ञान हुआ' इतना है, इसके विषय में आत्मा और ज्ञान दोनों हैं) यदि कहो कि स्मृतिज्ञान से केवल पूर्वानुभव-ज्ञान ही विषय किया जाता है, आत्मा नहीं; और वह ज्ञान स्मरणविषय होता हुआ अपने आश्रय आत्मा को आश्रयत्व से—आश्रयरूप से बोधित करता है, तो यह भी उचित नहीं है, क्योंकि स्मरण के समय में अविद्यमान ज्ञान को अपने आश्रय के साधन करने का योग-अवसर नहीं आ सकता । (स्मृति में आनेवाली अविद्यमान दीपज्वाला अपने आश्रय गृहादि का प्रकाश करते कहीं पर भी नहीं देखी गयी है) स्वयं प्रकाशित होनेवाला ही ज्ञान अपने आश्रय की सिद्धि कर सकता है, स्मृति का विषय होकर दूसरे से प्रकाशित होने वाला ज्ञान नहीं सिद्ध कर सकता; अन्यथा दूसरे से सिद्ध हुए धर्मादि भी अपने आश्रय आत्मा के साधक हो जायेंगे । इससे मानना ही होगा कि भूतकालविशिष्ट आत्मा स्मरण का विषय होता ही है। इससे 'सोऽहम्' (वह मैं हूँ) यह प्रत्यभिज्ञान भी आत्मा को विषय करेगा ही; इस प्रकार

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

करिष्यतीति प्राभाकरैरप्यात्मविषयप्रत्यभिज्ञयैव संविदात्मनः क्षणिकत्वं निराकरणीयम् ।

अथैवं घटादिषु क्षणिकत्वं साध्येत—विमता उपान्त्यादयो घट-सत्ताक्षणाः स्वस्वानन्तरक्षणभाविघटनाशव्याप्ताः, घटसत्ताक्षण-त्वाद्, अन्त्यक्षणवदिति । तन्न, विमतो घटनाशक्षणो घटसत्ता-

---

प्रभाकर के अनुयायी मीमांसकों को भी आत्मा को विषय करनेवाली प्रत्यभिज्ञा के बल पर ही ज्ञानस्वरूप आत्मा में क्षणिकत्व का निराकरण करना होगा । (अर्थात् प्रत्यभिज्ञानविरोध से सादृश्य की कल्पना नहीं बन सकती, जिससे कि अतिसादृश्यज्ञान भेद को छिपा सके । अतः ज्ञान में स्थायित्व सिद्ध नहीं हो सकता, अतः प्रत्यभिज्ञा को एक ज्ञान ही मानना उचित है और पूर्व और अपर काल से सम्बन्ध रखनेवाली प्रत्यभिज्ञा का कर्ता एक स्थायी चेतन ही हो सकता है । 'न च ज्ञानस्य क्षणिकत्वे विवदितव्यम्' इत्यादि ग्रन्थ से की गयी ज्ञान की प्रत्यक्षसिद्ध क्षणिकता का, इस प्रकार अनुभवसिद्ध प्रत्यभिज्ञा के साथ विरोध होने से, खण्डन हो गया । अब ज्ञान की क्षणिकता दर्शाने के निमित्त दृष्टान्त की सिद्धि करने के लिए घटादि की क्षणिकता का अनुमान द्वारा साधन करते हैं—)

अब हम (बौद्ध) आगे दिखलाये जानेवाले अनुमान से क्षणिकता सिद्ध करेंगे—विवादग्रस्त उपान्त्यादि घट सत्ता के क्षण अपने-अपने अनन्तर क्षण में होनेवाले घट के विनाश से व्याप्त हैं, घट की सत्ता के क्षण होने से, अन्तिमक्षण के सदृश । (तात्पर्य यह है कि सकलवादी के सम्मत विनाश के अधिकरण क्षण से अव्यवहित पूर्वक्षणविशिष्ट सत्ता ही अन्त्यपद से लेनी चाहिए, उस अन्तिम क्षण का अपनी सत्ता के क्षण से दूसरे क्षण में विनाश हो जाता है, इस प्रकार अन्तिम क्षण से अव्यवहित पूर्वक्षण की सत्ता का विनाश उसके उत्तरवाले अन्तिम क्षण में होगा, अतः सिद्ध हुआ कि उत्तर-उत्तर क्षण अपनी-अपनी पूर्व-पूर्वक्षणविशिष्ट सत्ता के विनाश से व्याप्त हैं । इससे ज्ञात होता है कि सत्तावान् का उत्तर क्षण में विनाश अवश्य होता है, अतः घटादि की क्षणिकता सिद्ध हुई । अर्थात् अपने सत्ताक्षण से अव्यवहित दूसरे क्षण में विनष्ट हो जाना ही क्षणिकत्व है । 'सोऽयं घटः' इत्यादि ऐक्यप्रतीति अतिसादृश्यमहिमा से भ्रम है । इस दृष्टान्त से ज्ञान भी सत्त्वविशिष्ट है, अतः वह भी घटादि के समान क्षणिक सिद्ध हुआ ।)

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**वान्, कालत्वात्, सम्मतवदित्याभाससमानत्वात् । अत्र घटाभावानुभवविरोध इति चेत्, तर्हि क्षणिकत्वानुमानेऽपि 'सोऽयं घटः' इति प्रत्यभिज्ञाविरोधोऽस्त्येव । ननु सर्वे भावाः क्षणिकाः, अर्थक्रियाकारित्वाद्, व्यतिरेके शशविषाणवत् । विपक्षे स्थायिनोऽर्थक्रियानुपपत्तिर्बाधिका । न च स्थायिन एव पदार्थस्य निमित्तसंयोगादन्यथाभूतस्याऽर्थक्रियापूर्वकं कार्यमुत्पादयितुं सामर्थ्यं न क्षणिकस्येतिवाच्यम्, किमसौ स्थायी पदार्थ एकमेव कार्यमुत्पादयेद्**

---

(उक्त अनुमान का विपक्षी अनुमान दर्शाते हैं—) ऐसा नहीं है, क्योंकि विवादग्रस्त घटनाशक्षण, घट की सत्तावाला है, काल होने से सम्मत के तुल्य, इस अनुमानाभास के तुल्य ही पूर्व अनुमान है । (तात्पर्य यह है कि जिस तरह बौद्ध ने अन्तिम क्षणविशिष्ट सत्ता अथवा सत्ताविशिष्ट अन्तिम क्षण का उसके अव्यवहित दूसरे क्षण में विनाश होता है, इस दृष्टान्त से व्याप्ति बना ली कि 'उत्तर-उत्तर क्षण पूर्व-पूर्व के विनाशाधिकरण हैं, क्षणाविशेष होने से, इसी तरह प्रतिवादी हम (वेदान्ती) उसके अनुमान में अनुकूलतर्कशून्यता दर्शाने के लिए जैसे घटसत्ताविशिष्ट क्षण में घटसत्ता है, इसमें किसी को भी विवाद नहीं हो सकता, इसको दृष्टान्त लेकर कालाविशेष से घटसत्ताविनाशविशिष्ट क्षण में भी घटसत्ता का अनुमान करेंगे, इस अनुमानाभास (अनुकूलतर्कशून्य) के तुल्य ही उसका भी अनुमान है ।) यदि कहो कि इस वेदान्ती के दर्शाये अनुमान में घटाभाव का अनुभव ही स्पष्ट विरोध है, तो हम भी कहेंगे कि बौद्ध के क्षणिकत्वसाधक अनुमान में 'सोऽयम्' इस प्रत्यभिज्ञा के साथ विरोध स्पष्ट ही है ।

(प्रकारान्तर से क्षणिकत्वसाधक दूसरा अनुमान दिखलाते हैं—) सभी भाव—पदार्थ क्षणिक हैं, अर्थक्रियाकारी[१] होने से, इसके विपरीत शशशृङ्ग के तुल्य । (यहाँ पर शशशृङ्ग व्यतिरेकी दृष्टान्त है, अर्थात् जो क्षणिक नहीं है, वह व्यवहार का प्रयोजक नहीं है, जैसे खरगोश का सींग । घटपटादि सत्त्वशील पदार्थ व्यवहार के उत्पादक देखे जाते हैं, अतः वे सब क्षणिक हैं) इसके व्यतिरेक (क्षणिकत्वाभाव) की सिद्धि में स्थायी पदार्थ का व्यवहारप्रयोजक न हो सकना ही बाधक है । व्यवहारपूर्वक कार्य उत्पन्न कराने की सामर्थ्य निमित्तकारण के सम्पर्क से अन्यथाभाव को प्राप्त हुए स्थायी

---

१. अर्थक्रियाव्यवहार ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

उत युगपदनेकानि अथवा क्रमेणानेकानि ? तत्र प्रथमद्वितीययोः कृतं स्थायित्वेन, सकृत्कार्योत्पादनस्य क्षणिकेनैव सिद्धेः । न तृतीयः, समर्थस्य क्षेपायोगात् । अतो भावानामेकस्मिन्नेव क्षणेऽर्थक्रियाकारित्वलक्षणत्वमिति । नैतद्युक्तम्, त्वन्मतेऽर्थक्रियाया दुर्निरूपत्वात् । किमर्थक्रिया नाम संविदां स्वगोचरज्ञाननं किं वा क्षणान्तरोत्पादनम् ? आद्येऽपि स्वसन्ताने तज्जननं पुरुषान्तरसन्ताने वा सर्वज्ञसन्ताने वा ? नाद्यः, संविदां स्वप्रकाशत्वेन तदसम्भवात् । अस्तु तर्हि द्वितीयः,

---

पदार्थ को ही है; क्षणिक पदार्थ को नहीं; ऐसा कहना भी नहीं बन सकता, क्योंकि क्या यह स्थायी पदार्थ के ही कार्य को उत्पन्न करेगा ? या एक साथ ही अनेक कार्यों को अथवा क्रमशः अनेक कार्यों को ? उममें प्रथम और द्वितीय विकल्प मानने में पदार्थ को स्थायी मानना व्यर्थ ही है, क्योंकि कार्य की उत्पत्ति क्षणिक से ही सिद्ध हो सकती है । तीसरा विकल्प भी ठीक नहीं है, क्योंकि कार्योत्पादन में समर्थ के काल का विलम्ब नहीं हो सकता । (अर्थात् यदि एक ही स्थायी पदार्थ अनेक कार्य के उत्पादन में समर्थ है, तो वह अनेक कार्यों को एक साथ ही क्यों नहीं उत्पन्न करेगा ? जब कार्य की कारणसामग्री उपस्थित है, तब उसको रोकनेवाला कौन है ? जो क्रमिक कार्योत्पत्ति करावे ।) इसलिए भाव—पदार्थों—का लक्षण एक ही क्षण में अर्थक्रियाकारित्वरूप ही हो सकता है । (खण्डन करते हैं—) ऐसा कहना भी युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि तुम्हारे मत से अर्थक्रिया का निरूपण नहीं हो सकता । क्या अर्थक्रिया का मतलब ज्ञानों का अपने को विषय करनेवाले ज्ञान को उत्पन्न कराना है ? या क्षणान्तर की उत्पत्ति कराना है । प्रथम कल्प में भी अपने ज्ञान के सन्तान (प्रवाह-परम्परा) में उस ज्ञान को उत्पन्न करना है ? अथवा दूसरे पुरुष के ज्ञानसन्तान में अथवा सर्वज्ञ के ज्ञानसन्तान में ? (अर्थात् ज्ञान अपनी धारा ही में अपने को विषय करने वाले ज्ञान का जनक है ? या दूसरे पुरुष के ज्ञानप्रवाह में पुरुषान्तर के ज्ञान को विषय करनेवाले ज्ञान का जनक है ? अथवा सर्वज्ञ के ज्ञान के सभी ज्ञान विषय हैं ? अर्थात् सर्वज्ञज्ञानधारा में ज्ञानविषयक ज्ञानजनकत्व है ? यह अभिप्राय है ।) प्रथमकल्प—ज्ञान ज्ञानविषयक ज्ञान का जनक है—नहीं माना जा सकता, क्योंकि ज्ञान स्वप्रकाश हैं, वे दूसरे ज्ञान के विषय नहीं हो सकते । तब तो दूसरा

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

देवदत्तसंवेदनं हि स्वप्रकाशमपि यज्ञदत्तसंवेदनस्य विषयत्वाज्जनकं भविष्यतीति । तदसत्, न तावत् प्रत्यक्षज्ञानस्य विषयतया जनकमिति शक्यं वक्तुम्, नहि पुरुषान्तरज्ञानं पुरुषान्तरप्रत्यक्षतया क्वचिद् दृष्टम् । नाप्यनुमानज्ञानस्य विषयतया जनकम्, त्वया प्रत्यक्षज्ञानमेव विषयजन्यमित्यङ्गीकारात् । ननु तर्हि तृतीयोऽस्तु, सर्वज्ञस्य हि प्रत्यक्षज्ञानं सर्वपुरुषगतसंवेदनानि विषयीकुर्वत् तैर्जन्यते । मैवम्, तथा सति सोपप्लवैः संसारिसंवेदनैरीश्वरसंवेदनमप्युपप्लुतं स्यात्; त्वन्मते ज्ञानज्ञेययोरभेदात् ।

अथेश्वरज्ञानमुपप्लुतमपि नोपप्लवदोषं भजते, तत्त्वज्ञानेनोपप्लव-

---

पक्ष ही मान लिया जाय? (यद्यपि देवदत्त का ज्ञान स्वप्रकाश भी है, तथापि यज्ञदत्त के ज्ञानविषयक ज्ञान का जनक होगा, क्योंकि (विषय के बिना ज्ञान नहीं होता, अतः विषय ज्ञान का जनक होता है, यह मानना ही होगा । एवम् देवदत्त के ज्ञान को विषय करनेवाले यज्ञदत्त के ज्ञान का जनक देवदत्त के ज्ञान को मानना उचित ही है) यह उचित नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्षज्ञान विषयतया ज्ञान का जनक है, ऐसा कह नहीं सकते, क्योंकि पुरुषान्तर का ज्ञान दूसरे पुरुष के प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय होता कहीं पर भी नहीं देखा गया है । पुरुषान्तर का ज्ञान तो अनुमेय ही हो सकता है । अनुमानरूप ज्ञान के जनक पुरुषान्तर ज्ञान को विषयतया मानेंगे, ऐसा भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि तुम प्रत्यक्ष ज्ञान को ही विषयजन्य (विषय के द्वारा उत्पन्न होने वाला ) मानते हो (अनुमान ज्ञान को नहीं) । अच्छा, तो तीसरा विकल्प मान लीजिये, क्योंकि सर्वज्ञ का प्रत्यक्षज्ञान सभी पुरुषों के ज्ञान को विषय करता है, अतः वह (सर्वज्ञज्ञान) उन विषयभूत पुरुषान्तरों के ज्ञानों से उत्पन्न किया जाता है, तो यह भी संगत नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने से रागद्वेषजनित सुखदुःख प्रभृति उपप्लव से विशिष्ट संसारी जीवों के ज्ञानों से सर्वज्ञ ईश्वर का ज्ञान भी उपप्लवयुक्त हो जायेगा, क्योंकि तुम्हारे—विज्ञानवादी के—मत में ज्ञान और ज्ञेय—विषय—का अभेद माना गया है । (सर्वज्ञ ईश्वर के ज्ञान का विषय उपप्लवयुक्त संसारी का ज्ञान हुआ और इन दोनों में तुम्हारे मत में माना गया अभेद है । अतः ईश्वर का ज्ञान उपप्लुत हो जायेगा ) ।

यदि कहो कि ईश्वर का ज्ञान उपल्वव से युक्त होता हुआ भी उपप्लव के दोषों का

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**बाधादिति चेत्, मैवम्; न तावत्तदेव ज्ञानं स्वोपप्लवं बाधते, उपप्लवस्य एकस्मिन्नेव क्षणे प्राप्तिबाधयोर्द्वयोरसम्भवात् । नाऽपि ज्ञानान्तरमुपप्लवमनूद्य बाधितुं क्षमते, पूर्वज्ञानोपप्लवस्य ज्ञानान्तराविषयत्वाद् विषयत्वे च पूर्वज्ञानवदेव ज्ञानान्तरमुपप्लुतं सत् कथं बाधकं स्यात् ? न चोपप्लवांऽशं विहाय संवेदनां शस्यैवेश्वरज्ञानं प्रति विषयतया जनकत्वम्, तथा सति उपप्लवानभिज्ञः ईश्वरः कथमुपदिशेत् ?**

---

भागी नहीं होता, क्योंकि तत्त्वज्ञान से उपप्लवों का बाध हो जाता है, (जैसे अज्ञानी बालक को दोषवशात् द्विचन्द्र देखने से आश्चर्य होता है और ज्ञानी को इन्द्रियदोषवशात् द्विचन्द्र दिखाई देने पर भी आश्चर्य नहीं होता, वह जानता है कि चन्द्र एक ही है, मगर दोषवश दो चन्द्र दीख रहे हैं, वैसे ही संसारी को उपप्लव के ज्ञान से सुखदुःखादि का भागी होना पड़ा है । ईश्वर के ज्ञान का संसारीज्ञान विषय है, अतः यदि उसके ज्ञान में उसका उपराग आ भी जाय, तो भी वह सुखदुःख का अनुभवकर्ता नहीं बन सकता, क्योंकि वह समझता है कि इनसे मेरा कोई सम्बन्ध नहीं है । अथवा ये सब मिथ्या ही हैं, केवल मेरे ज्ञान का विषय संसारी का ज्ञान है और उसके ज्ञान के विषय ये उपप्लव हैं । इसी से मेरे ज्ञान के भी विषय हो रहे हैं । इससे बाधित हो जाते हैं । ) ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि वही ज्ञान उपप्लवसहित ज्ञान को तो बाधित करता नहीं, कारण कि उपप्लव की एक ही क्षण में प्राप्ति तथा बाध दोनों का सम्भव नहीं हो सकता, (अर्थात् विज्ञानवादी बौद्ध के मत में ज्ञान क्षणिक हैं । जिस क्षण में उपप्लवसहित ज्ञान हुआ, उसी क्षण में तो उसका बाधक ज्ञान हुआ नहीं । उस क्षण में जो उत्पन्न ज्ञान है, वही ज्ञान स्वयं अपने को बाधित नहीं कर सकता । ) और दूसरा ज्ञान भी उपप्लव का अनुवाद करके उसका बाध करने में समर्थ नहीं हो सकता , क्योंकि पूर्वज्ञान का विषयभूत उपप्लव दूसरे ज्ञान का विषय ही नहीं है । यदि उपप्लव को भी दूसरे ज्ञान का विषय होना मान लिया जाय, तो भी ज्ञान और ज्ञेय में अभेद मानने से पूर्वज्ञान की भाँति बाधक दूसरा ज्ञान भी उपप्लवयुक्त होता हुआ कैसे बाधक हो सकेगा ? उपप्लवरूप भाग को छोड़कर ज्ञानभाग-मात्र ही ईश्वर के ज्ञान का विषय होता है, अतः केवल ही ज्ञान विषयतया ईश्वर के ज्ञान का जनक है, यदि यह कहो, तो यह नहीं कह सकते, क्योंकि उपप्लव को नहीं जानने वाला

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**नाऽपि क्षणान्तरोत्पादनमर्थक्रियेति द्वितीयः पक्षः, त्वत्प्रक्रियया चरमक्षणस्याऽसत्त्वप्रसङ्गात् । तथा हि—विज्ञानानि स्थायित्वकल्पनया द्रव्यगुणादिकल्पनया रागादिदोषैर्विषयैश्चोपप्लुतानि पूर्वपूर्वसजातीयविज्ञानलक्षणेभ्यः संस्कारेभ्य उत्तरोत्तराण्युत्पद्यन्ते । तत्र 'सर्वमिदं क्षणिकम्' इति भावनया स्थायित्वकल्पना निवर्तते । 'स्वलक्षणम्' इति भावनया द्रव्यगुणादिकल्पना नश्यति । 'दुःखम्' इति भावनया रागादिदोषप्रवृत्तिसुखदुःखोपप्लवाः क्षीयन्ते । 'शून्यम्' इति भावनया विषयोपप्लवे क्रमेण मन्दीकृते भावनाप्रकर्षस्याऽन्त्यभूतादुपान्त्यप्रत्ययात् 'सर्वोपप्लवविरहि विज्ञानमुत्पद्यते । तच्च संसार-**

---

ईश्वर कैसे उपदेशक हो सकता है । [जिसको भले-बुरे, सुख-दुःख का कुछ भी ज्ञान नहीं है, वह प्रवृत्ति-निवृत्ति के लिए उपदेश कैसे कर सकता है?]

द्वितीय पक्ष भी—दूसरे क्षण को उत्पन्न कर देना अर्थक्रिया का लक्षण है, यह—भी नहीं बन सकता, क्योंकि तुम्हारी प्रक्रिया के अनुसार अन्तिम क्षण असत् हो जायेगा । [असत्त्व का उपपादन करते हैं—] स्थायित्व तथा द्रव्य, गुण, कर्म, विशेष्य और विशेषण आदि के सम्बन्ध की कल्पना से एवं रागादि दोषों और विषयों से उपप्लुत ही उत्तर-उत्तर विज्ञान पूर्व-पूर्व सजातीय विज्ञानस्वरूप संस्कारों के द्वारा उत्पन्न होते हैं । उनमें 'सर्वमिदं क्षणिकम्' (यह सब-कुछ क्षणिक है) इस भावना से स्थायित्व की कल्पना नष्ट होती है । स्वलक्षण—असाधारणस्वरूप—असङ्ग—की भावना से ज्ञातृज्ञेयज्ञानसम्बन्धादिस्वरूप द्रव्यगुणादि की कल्पना निवृत्त होती है । दुःख-विज्ञान से भिन्न सब दुःख का मूल है—इस प्रकार की भावना से रागादि दोष से उत्पन्न प्रवृत्तिजनित सुख-दुःखादि उपप्लव नष्ट हो जाते हैं । 'सब शून्य है' इस भावना से विषयरूप उपप्लव भी नहीं रह जाता । उसके बाद संस्कार के विरोधी इन उपर्युक्त भावना के चार भेदों से चारों प्रकार के (स्थायित्व, ज्ञातृज्ञेयज्ञानादिरूप द्रव्यगुणादि, रागादि दोषप्रवृत्ति—सुखदुःखादि तथा विषय इन) उपप्लवों के क्रमशः मन्द किये जानें पर भावनाप्रकर्ष-पूर्ण परिपाक—के अन्तिम क्षण स्वरूप उपान्त्य प्रत्यय—समनन्तर प्रत्यय—के उत्पन्न होने पर सब उपप्लवों से शून्य, शुद्ध, विज्ञान उत्पन्न होता है । वही विज्ञान संसारप्रवाह का अन्त्य होने से

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सन्तानान्त्यत्वात् 'चरमक्षणः' इति गीयते । तस्य च कार्याभावादसत्त्वापत्तौ तथैव क्रमेण पूर्वपूर्वज्ञानानामप्यसत्त्वं प्राप्नुयात् ।

चरमक्षण ईश्वरज्ञानस्य जनकः तद्विषयत्वादिति चेत्, तर्हि चरमक्षणसर्वज्ञज्ञानयोर्विशुद्धतया तुल्यस्वभावयोरेकसन्तानत्वं स्यात्; तुल्यस्वभावयोः कार्यकारणभावस्यैकसन्तानलक्षणत्वात् । ततः सन्तानाविच्छेदादनिर्मोक्षः स्यात् । सर्वज्ञसन्तानप्रवेश एव मोक्ष इति चेत्, एवमपि चरमक्षणस्येश्वरज्ञानविषयत्वं दुर्निरूपमिति जनकत्वं दूरापास्तम् । भेदे हि सति संविदो विषयविषयिभावः । न चेह भेदो विद्यते । न तावत् संवित् संविदन्तरात् संविदाकारेण

---

चरम क्षण कहलाता है । [शुद्ध विज्ञान का उदय होने पर संसारधारा नहीं चलती है, अतः वह विज्ञानक्षण संसार का अन्तिम क्षण कहलाता है, उस क्षण में तुम्हारा अभिमत सजातीय उत्तर क्षण का जनकत्वरूप सत्त्वलक्षण नहीं हो सकता, अतः उस क्षण को असत्त्वलक्षण आक्रान्त कर लेगा और इष्टापत्ति कह नहीं सकते, इस आशय से कहते हैं] और वह अन्तिम क्षण व्यापारान्तर का जनक नहीं है, अतः उसी क्रम से पूर्व-पूर्व ज्ञानों की भी असत्ता प्राप्त हो जायेगी । [अर्थात् यदि उस अन्त्य-क्षण में सत्त्वलक्षण नहीं गया, तो वह असत् कहलाया; तब उसका जनक पूर्व क्षण सजातीय सत्त्वान्तर का उत्पादक नहीं हुआ, इससे वह पूर्व क्षण भी सत्त्वलक्षण से व्याप्त न होने के कारण असत् होगा, ऐसे ही उससे पूर्व-पूर्व सभी क्षण असत् हो जायेंगे, यह तात्पर्य है ।]

यदि कहो कि अन्तिम क्षण ईश्वर के ज्ञान का जनक है, क्योंकि वह ईश्वर के ज्ञान का विषय है, तो अन्तिम क्षण और ईश्वरविज्ञान—इन दोनों के शुद्धस्वरूप होने से समानस्वभाव वालों में एकसन्तानत्व होने का प्रसङ्ग आ जायेगा, क्योंकि समानस्वभाव वालों में कार्यकारण भाव होना ही एक सन्तानत्व का लक्षण है । ऐसी दशा में सन्तान के न रुकने से जीव को मोक्ष नहीं हो सकता । 'सर्वज्ञ के सन्तान—सर्वज्ञ के ज्ञानप्रवाह—में प्रवेश कर जाना ही मोक्ष है' ऐसा मानने पर भी अन्तिम क्षण ईश्वर के विज्ञान का विषय है, इसका निरूपण करना जब समान नहीं है, तब वह ईश्वरीय विज्ञान का जनक है, यह कहना तो बन ही नहीं सकता । [विषय ही तो जनक होता है, जो विषय ही नहीं, है, उसमें जनकत्व की सम्भावना तो पहले ही नष्ट हो चुकी है । अन्तिम क्षण के विषयत्व का निराकरण करते हैं—] भेद के सिद्ध होने पर ही ज्ञान में विषयविषयिभाव सिद्ध होगा और यहाँ प्रकृत में—ईश्वरज्ञान

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

भिद्यते, तथा सति वैलक्षण्यसिद्धये प्रतियोगिनोऽसंवित्त्वप्रसङ्गात् । नाऽपि संविदाकारेण, धर्मिणोऽसंवित्त्वप्रसङ्गात् । तस्मात् चरमक्षणस्य सर्वज्ञज्ञानोत्पादनलक्षणयाऽर्थक्रियया सत्त्वं दुःसम्पादम् । यद्यस्याऽर्थक्रिया कल्प्येत, तदापि सा किं कारणस्य सत्त्वं सम्पादयति उत तत्प्रतीतिम् ? नाऽऽद्यः, कार्यात् पूर्वमेव कारणस्य सत्त्वात् । अन्यथा कारणत्वायोगात् । द्वितीयेऽपि तत्कार्यं स्वकार्येण प्रतिभासितं सत् कारणं प्रत्याययति, तदपि तथेत्यनवस्था स्यात् । संवित् स्वयमेव स्वात्मानं प्रकाशयतीति नाऽनवस्थेति चेत्, तर्हि अर्थक्रियाप्रतीतिर्हेतुरिति पक्षो हीयेत । स्वयमेव स्वस्याऽर्थक्रियेति वदत आत्माश्रयत्वं दुर्वारम् । तदेवं सत्त्वं नाम नार्थक्रियाकारित्वम्, किन्तु

---

और अन्तिम क्षणों में—भेद नहीं है । एक ज्ञान दूसरे ज्ञान से ज्ञानाकार द्वारा भिन्न है (अर्थात् ज्ञानत्व भेद का प्रयोजक है) ऐसा नहीं कहा जा सकता, क्योंकि वैलक्षण्य की—भेद की—सिद्धि के लिए प्रतियोगी असंविद्—ज्ञान से भिन्न—हो जायेगा (क्योंकि दो घटों में घटत्वरूप से भेद नहीं देखा गया है) । संविदाकार (ज्ञानत्वरूप) से भी भेद नहीं मान सकते, क्योंकि ऐसा मानने पर धर्मी (जिसका असंवित्त्व धर्म है, वह धर्मी) असंवित् हो जायेगा (अर्थात् ज्ञान नहीं कहलायेगा) । इसलिए अन्तिम क्षण में सर्वज्ञ के ज्ञान को उत्पन्न करनेवाली अर्थक्रिया से सत्त्व की सिद्धि करना अत्यन्त कठिन है । यदि इस अन्तिम क्षण की अर्थक्रिया की कल्पना की जाय, तो भी क्या वह कारणसत्ता का सम्पादक है अथवा उसकी प्रतीति का सम्पादक है ? इनमें प्रथम कल्प उचित नहीं है, क्योंकि कार्य से पूर्व क्षण में ही कारण की सत्ता मानी जाती है, (इससे कार्य कारण की सत्ता का उत्पादक है, यह कहना संगत नहीं है ।) यदि ऐसा न मानो, तो वह कारण ही नहीं कहलावेगा । दूसरे पक्ष में भी वह कार्य अपने कार्य से प्रतीत होता हुआ कारण की प्रतीति कराता है, वह कारण भी ऐसे ही अपने कार्य से प्रकाशित होता हुआ कारण को प्रतीत कराता है, इस प्रकार अनवस्था हो जायेगी । ज्ञान स्वयं ही अपने आपको प्रकाशित कर देता है, इससे अनवस्था नहीं होगी, यदि ऐसा माना जाय, तो अर्थक्रिया की प्रतीति—प्रकाश—हेतु है, यह पक्ष नहीं रह सकता । स्वयं ही अपना प्रकाशन करना अपनी अर्थक्रिया है, यदि यह माना जाय, तो आत्माश्रयदोष नहीं हटाया जा सकता । तब तो इस प्रकार सत्त्व

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

स्वाभाविकः कश्चिद्धर्मः । तथा चैकस्मिन् क्षणेऽर्थक्रियां कृत्वा पुनस्तूष्णीम्भूतस्याऽपि स्थायिनः सत्त्वं न विरुध्यते ।

यदुक्तं स्थायिनः क्रमेणाऽनेककार्योपादकत्वं नाऽस्ति, समर्थस्य क्षेपायोगादिति । तदसत्, शक्तस्याऽपि सहकारिसन्निधान-विशेषक्रमापेक्षया कार्यक्रम उपपन्नः; लोके तथैवाऽनुभवात् ।

अथ मतम्—शक्तस्य सहकार्यपेक्षाया अप्ययुक्तत्वादशक्ता एव सर्वे पदार्थाः परस्परापेक्षया सामग्रीं जनयन्ति, सा च शक्ता कार्यमुत्पादयतीति; तदप्ययुक्तम्, सामग्रीं प्रत्यपि पदार्थानां शक्तत्वेऽन्योन्यापेक्षा न युक्ता, अशक्तत्वे च तदजनकत्वान्निष्फलाऽन्योन्यापेक्षेति अनपेक्षैव सर्वत्र

---

अर्थक्रिया को उत्पन्न करना नहीं है, किन्तु वस्तु का एक स्वाभाविक धर्म है । ऐसी दशा में एक क्षण में अर्थक्रिया को उत्पन्न करके विरत हुए—कार्य न करते हुए—भी स्थायी पदार्थ में सत्ता का अङ्गीकार करना विरुद्ध नहीं है ।

स्थायी को क्रम से अनेक कार्यों का उत्पादन करना नहीं बन सकता, क्योंकि समर्थ को कार्योत्पत्ति में विलम्ब नहीं होता, ऐसा जो पहले कहा गया है, वह भी युक्ति-युक्त नहीं है, क्योंकि समर्थ भी अपने सहकारियों के क्रमिक सन्निधानविशेष से क्रमशः कार्यों का उत्पादन कर सकता है, लोक में भी यह देखा जाता है । (इसलिए शक्त से—समर्थ से—क्रमशः कार्य न होंगे, किन्तु युगपत् ही हो जायेंगे, यह की गयी शङ्का युक्त नहीं है, यह भाव है ।)

यदि कहो कि जिसमें शक्ति होती है, उसको किसी सहकारी की आवश्यकता नहीं होती है, इसलिए अशक्तिवाले ही सब पदार्थ एक दूसरे की अपेक्षा करके सामग्री का उत्पादन करते हैं और उस शक्त की सामग्री से कार्य की उत्पत्ति होती है, तो यह भी कहना युक्त नहीं है, क्योंकि यहाँ यह विकल्प हो सकता है कि एक दूसरे की अपेक्षा करके सामग्री का उत्पादन करने वाले प्रत्येक पदार्थ में सामग्री को उत्पन्न करने की शक्ति है या नहीं ? यदि शक्ति है, तो उन पदार्थों को एक दूसरे की अपेक्षा ही किसी अवस्था में नहीं हो सकती । यदि शक्ति नहीं है, तो उन पदार्थों से सामग्री का उत्पादन ही नहीं हो सकता है, फिर पदार्थों की अन्योन्य अपेक्षा ही व्यर्थ है । इसलिए सर्वत्र अनपेक्षा ही बनी

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**स्यात् । मा भूत्तर्हि कस्याऽपि सहकार्यपेक्षेति चेद्, न; अनुभवविरोधात् । न चाऽनुभवो भ्रान्तः, बाधाभावात् । यद्यपि शक्तस्याऽशक्तस्य वाऽपेक्षा न युक्तेत्युक्तम्, तथापि शक्तत्वाशक्तत्वविनिर्मुक्तवस्तुमात्रस्य सहकार्यपेक्षा स्यात्; न्यायस्याऽस्य त्वयाऽप्यङ्गीकार्यत्वात् । तथा हि—कार्यसत्त्वे सिद्धान्तहानिः, असत्त्वे च कारणविशेषेण कार्यविशेषस्य सम्बन्धानिरूपणात् सर्वं सर्वस्मादुत्पद्येत; इति परेण चोदितसत्त्वासत्त्वसम्बन्धत्वासम्बन्धत्वविशेषं विमुच्य नियतपूर्वभावि कारणम्, नियतोत्तरभावि कार्यम्, इति त्वया निरूपणीयम् । अन्वयव्यतिरेकौ तत्र निरूपकौ स्त इति चेत्,सहकारिण्यपि स्त एव । तस्मादस्त्येव सहकार्यपेक्षा । तत्कृतस्तूपकारविशेषश्चिन्त्यताम् ?**

---

रहेगी । यदि कहो कि सहकारी की अपेक्षा ही किसी को नहीं है? तो यह भी कहना असङ्गत है, क्योंकि ऐसा कहने पर अनुभव के साथ विरोध होगा, अर्थात् लोक में सहकारी की अपेक्षा सर्वत्र देखी जाती है । इस अनुभव को भ्रान्त भी नहीं कह सकते, कारण कि वही अनुभव भ्रमात्मक होता है, जिसका कि बाध हो । सहकारी के अनुभव का बाध नहीं होता है, अतः वह भ्रम कैसे हो सकता है ? यद्यपि यह कहा गया है कि शक्त को या अशक्त को सहकारी की अपेक्षा मानना युक्त नहीं है, तथापि शक्तत्व और अशक्तत्व से रहित जितनी वस्तुयें हैं, उनको तो सहकारी की अपेक्षा है ही और इस व्यवस्था को तुम्हें भी मानना ही पड़ेगा, क्योंकि तुमसे कोई प्रश्न करे कि क्या तुम कार्य को सत् मानते हो या असत् ? यदि सत् का अङ्गीकार करोगे, तो किसी कारण के साथ किसी कार्य के सम्बन्धविशेष का निरूपण न हो सकने से सभी कार्य सभी से उत्पन्न हो जायेंगे ? इस परिस्थिति में सत्त्व और असत्त्व एवं सम्बद्धत्व और असम्बद्धत्व का परित्याग करके तुम्हें यही कहना होगा कि कार्य से पूर्व में नियमतः रहनेवाला कारण होता है और कारण से उत्तरकाल में नियमतः उत्पन्न होनेवाला कार्य कहलाता है । (अतः शक्तत्व और अशक्तत्व से विनिर्मुक्त वस्तुमात्र को सहकारी की अपेक्षा मानने में कोई हानि नहीं है ।) यदि कहो कि हमारे मत में तो अन्वय और व्यतिरेक प्रमाणभूत हैं, तो हम भी कह सकते हैं कि सहकारी की अपेक्षा में भी अन्वय और व्यतिरेक प्रमाण हैं । इससे सिद्ध हुआ कि सहकारी की अपेक्षा है ही । हाँ, इसका विचार करना अपेक्षित है कि उस सहकारी से कौन-सा उपकार होता है ?

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

यत्त्वत्रैकदेशी मन्यते—अन्वयव्यतिरेकसिद्धभूम्युदकादि-सहकारिणो बीजाख्ये कारणे विशेषमुच्छूनताख्यं जनयन्ति, ततस्तद्बीजमङ्कुराख्ये कार्ये शक्तम्, अन्यथाऽनुपकारिभूम्यादि-बीजेन नाऽपेक्ष्येत इति, तदसत् बीजं स्वगतविशेषोत्पत्तौ शक्तं न वा ? न चेत्, सहकारिसहस्रसन्निधानेऽपि न तज्जनयेत्, ततो नाङ्कुरोत्पादनेऽपि शक्ष्यति । अथ शक्तम्, तदापि यदि सहकारिकृतविशेषान्तरं प्राप्य उच्छूनतायां शक्नुयात्, तदाऽन-वस्था स्यात् ।

अथ मतम्—अङ्कुरोत्पत्तिरुच्छूनत्वजन्मपूर्विका, उच्छून-त्वोत्पत्तिस्तु सहकारिसन्निधिमात्रसाध्या, तथैव दृष्टत्वा-दिति, तन्न; तथा सति शक्तिमता कारणेन स्वात्मनि अनुपकुर्वन्नापि सहकार्यपेक्षित इति त्वयैव स्वमतव्याघात

---

इस विषय में किसी एकदेशी का मत है कि अन्वय और व्यतिरेक द्वारा निश्चित पृथ्वी, जल आदि सहकारी कारण अङ्कुर के हेतुभूत बीज में उच्छूनत्वरूप अतिशय को पहले उत्पन्न करते हैं, फिर वह बीज अङ्कुररूप कार्य के लिए समर्थ होता है । यदि भूमि आदि बीज में किसी अतिशयविशेष का उत्पादन न करें, तो वह बीज अनुपकारी भूमि आदि की अपेक्षा ही न करेगा, एकदेशी का यह मत ठीक प्रतीत नहीं होता है, कारण कि उसके प्रति यह विकल्प कर सकते हैं—वह बीज अपने में रहनेवाले अतिशय की उत्पत्ति में समर्थ है या नहीं ? यदि उसकी उत्पत्ति में बीज समर्थ नहीं है, तो हजार सहकारियों का सामीप्य रहने पर भी उससे अतिशय की उत्पत्ति हो ही नहीं सकती, इससे अङ्कुर का उत्पादन भी उसमें न होगा । यदि बीज को अतिशय की उत्पत्ति में समर्थ मानें, तो भी वह बीज सहकारी द्वारा अन्य विशेष की प्राप्ति कर उच्छूनतातिशयोत्पत्ति में समर्थ हो, तो अनवस्थादोष होगा और यदि उस अन्य विशेष को प्राप्त न करके उसमें उसे समर्थ माना जाय, तो अङ्कुरोत्पत्ति में विशेष के बिना भी वह समर्थ हो सकता है ।

यदि कहो कि लोक में यह देखा जाता है कि अङ्कुर की उत्पत्ति उच्छूनत्व के उत्पन्न होने पर ही होती है और उच्छूनत्व की उत्पत्ति सहकारी की सन्निधिमात्र से होती है, तो यह भी कहना अयुक्त है, क्योंकि ऐसा मानने पर तुमने यह स्वीकार कर लिया कि शक्तिवाले कारण ने अपने में किसी उपकारविशेष को

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

आपादितः स्यात्; तस्मान्नैकदेशिपक्षो युक्तिसहः ।

नन्वत एवास्मन्मतमादरणीयम्—नहि वयं तद्वत् कारणस्वरूपे सहकार्युपकारं ब्रूमः, किन्तर्हि क्षणिकान्मूलकारणादुत्पद्यमानं कार्यं सहकारिकारणान्यपेक्षते, कार्यस्य बहुकारणसाध्यत्वादिति ब्रूमः । यद्यपि स्थायिकारणमतेऽपि एतावत् समानम्, तथापि त्वन्मते यावत्कारणसत्त्वं नैरन्तर्येण कार्योत्पत्तिर्दुर्वारा, नियामकाभावात् । न च सहकारिसम्बन्धो नियामकः, सम्बन्धेनाऽपि यावत्सम्बन्धिसत्त्वं भवितव्यत्वात् । न च तस्य सम्बन्धान्तरं नियामकम्, अनवस्थानात् । न च वाच्यं क्षणिकपक्षेऽपि न कारणसत्त्वक्षणे कार्यं जायते, तयोर्यौगपद्यप्रसङ्गात् । अन्यदा जन्माङ्गीकारेऽपि अनियमापत्तिरिति, कारणानन्तरक्षणस्य कार्यनियामकत्वात् । अतः क्षणिकवाद एव श्रेयान् ।

---

न करनेवाले सहकारी की अपेक्षा कर ली, इससे तुम्हारे मत का ही व्याघात हुआ । इससे एकदेशी का पक्ष उपपत्तिशून्य है ।

क्षणिकवादी कहता है कि इससे तो हमारा मत मानना उचित है, क्योंकि हम एकदेशी के समान कारण के स्वरूप में सहकारी द्वारा कोई उपकार होता है, ऐसा नहीं कहते हैं, प्रत्युत यह कहते हैं कि मूलभूत क्षणिक कारण से उत्पन्न होने वाला कार्य सहकारी कारणों की अपेक्षा करता है, कारण कि अनेक कारणों से कार्य हुआ करता है । यद्यपि कारण के स्थायित्ववाद में भी यह अंश समान है, तथापि उस मत में जब तक कारण का अस्तित्व रहेगा, तबतक निरन्तर कार्य की उत्पत्ति का वारण नहीं हो सकेगा, क्योंकि निरन्तर उत्पत्ति के रोकने में कोई नियामक नहीं है । मूल कारण के साथ सहकारी का सम्बन्ध नियामक है, यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि जब तक सम्बन्धियों की सत्ता है, तब तक सम्बन्ध रहेगा ही । यदि सम्बन्ध का भी अन्य सम्बन्ध नियामक माना जाय, तो अनवस्था दोष होगा । क्षणिकवाद में भी जिस क्षण में कारण होता है, उस क्षण में तो कार्य हो नहीं सकता, कारण कि ऐसा मानने में कार्य और कारण का यौगपद्य प्रसक्त हो भी जायेगा । ये अन्य समय में कार्य की उत्पत्ति के मानने में अनियम की प्राप्ति होगी, यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि कारण का अव्यवहित उत्तर क्षण कार्य का नियामक है, अतः क्षणिकवाद मानना ही उचित है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**मैवम्, सर्वत्र कार्यकारणभावो व्याप्तिबलानिश्चेतव्यः । तत्र किं तव मते कार्यकारणभावव्याप्तिर्धूमाग्निव्यक्त्योरुत तत्सन्तानयोः ? नाऽऽद्यः, क्षणिकयोरन्वयव्यतिरेकबुद्धिद्वयकालावस्थानायोगात् । द्वितीयेऽङ्गारावस्थादप्यग्नेर्धूमो जायेत, तत्सन्तानपातित्वाविशेषात् । काष्ठाभावाद् जन्म नेति चेत्, न; तस्यापि स्वसन्ताने विद्यमानत्वात् । न चाऽग्निकाष्ठयोः**

---

क्षणिकवादियों का मत युक्त नहीं है, क्योंकि सभी जगह कार्यकारणभाव का निश्चय व्याप्ति के आधार पर ही किया जाता है । इस परिस्थिति में क्षणिकवादी से पूछना चाहिये कि क्या तुम्हारे मत में धूम और अग्निरूप व्यक्ति में कार्यकारणभाव की व्याप्ति रहती है, या धूम और अग्नि के सन्तान में रहती है ? इनमें प्रथम पक्ष युक्त नहीं है, क्योंकि क्षणमात्र काल में रहनेवाले धूम और अग्नि अन्वयज्ञान और व्यतिरेकज्ञान के दो कालों में रह ही नहीं सकते । दूसरा पक्ष भी युक्त नहीं है, कारण कि उसके मानने से तो अङ्गारावस्थापन्न अग्नि से भी धूम की उत्पत्ति प्रसक्त होगी, क्योंकि अग्नि का सन्तान तो अङ्गारावस्था में भी विद्यमान है । (यदि कहो कि अङ्गारदशा में लकड़ी नहीं है, अतः धूम की उत्पत्ति नहीं होती है, तो यह भी युक्त नहीं है; क्योंकि लकड़ी भी उस सन्तान में रहती ही है । अग्नि और लकड़ी का परस्पर सम्बन्ध नहीं है, अतः अङ्गार से धूम नहीं होता ? यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि दोनों सन्तानों के नित्य होने के कारण उस सम्बन्ध का भी अस्तित्व विद्यमान है । अग्नि और धूमव्यक्ति, क्षणिक होने से, अन्वय और व्यतिरेक—इन दोनों बुद्धियों के समय में अवस्थित ही नहीं रह सकते, इसलिए उनमें व्याप्तिग्रह कैसे होगा ? द्वितीय पक्ष मानने पर अङ्गार—जलते हुए लाल कोयले के रूप में विद्यमान अग्नि—से भी धूम की उत्पत्ति होनी चाहिये, क्योंकि अङ्गारावस्थापन्न अग्नि भी अग्निसन्तान में पड़ी ही है, इसमें कोई विशेषता नहीं है । (जैसे अग्नि धूमजनक अग्निसन्तान में पतित है, वैसे ही अङ्गाररूप अग्नि भी है) काष्ठ न होने से धूम का जन्म नहीं होता, यह नहीं कहा जा सकता, क्योंकि काष्ठ भी तो अपने सन्तान—प्रवाह—में विद्यमान ही है । अग्नि और काष्ठ का सम्बन्ध नहीं है, ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि दोनों प्रवाहों—अग्नि और काष्ठसन्तानों— के नित्य होने से उनका सम्बन्ध अनिवार्य है और वह सम्बन्ध दूसरे सम्बन्ध द्वारा होता है, सदैव विद्यमान नहीं रहता, ऐसा भी

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सम्बन्धाभावः, सन्तानद्वयनित्यत्वेन तस्याप्यनिवार्यत्वात् । सम्बन्धः सम्बन्धान्तरपूर्वकत्वान्न सदातन इति चेत्, न; अनवस्थापत्तेः । त्रिचतुरकक्षाविश्रान्त्यभ्युपगमाददोष इति चेत्, तर्हि स्थायिकारणपक्षेऽपि तथैवाऽनवस्थायाः सुपरिहरत्वान्नोक्तदोषः ।

ननु सहकारिण उपकारकत्वाङ्गीकारे यदि स्थायित्ववादी स्वमतमपि समीकुर्यात् तर्हि तन्नाङ्गीकुर्म इति चेत्, न; धूमकाष्ठयोः कार्यसहकारिणोरुपकार्योपकारकभावस्याऽन्वयव्यतिरेकसिद्धस्याऽवर्जनीयत्वात् । अन्वयव्यतिरेकयोश्चोपकार्योपकारकभाव साधकत्वं मूलकारणतत्कार्ययोरग्निधूमयोर्दृष्टम् । तस्मादुपकारके सहकारिणि मतद्वयेऽप्यपेक्षा समाना । तथा च क्षणिकपक्षे यथा एकवह्नेः सहकारिभेदाद् देशभेदाच्च युगपदनेककार्य जनकत्वमभ्युपेयते वह्निः स्वदेशे वह्न्यन्तरमेव जनयत्युपरिष्टाद्

---

नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने में अनवस्था होगी । यदि कहो कि तीन या चार कक्षा में ही सम्बन्धपरम्परा की कल्पना समाप्त कर देंगे, (अर्थात् तीसरे या चौथे सम्बन्ध के सम्बन्धान्तर की कल्पना नहीं करेंगे) इससे कोई दोष नहीं होगा, तो कारण को स्थायी माननेवाले के मत में भी पूर्वोक्त प्रकार से ही अनवस्थादोष का परिहार हो ही सकता है, इससे उस मत में दिया गया अनवस्थारूप दोष नहीं आ सकता ।

सहकारी को उपकारक मानने में यदि स्थायित्वपक्ष का समर्थक वेदान्ती अपने मत को भी समान बतावे (अर्थात् हमारी ही जैसी युक्तयों से अपने मत में आये हुए गुण और दोषों का समर्थन या खण्डन करे), तो इसे हम स्वीकार नहीं कर सकते, ऐसा कहना भी उचित नहीं है,क्योंकि कार्य और सहकारीरूप धूम और काष्ठ का उपकार्य और उपकारकभाव जो अन्वय और व्यतिरेक से सिद्ध है, उसे कोई हटा ही नहीं सकता । अन्वय और व्यतिरेक उपकार्य और उपकारक भाव के साधक हैं, यह सिद्धान्त मूल कारण अग्नि और उसका कार्य धूम— इन दोनों में प्रत्यक्षरूप से देखा गया है, इसलिए दोनों मतों में अर्थात् क्षणिकवाद तथा स्थायित्ववाद में उपकारक सहकारी की अपेक्षा एक-सी ही है, क्योंकि क्षणिकवाद में जैसे एक ही अग्नि सहकारी तथा देश के भेद से एक साथ अनेक कार्यों का उत्पादक मानी जाती है, अर्थात् अग्नि अपने देश में दूसरी अग्नि को उत्पन्न करती है और अपने ऊपर के देश में धूम को, नीचे

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

धूममधस्ताद्भस्म पुरुषे विज्ञानं चेति । तथा स्थायिपक्षेऽप्येकस्य कारणस्य कालभेदात् सहकारिभेदाच्चाऽनेककार्यजनकत्वम् । ततः क्रमकारित्वं किं न स्यात् ? न चैतावता क्षणिकस्थायिवादिनोर्मतसाङ्कर्यं शङ्कनीयम्, पूर्वस्य प्रतिकर्मव्यवस्थावादस्याऽन्ते निराकृतत्वात् । तदेवमतिदुष्टं क्षणिकविज्ञानवादिमतमुपेक्ष्य कूटस्थनित्यचैतन्ये सर्वमप्यध्यस्ततया प्रतीयत इत्ययमेव वेदान्तवादोऽतिनिर्दोषत्वादादरणीयः ।

नन्वयमपि वादो दुष्ट एव । तथा हि—कूटस्थचैतन्येन चेत् स्वस्मिन्नध्यस्ताः पदार्था अपरोक्षा अवभास्यन्ते, तदाऽनुमेयादयोऽप्यपरोक्षाः स्युः । न चेच्चैतन्यमपरोक्षप्रतीतिजनकम्, तथा घटादयोऽपि नाऽपरोक्षाः स्युः; नियामकाभावात् ।

---

देश में भस्म को और पुरुष में स्वविषयक ज्ञान को उत्पन्न करती है, वैसे ही स्थायित्ववाद में भी एक ही कारण काल और सहकारी के भेद से अनेक कार्यों का उत्पादक माना जा सकता है । इसलिए क्रम से कार्यों को उत्पन्न करना संगत क्यों नहीं होगा ? इतनी समानता से क्षणिकवाद और स्थायित्ववाद में समानता की शङ्का भी नहीं करनी चाहिये, क्योंकि क्षणिकवाद का प्रतिकर्मव्यवस्थावाद के अन्त में हम खण्डन कर आये हैं । इस प्रकार अधिकाधिक दोषपूर्ण क्षणिक विज्ञानवादी—बौद्धमत—की अवहेलना करके 'कूटस्थ—परिणाम या विकार से शून्य—नित्य चैतन्य में—स्थायी आत्मा में—सम्पूर्ण पदार्थ अध्यस्तरूप से प्रतीत होते हैं' वेदान्त का सिद्धान्त सर्वथा दोषरहित होने से आदरणीय अर्थात् मानने योग्य है ।

अब शङ्का होती है कि यह उपर्युक्त सिद्धान्त भी अर्थात् 'कूटस्थ चैतन्य में सब प्रपञ्च अध्यस्त है' यह मानना भी दोषपूर्ण ही है, क्योंकि अपने में—कूटस्थ चैतन्य में—आरोपित पदार्थों का कूटस्थ चैतन्य ही यदि अपरोक्ष अवभास कराता है, तो अनुमान के विषयभूत वह्नि आदि का भी अपरोक्षरूप से अवभास होना चाहिये । (क्योंकि अनुमेय भी चैतन्य में अध्यस्त ही हैं) यदि कूटस्थ चैतन्य को प्रत्यक्षज्ञान का जनक न माना जाय, तो घटादि का भी प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा, क्योंकि नियामक तो कोई है नहीं । (चैतन्य से अतिरिक्त प्रकाशक कोई है नहीं और जब चैतन्य अप्रत्यक्ष का भी प्रकाश करता है, तब घटादि का प्रत्यक्षप्रकाश होता है और अन्य का अप्रत्यक्षप्रकाश होता है, इसका नियामक कौन होगा ? यह भाव है ) ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

न चेन्द्रियमापरोक्ष्यनियामकमिति शक्यं वक्तुम्, बाह्येन्द्रियस्य तथात्वे सुखदुःखादेरापरोक्ष्याभावप्रसङ्गात् । अन्तःकरणस्य तथात्वे त्वनुमेयादावापरोक्ष्यं दुर्वारम् । नैष दोषः, कारकत्व-व्यञ्जकत्वयोर्नियामकत्वात् । योऽयमन्तःकरणपरिणामो नेत्रादि-द्वारा निर्गत्य घटादीन् व्याप्नोति तस्य हि कर्मभूता घटादयः कारकाः । घटाद्यभावे तद्व्यापिपरिणामानुपपत्तेः । घटादि-भिरुत्पादिते च परिणामे चैतन्यमभिव्यज्यत इति व्यञ्जकत्वं घटादीनाम् । ततस्तेषां युक्तमापरोक्ष्यम् । न चैवमनुमेयादिषु कारकत्वव्यञ्जकत्वधर्मद्वयं नियमेन सम्भवति, अतीतानागतयोरपि कदाचिदनुमेयत्वात्; तयोश्च वर्त्तमानधर्मद्वयाश्रयत्वानुपपत्तेः ।

---

इन्द्रिय प्रत्यक्ष का नियामक होगी, ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि यदि चक्षुरादि बाह्येन्द्रिय को प्रत्यक्ष का नियामक मानो, तो सुख, दुःख आदि का प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा । (क्योंकि इनका प्रकाश बाह्येन्द्रियों से नहीं होता है ।) यदि अन्तःकरण प्रत्यक्ष का नियामक माना जाय, तो अनुमेयों का भी प्रत्यक्ष प्रसक्त होगा । (क्योंकि अनुमेयों का भी अन्तःकरण द्वारा ही ज्ञान होता है) यह दोष नहीं आता, क्योंकि कारकत्व और व्यञ्जकत्व को नियामक मान सकते हैं । (अर्थात् प्रत्यक्षस्थल में विषयकारक तथा व्यञ्जक दोनों होते हैं, अनुमानादिस्थल में नहीं । विषय के कारकत्व और व्यञ्जकत्व का उपपादन करते हैं—) नेत्र आदि इन्द्रियों के द्वारा बाहर निकल कर जो यह अन्तःकरण का परिणाम घटादि को व्याप्त करता है, उसके विषयभूत घट आदि कारक कहलाते हैं । घट आदि विषय के न रहने से उस विषय को व्याप्त करनेवाले परिणाम की उपपत्ति ही नहीं हो सकती और घट आदि विषयों से उत्पन्न उस परिणाम में चैतन्य की अभिव्यक्ति होती है, इससे घट आदि विषय व्यञ्जक होते हैं । इससे घट आदि विषयों का प्रत्यक्ष होना युक्तिसंगत है । अनुमान के विषयों में उक्त प्रकार के कारकत्व और व्यञ्जकत्व दोनों धर्मों का नियमतः सम्भव नहीं है, क्योंकि भूत तथा भविष्यत्कालीन पदार्थ (जो विद्यमान नहीं हैं) भी किसी समय अनुमान के विषय होते हैं, परन्तु वे पदार्थ वर्तमान कारकत्व और व्यञ्जकत्व धर्मों के आश्रय नहीं होते ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ननु यदा 'वृष्टिरासीत्' इत्यनुमीयते तदा वृष्टिरतीतत्वाकारेण वर्त्तते ततो वर्त्तमानधर्माश्रयत्वं स्यादिति चेत्, नैतद्युक्तम्; किमनुमानकाले वृष्टेर्वर्त्तमानत्वमुच्यते उताऽतीतत्वधर्मस्य ? आद्ये, वृष्टेर्युगपदतीतत्वं वर्तमानत्वं च व्याहन्येत । न द्वितीयः, अतीतत्वं नाम वर्त्तमानकालव्यावृत्तभूतकालयोगित्वम्, ततश्च यथा घटादौ वर्त्तमानकालोऽनुगतः सन्नवच्छेदको न तथाऽतीतत्वधर्मः, किन्तु घटाभावस्य घट इवाऽतीतत्वधर्मस्य वर्त्तमानकालः केवलं निरूपक इति नाऽतीतत्व-

---

यदि कहो कि जब 'वृष्टि हुई थी' ऐसा अनुमान किया जाता है, तब अनुमान-काल में वृष्टि अतीतत्वाकार से विद्यामान ही है, इससे वह अतीत वृष्टि भी विद्यमान धर्मद्वय का आश्रय हो ही जायेगी, यह कहना भी युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि अनुमान काल में वृष्टि का वर्तमानत्व प्रतीत होता है ? अथवा उसके अतीत्वधर्म का वर्तमानत्व ? प्रथम पक्ष मानने पर वृष्टि में एक ही काल में अतीतत्व और वर्तमानत्व दोनों का एक साथ होना सम्भव नहीं है । दूसरा पक्ष भी नहीं बनता, क्योंकि जब वर्तमानकाल से भिन्न भूतकाल में रहना ही अतीतत्व पदार्थ है, तब जैसा घटादि में वर्तमान काल अनुगत होता हुआ अवच्छेदक है, वैसा अतीतत्वधर्म अवच्छेदक नहीं है, (जैसे 'घटोऽस्ति' (घट है) इस प्रतीति में वर्तमान काल तो अन्वयरूप से घट का अवच्छेदक है अर्थात् वर्तमानकालिक घट की सत्ता का बोध कराता है, वैसे 'घटो नाऽस्ति' में प्रतीयमान लट् लकार का अर्थ होता हुआ भी वर्तमान काल अन्वयरूप से घट का अवच्छेदक नहीं है अर्थात् घटाभाव के वर्तमानकालिक सत्ता का बोध कराता है, इस अभिप्राय से 'अतीतवृष्टिर्वर्तते' (भूतकालीन वृष्टि है) इस प्रतीति की उपपत्ति करते हैं—किन्तु घट जैसे घटाभाव को (प्रतियोगितया) निरूपक है, वैसे ही अतीतत्व धर्म का भी वर्तमान काल केवल निरूपक ही है । इससे अतीतत्वधर्म में घट के तुल्य वर्तमानत्व का सम्भव नहीं है । (यहाँ पर 'घटवत्' (घट के तुल्य) यह व्यतिरेकी दृष्टान्त है । घटरूप धर्म के अभाव में धर्म नहीं रह सकता । इस नियम से अतीतत्वधर्म का धर्मी घट ही जब नहीं है, तब उस अतीतत्व धर्म के साथ अन्वयरूप से वर्तमानत्व का योग कैसे सम्भव

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**धर्मस्य घटवद्वर्त्तमानत्वसम्भवः । नन्वयं धर्मो यदि न सर्वथा वर्त्तमानत्वव्यवहारार्हस्तर्हि नरविषाणवदसन्नेव स्यात्, ततो वर्तमान एवाऽयं धर्म इति चेत्, एवमपि न तद्धर्मविशिष्टायां वृष्टौ कारकत्वव्यञ्जकत्वे सम्भवतः । नहि मृतो देवदत्तो घटं कुरुते, नाऽपि विनष्टः प्रदीपस्तमभिव्यनक्ति ।**

**नन्वनुमेयादिषु विषयेष्वकारकेष्वव्यञ्जकेषु च सत्सु कथमनुमानादिजन्यज्ञानस्य तद्विषयाकारतेति चेत्, लिङ्ग-शब्दादयो ह्यविनाभावशक्त्यादिसम्बन्धविशेषबलात् तत्तद्विषयाकारं ज्ञाने समर्पयन्तीति ब्रूमः ।**

---

हो सकता है, यह तात्पर्य हुआ ।) यदि यह अतीतत्वधर्म सर्वथा वर्तमान व्यवहार के योग्य नहीं है, तो मनुष्य के सींग की भाँति असत् ही हो जायेगा, इससे यह अतीतत्व आदि धर्म वर्तमान ही हैं, ऐसा भी मानो, तो भी अतीतत्व आदि धर्म-युक्त वृष्टि में कारकत्व तथा व्यञ्जकत्व हो ही नहीं सकते; (कथञ्चित् अतीतत्व आदि आकार से वृष्टि को वर्तमान मान भी लें, तो भी उस आकार से विद्यमान पदार्थ वर्तमान कारकत्व तथा व्यञ्जकत्व दो धर्मों से सम्बन्ध नहीं कर सकता, इस अभिप्राय से दृष्टान्त देते हैं—) क्योंकि मरा हुआ——अतीत—देवदत्त घट को नहीं कर सकता और न बुझा हुआ—अतीत—दीपक घट का प्रकाश कर सकता है । (इससे विद्यमान ही पदार्थ कारक तथा व्यञ्जक हो सकते हैं । प्रत्यक्षस्थल में ऐसा सम्भव है, परन्तु अनुमानस्थल में सम्भव नहीं है ।)

यदि शङ्का हो कि अनुमितिज्ञान के विषय यदि कारक तथा व्यञ्जक नहीं होते हैं, तो अनुमान आदि प्रमाणों से उत्पन्न हुए ज्ञान में उस विषय का आकार कैसे प्राप्त होगा ? (अर्थात् ज्ञान आपके मत में स्वतः निराकार है, कारक तथा व्यञ्जक विषय का आकार ही ज्ञान को प्राप्त होता है, यह अनुमेयों में सम्भव नहीं है ) तो यह भी शङ्का युक्त नहीं है, क्योंकि लिङ्ग (हेतु) तथा शब्द आदि अविनाभाव-व्याप्ति तथा शक्ति आदि सम्बन्धविशेष के आधार पर सामर्थ्य से तत्-तत् विषय के आकार को ज्ञान में समर्पण कर देते हैं, ऐसा हम कहते हैं । (तात्पर्य यह है कि जैसे पर्वत आदि में धूम के दर्शन से धूम तथा बह्नि के अविनाभाव का अर्थात् अन्वयव्यतिरेक सिद्ध व्याप्ति का स्मरण होने पर उसके बल से अनुमितिज्ञान को बह्नि का आकार प्राप्त होता है, वैसे ही शाब्दज्ञान में भी शब्द का श्रावण प्रत्यक्ष होने के अनन्तर

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

न चाऽतीतानागतेष्वनुमेयादिषु यथा विषयत्वं धर्मोऽङ्गीक्रियते तथा कारकत्वव्यञ्जकत्वधर्मेऽप्यङ्गीकार्ये सति प्रत्यक्षे इवानुमानादिष्वपि विषयतयैव ज्ञानाकारार्पकत्वं भविष्यतीति वाच्यम्, नहि विषयत्वं नामाऽनुमेये कश्चिद्भावरूपो धर्मः, येन दृष्टान्तः स्यात्, किन्तर्ह्यनुमानप्रवृत्तेः पूर्वमनुमेयस्य यादृगवस्थाऽऽसीत्तादृगवस्थानिवृत्तिरेव विषयत्वशब्देनोच्यते । न च सैवाऽवस्था दृष्टान्तत्वेन शङ्कनीया, तस्या

---

'यह शब्द इस अर्थ का वाचक है' इत्यकारक शक्ति का स्मरण होने से शाब्दबोध उस शक्ति के विषयभूत अर्थ का आकार प्राप्त कर लेता है, इत्यादि रीति से परोक्ष-ज्ञान में विषय का आकार आता है, उसके लिए अन्तःकरण का विषयाकार परिणाम तथा उसमें चित् के आभास की आवश्यकता नहीं होती है, अतः अनुमेय आदि में कारकत्व तथा व्यञ्जकत्व नहीं आते । ) यदि ऐसी शङ्का हो कि अतीत तथा अनागत अनुमितिज्ञान के विषयों में जैसे विषयत्व को स्वीकार किया जाता है, वैसे ही कारकत्व तथा व्यञ्जकत्व भी मानने पड़ेंगे ? तब तो प्रत्यक्षज्ञान के समान अनुमिति आदि ज्ञानों में भी विषयता के कारण ही ज्ञानाकारसमर्पकत्व मानना होगा, (हेतु तथा शक्तिज्ञान के बल से ही अतीत अनुमेयादि में आपको वर्तमान विषयत्वरूप धर्म जब मानना ही है, तब उसी प्रकार कारकत्व या व्यञ्जकत्व क्यों नहीं मान लेते ? यह तो आप कह ही नहीं सकते कि अतीत में कोई वर्तमान धर्म नहीं माना जाता, अन्यथा अतीत विषय ही नहीं होगा, इससे विषयता प्रत्यक्षादि तुल्य ही अनुमानादि में भी वर्तमान है । इस सिद्ध विषयता के बल से ही ज्ञान को आकार की प्राप्ति हो जायेगी, अनुमानादिस्थल में अतिरिक्त लिङ्ग तथा शक्तिज्ञान आदि को आकार समर्पक मानने की कल्पना व्यर्थ है) । तो ऐसी शङ्का उचित नहीं है, क्योंकि अनुमेयों में विषयता कोई भावरूप धर्म नहीं है, जिसमें दृष्टान्त बन सके, किन्तु अनुमान करने के पहले अनुमेय की जैसी अवस्था रहती है, उस अवस्था की निवृत्ति होना ही विषयताशब्द से कही जाती है । (उसी अवस्था का विषयतापद से दृष्टान्त दे रहे हैं—) प्रत्यक्षज्ञान स्थल में अज्ञानरूप प्रागवस्था की निवृत्ति होती ही है, ऐसी आशङ्का नहीं की जा सकती, क्योंकि वह प्रागवस्था भी तो उस प्रागवस्था की निवृत्ति का प्रागभाव-

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

अप्युक्तनिवृत्तिप्रागभावरूपत्वात् । अतोऽतीताद्यनुमेयेषु भावरूपं कारकत्वं दुःसम्पादम् ।

अतीताद्यनुमेयस्याऽकर्मकारकत्वे कथं तत्र 'वृष्टिं जानाति' इति सकर्मकधातुप्रयोगः ? उपचारादिति ब्रूमः । यथा सकर्मके प्रत्यक्षज्ञाने फलमस्ति तथाऽनुमानादावपि तत्सत्त्व-मात्रेण सकर्मकत्वमुपचर्यते । मुख्यस्य कर्मणस्तत्राऽ-ङ्गीकारे, प्रत्यक्षवदतीताद्यनुमानेऽप्यापरोक्ष्यं दुर्वारम् । एवं च सति यत्र वर्तमानोऽग्न्यादिरनुमीयते तत्राऽप्यनुमेयत्व-

---

स्वरूप ही है । प्रागवस्था भी अभावरूप ही है, भावरूप तो नहीं है,—अभाव भाव के उत्पादन में असमर्थ है । वह किसी का धर्म नहीं बन सकता, अतः विषयत्व से ज्ञानाकार नहीं आ सकता ।) इसलिए अतीत आदि अनुमेयों में भावरूप कारकत्व की सम्पत्ति होना कठिन है ।

यदि शङ्का हो कि अतीत आदि अनुमेय कर्म कारक नहीं बन सकते, तो ऐसे स्थल में 'वर्षा को जानता है, इस प्रकार सकर्मक धातु का प्रयोग कैसे होता है ? तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि उपचार से होता है,ऐसा कहते हैं । जैसे सकर्मक प्रत्यक्षज्ञान में फल है, वैसे ही अनुमान आदि में भी फल है, उस फल के होने की समानता से ही अतीत अनुमेयादिस्थल में सकर्मकत्व का गौण-व्यवहार किया जाता है । यदि इन स्थलों में मुख्य कर्मकारकत्व का व्यवहार हो, तो प्रत्यक्ष की भाँति अतीत आदि के अनुमान में भी साक्षात्कार होने का निवारण नहीं कर सकते । (तात्पर्य यह है कि 'घटं पश्यामि जानामि च' (घट देख रहा हूँ और जान रहा हूँ) ऐसे प्रत्यक्षस्थल में अभावरूप प्रागवस्था की निवृत्ति से भिन्न फल भावरूप प्रकटता या अनुव्यवसाय है । एवं अतीताऽनुमेयस्थल में भी उक्त फल विद्यमान है । एतावतैव गौण सकर्मकत्व का व्यवहार वहाँ पर है । कारकत्व तो विद्यमान में ही होता है । अतः मुख्य कारक मानने में साक्षात्कार की आपत्ति आ जाती है । अतीत से भिन्न वर्तमान वह्न्यादिविषयक अनुमितिस्थल में भी विषय के कारकत्व के अभाव का प्रतिपादन करते हैं—) ऐसी दशा में इस पूर्वोक्त निर्णीत सिद्धान्त के अनुसार जहाँ विद्यमान—अतीतानागत से भिन्न—वह्नि आदि का अनुमान किया जाता है, वहाँ पर अनुमेयत्व के समानभाव से रहने के कारण (जैसे अनुमेयत्व अतीत अनागत वह्नि आदि में है, वैसे ही वर्तमान वह्नि आदि में भी है,

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

साम्यादग्न्यादेरकर्मकारकत्वमापरोक्ष्यपरिहारायाऽवगन्तव्यम् । प्रत्यक्षे पुनरविनाभावसम्बन्धादीनामभावाद्विज्ञानस्याऽऽकार-समर्पणाय विषयस्य कर्मकारकत्वमेवाऽभ्युपेयम् । सम्भवति हि तत्र नियमेन कारकत्वम्, प्रत्यक्षविषयस्य वर्त्तमानत्वनियमात् । तस्मात् कूटस्थचैतन्ये सर्वदा सर्वपदार्थानामध्यस्तत्वे समेऽपि कारकत्वव्यञ्जकत्ववशात् प्रत्यक्षविषयेष्वेवाऽऽपरोक्ष्यं व्यवस्था-स्यते ।

न च निर्विकल्पके चैतन्ये कथं सविकल्पकपदार्थाध्यास इति शङ्कनीयम्, पूर्वपूर्वप्रमातृत्वादिसंस्कारेण सविकल्पकमेव चैतन्य-महङ्काराद्यध्यासाधिष्ठानमिति प्रतिकर्मव्यवस्थावादे प्रत्युक्तत्वात्।

ननु तथापि संस्कारादिसर्वप्रपञ्चोपादानं मूलाज्ञानं निर्विकल्पक-

---

इस अनुमेयत्व में कोई विशेषता नहीं है ) साक्षात्कार—प्रत्यक्ष ज्ञान—होने की आपत्ति दूर करने के लिए वर्तमान भी उन वह्नि आदि में कर्म कारकत्व का अभाव ही रहता है, ऐसा ही स्वीकार करना चाहिए । (प्रत्यक्ष में अनुमानादि की अपेक्षा विलक्षणता दिखलाते हैं—) प्रत्यक्षस्थल में तो अविनाभाव—व्याप्ति—आदि सम्बन्ध के अभाव से विज्ञान को आकार देने के लिए विषय को कर्मकारक मानना ही होगा । प्रत्यक्षस्थल में विषय नियमतः कर्मकारक हो सकता है, क्योंकि प्रत्यक्षज्ञान के विषय का वर्तमान रूप से रहना आवश्यक है । (अन्यथा अतीत और अनागत के समान विषय के वर्तमान न होने से उसमें इन्द्रियसम्प्रयोग आदि ही नहीं हो सकेगा, जिसके बिना प्रत्यक्ष का होना सुतराम् असम्भव है ।) यद्यपि इस पूर्वनिर्णीत सिद्धान्त के अनुसार कूटस्थ चैतन्य में सभी पदार्थ अर्थात् अतीत, अनागत और वर्तमान अध्यस्तत्वरूप से समान ही हैं, तथापि कारकत्व और व्यञ्जकत्व के कारण प्रत्यक्षज्ञान के ही विषयों में साक्षात्कार की व्यवस्था की जाती है । (इस प्रकार पटाद्यपरोक्षरूप प्रतिकर्म-व्यवस्था उपपन्न होती है ।)

निर्विकल्पक चैतन्य में सविकल्पक पदार्थों का अध्यास कैसे होगा ? ऐसी शङ्का उचित नहीं है, क्योंकि पूर्व-पूर्व प्रमातृत्व आदि के संस्कार से सविकल्पक चैतन्य ही अहङ्कारादि के अध्यास का अधिष्ठान होता है, इस प्रकार से प्रतिकर्म व्यवस्था के समर्थनप्रकरण में इस शङ्का का खण्डन कर आये हैं ।

यद्यपि पहले व्यवस्था बतलायी गयी है, तथापि यह शङ्का हो सकती है कि

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**चैतन्ये एवाऽध्यसनीयम्, अज्ञानाध्यासाधीनसिद्धिकत्वादन्यस्य सर्वस्य सविकल्पकत्वसम्पादकस्य वस्तुनः । न च निर्विकल्पकस्याऽधिष्ठानत्वमुपपद्यते, सर्वत्र सविकल्पकस्यैवाऽधिष्ठानत्वदर्शनात् । तत्कथमज्ञानाध्यासः ? नैष दोषः, आपरोक्ष्यस्फुरणमात्रेणाऽधिष्ठानत्वोपपत्तेः सविकल्पकत्वस्याऽप्रयोजकत्वात् । तच्च केवलव्यतिरेकाभावादवगन्तव्यम् ।**

---

संस्कार आदि सकल प्रपञ्च के उपादानभूत मूल अज्ञान[१] का अध्यास निर्विकल्पक चैतन्य में ही करना अपेक्षित है, क्योंकि सविकल्पक व्यवहार के प्रयोजक आत्मा से अतिरिक्त संस्कार आदि सम्पूर्ण पदार्थों की सिद्धि अज्ञानाध्यास के ही अधीन है, अर्थात् अज्ञानाध्यास के बिना संस्कार आदि कोई भी पदार्थ अपना अस्तित्व नहीं रख सकते । निर्विकल्पक तो अधिष्ठान हो नहीं सकता, क्योंकि सर्वत्र—रज्जु सर्प आदि स्थल में—सविकल्पक रज्जु आदि ही अधिष्ठान देखे गये हैं—इन सब विरोधों से अज्ञान का अध्यास संगत कैसे होगा? तो यह शङ्का युक्त नहीं है, क्योंकि, निर्विकल्पक चैतन्य भी प्रत्यक्ष स्फुरणमात्र से ही अधिष्ठान हो सकता है, अतः अधिष्ठान में सविकल्पकत्व का होना आवश्यक नहीं है । यह सिद्धान्त केवलव्यतिरेक के अभाव से समझना चाहिये[२]।

---

१. संक्षेपशारीरक में भी कहा है—

'आश्रयत्वविषयत्वभागिनी निर्विभागचितिरेव केवला ।
पूर्वसिद्धतमसो हि पश्चिमो नाऽऽश्रयो भवति नाऽपि गोचरः' ॥

अर्थात् निर्विकल्पक चैतन्य ही मूल अज्ञान के अध्यास का अधिष्ठान है, क्योंकि सबका मूल कारण होने से अज्ञान का सबसे पहले रहना ही आवश्यक है, इसलिए उसके अनन्तर प्रतीयमान होनेवाले पदार्थ उसके अधिष्ठान नहीं हो सकते ।

२. पृथ्वी में इतरभेदरूपी साध्य के साधक गन्धवत्त्व हेतु में 'जो इतरभेदवान् नहीं है, वह गन्धवान् नहीं है', इस प्रकार के केवलव्यतिरेक का अभाव नहीं है, किन्तु व्यतिरेक ही है । अतः उक्त हेतु से पृथ्वी में इतरभेद की सिद्धि होती है । प्रकृत में जो सविकल्पक नहीं होता, वह अधिष्ठान नहीं होता, ऐसा केवलव्यतिरेक सम्प्रतिपन्न नहीं है, क्योंकि वेदान्तमत में निर्विकल्प आत्मा भी स्फुरणमात्र से अविद्या का अधिष्ठान होता है और अपरोक्ष ही अधिष्ठान होता है, इस विषय में 'जो किसी भी अंश से अपरोक्ष नहीं है, वह अधिष्ठान नहीं हो सकता' ऐसा केवल-व्यतिरेक सम्प्रतिपन्न है । रज्जुसर्प आदि अध्यासस्थलों में सर्वत्र आपरोक्ष्य है, अतः आपरोक्ष्य को केवलव्यतिरेक के बल से अधिष्ठानत्व का प्रयोजक मानना उचित है, किन्तु सविकल्पकत्व में केवलव्यतिरेक के अभाव से अधिष्ठानत्व का प्रयोजकत्व नहीं मान सकते, यह तात्पर्य है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**आत्मनो नित्यानुमेयत्वान्नाऽपरोक्षतेति चेत्, न; अहङ्कार-वादेऽहमित्यपरोक्षानुभवविरोधेन प्रत्युक्तत्वात् । अहमित्यनु-भवोऽनुमानजन्य एव, तथापि भूयोऽभ्यासपाटवाद् व्याप्तिपक्ष-धर्मतोल्लेखमन्तरेण झटिति तदुत्पत्तौ अपरोक्षभ्रमः प्राणिनां तत्रेति चेत्, न; तथा सति घटादिकं जानतो देवदत्तस्य 'मयेदं विदितम्' इति सम्बन्धावगमो न स्यात् । यथा परेण विदिते घटे स्वस्य सम्बन्धो न प्रतीयते तथा स्वेन विदितेऽपि, उभयोर्नित्या-नुमेययोरविशेषात् । स्वेन ज्ञानावसरे स्वस्य ज्ञानाश्रयत्वं विशेष इति चेत्, न; स्वात्मन्यप्रतीयमाने ज्ञानाश्रयत्वस्य दुरवगमत्वात् ।**

---

आत्मा नित्य अनुमेय—अनुमिति का ही विषय—है, प्रत्यक्ष नहीं है, ऐसी शङ्का नहीं करनी चाहिए, क्योंकि पहले अहङ्कारवाद में 'अहम्' इस प्रकार के प्रत्यक्ष अनुभव के विरोध से (इस शङ्का का) खण्डन किया गया है । यद्यपि 'अहम्' का (मैं-आत्मा-का) अनुभव अनुमान से ही होता है, तथापि बार बार अधिक अभ्यास होने से व्याप्ति तथा पक्षधर्मता के उल्लेख के बिना जल्दी आत्मा की प्रतीति के उत्पन्न हो जाने के कारण वस्तुतः अनुमित आत्मा में मनुष्यों का प्रत्यक्षत्वभ्रम हो जाता है, ऐसा पूर्वपक्ष भी उचित नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने से घटादि को जानते हुए देवदत्त को 'मैंने इसे जान लिया' इस प्रकार अपने में विषयसम्बन्ध की प्रतीति नहीं होगी । जैसे दूसरे पुरुष द्वारा ज्ञायमान घट में अपना सम्बन्ध नहीं जान पड़ता, वैसे ही अपने द्वारा ज्ञात घट में भी सम्बन्ध का ज्ञान नहीं होगा, क्योंकि ऐसी दशा में अपने तथा दूसरे आत्माओं के नित्यानुमेय होने में कोई अन्तर नहीं रहा । ('प्रवृत्त्याद्यनुमेयोऽयम्' की रीति से जैसे अन्य देहस्थ आत्मा अनुमेय है, अतः उसके ज्ञान का सम्बन्ध अपने में नहीं होता, वैसे ही अपने आत्मा के अनुमेय होने से अपने ज्ञान का भी सम्बन्ध अपने में नहीं होगा, यह भाव है ।) स्वकीय ज्ञान के अवसर में स्वयं ज्ञान का आश्रय होता है (पर जिस समय परदेहस्थ आत्मा को ज्ञान होता है, उस समय अपना आत्मा ज्ञानाश्रय नहीं रहता), यह विशेष है, ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**न च ज्ञानाश्रयत्वं फलसम्बन्धादनुमातुं शक्यम्, फलसम्बन्धस्याऽद्याप्यसिद्धेः । तत आत्मा स्वप्रकाशत्वेनाऽपरोक्षे न नित्यानुमेयः ।**

## आत्मनः स्वप्रकाशत्वोपपत्तिः

**यस्तु स्वप्रकाशत्वे विवदते स वक्तव्यः—किमात्मा संविदाश्रयत्वेनाऽपरोक्षः किं वा संवित्सम्बन्धमात्रसत्त्वादुत संविदुपाधित्वादथो संविद्विषयत्वात् ? नाद्यः, आत्मा न संविदाश्रयत्वेनाऽपरोक्षः, संवित्कर्मतामन्तरेणाऽपरोक्षत्वात्, संवेदनवत् । न द्वितीयः, अतिप्रसङ्गात् । तृतीयेऽपि न**

---

स्वात्मा के प्रतीत न होने से 'हम ज्ञानाश्रय हैं' ऐसा उसमें बोध हो ही नहीं सकता । फल के—विषय प्रकाश के—सम्बन्ध से ज्ञान के आश्रय का अनुमान हो जायेगा, ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि विषयप्रकाश का सम्बन्ध अबतक सिद्ध ही नहीं हुआ है । इसलिए आत्मा स्वप्रकाश होने से प्रत्यक्ष है, नित्य अनुमेय नहीं है । (यदि आत्मा प्रत्यक्ष न हो और उसे स्वप्रकाश न माना जाय, तो संसार में किसी भी पदार्थ का प्रकाश—ज्ञान—न हो सकेगा । श्रुति भी कहती है—'तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति' (जब उसका प्रकाश होता है, तभी सब प्रकाशित होते हैं और उसके प्रकाश से ही सब कुछ प्रकाशित होता है) इत्यादि । )

जो वादी आत्मा के स्वप्रकाश होने में विवाद करता है अर्थात् आत्मा को स्वप्रकाश नहीं मानता, उससे पूछना चाहिए कि क्या आत्मा संवित् का आश्रय होने से प्रत्यक्ष है ? अथवा संवित् के सम्बन्धमात्र से ? या संवित् की उपाधि होने से ? अथवा ज्ञान का विषय होने से ?—इन विकल्पों में से प्रथम विकल्प नहीं हो सकता, क्योंकि आत्मा का ज्ञान के आश्रयत्वरूप से प्रत्यक्ष नहीं होता, क्योंकि ज्ञान के समान[१] वह ज्ञान के कर्म हुए बिना ही अपरोक्ष है । द्वितीय कल्प भी नहीं मान सकते, क्योंकि ऐसा मानने से अतिप्रसङ्ग हो जायेगा,

---

१. 'घटमहं जानामि'(मैं घट को जानता हूँ) इस प्रकार आत्मप्रतीति से संवलित विषय का ही अनुभव होता है । उसका निमित्त कोई ज्ञान अवश्य है । उसका आश्रय आत्मा ही है, अतः ज्ञान का आश्रय होने से आत्मा की सिद्धि होगी, ऐसा पूर्वपक्षी का अभिप्राय है । उत्तर देने वाले का अभिप्राय है कि ज्ञान से आत्मा का प्रकाश हुआ, ऐसा जो तुम्हें अभिमत है, वह बन नहीं सकता, क्योंकि जो जो घट, पटादि वस्तुएँ ज्ञानाधीन प्रकाश हैं, वे ज्ञान की कर्म अवश्य होती हैं, इसमें कहीं भी व्यभिचार नहीं है । इस व्याप्ति के अनुसार आत्मा भी ज्ञान का कर्म होना चाहिये । परन्तु वह तो ज्ञान के तुल्य स्वप्रकाश है, ज्ञेय नहीं है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तावत् संविदुपाधित्वं नाम संविदाश्रयत्वम्, विषयस्याऽनाश्रय-स्याऽपरोक्षत्वाभावप्रसङ्गात् । नाप्याऽऽश्रयविषययोरन्यतरत्वम्, विषयस्य दुर्निरूपत्वात् । संवित्प्रयुक्तव्यवहारयोग्यो विषय इति चेद्, आत्माऽपि तर्हि विषयः स्यात् । आश्रयव्यतिरिक्तत्वे सति संविद्व्यावर्त्तकत्वं चक्षुष्यतिव्याप्तम् । आश्रयव्यतिरिक्तत्वे सति संवित्प्रयुक्तव्यवहारयोग्यत्वं च संविदात्मसम्बन्धेऽतिव्याप्तम्। न च सम्बन्धस्य विषयत्वमिष्टम्, अपरोक्षत्वप्रसङ्गात् । अनुमेयो हि नित्यं समवायो भवतेष्यते । चतुर्थेऽपि न तावदात्मविषयं संवेदनं घटादिविषयसंवेदनाद्भिन्नकालीनम् । तथा सति 'मयेदं

---

(क्योंकि संवित् का सम्बन्ध तो परोक्षाऽपरोक्षसाधारण है ) । तृतीय विकल्प में संविदुपाधित्व संवित् का आश्रय होता है, ऐसा भी नहीं मान सकते, क्योंकि जो संवित् का आश्रय नहीं है, ऐसे विषयों के अपरोक्षत्व का अभाव हो जायेगा । आश्रय और विषय—इन दोनों में से एक को संवित् की उपाधि कहेंगे, क्योंकि यहाँ पर उपाधि का अर्थ विशेषण करेंगे । ज्ञान में दोनों विशेषण होते ही हैं ) ऐसा भी नहीं है, क्योंकि विषय का निरूपण करना अत्यन्त कठिन है । जो ज्ञानजनित व्यवहार के योग्य हो, उसे विषय कहते हैं, ऐसा निर्ववचन करने में तो आत्मा भी विषय हो जायेगा । आश्रय से भिन्न ज्ञान के व्यावर्तक—विशेषण—को ही विषय कहेंगे, ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि यह लक्षण नेत्र में अतिव्याप्त हो जायेगा । (क्योंकि यह ज्ञान नेत्रों द्वारा हुआ है, अतः "चाक्षुषं ज्ञानम्" इस प्रतीति में 'आश्रय से भिन्न ज्ञान का विशेषण' नेत्र है ही ।) और यदि 'आश्रय से अतिरिक्त होता हुआ जो ज्ञान द्वारा व्यवहार के योग्य हो' ऐसा कहें, तो ज्ञान और आत्मा के सम्बन्ध में भी लक्षण की अतिव्याप्ति हो जायेगी और सम्बन्ध को विषय मानना इष्ट है नहीं । (अनिष्ट में लक्षण का जाना ही अतिव्याप्ति दोष है । ) यदि सम्बन्ध को विषय मान लिया जायेगा, तो घट, पट आदि की भाँति समवाय का भी प्रत्यक्ष हो जायेगा । (आप समवाय सम्बन्ध को नित्य अनुमेय मानते हैं ।) और चौथे विकल्प में अर्थात्—ज्ञान का विषय होने से आत्मा प्रत्यक्ष है, इसमें भी ऐसा नहीं कह सकते हैं कि 'आत्मा को विषय करने वाला ज्ञान घटादि को विषय करनेवाले ज्ञान से भिन्न काल में हुआ है' क्योंकि ऐसा मानने से 'मैंने इसे

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विदितम्' इति संवेद्यसम्बन्धो नावगम्येत । नापि तयोरेक-कालत्वम् । युगपद्विरुद्धविषयग्राहिज्ञानद्वयोत्पादायोगात् । नहि देवदत्तस्याऽग्रपृष्ठदेशस्थितार्थव्यापिगमनक्रियाद्वयावेशो युगपद् दृश्यते । विरुद्धपरिस्पन्दद्वयस्य युगपदनुपपत्तावपि परिणाम-द्वयस्य नाऽनुपपत्तिरिति चेत्, न; निरवयवस्याऽवयवशः परिणाम-द्वयानुपपत्तेः । नाऽपि कात्स्न्येन परिणामद्वयम्, कृत्स्नशरीर-वर्तिनो विरुद्धपरिणामयोर्बाल्ययौवनयोर्यौगपद्यादर्शनात् । तस्मात् परिशेषात् स्वप्रकाशत्वेनैवाऽऽत्मनोऽपरोक्षत्वम् ।

न च वाच्यमधिष्ठानस्याऽध्यस्यमानेनैकेन्द्रियग्राह्यत्वमन्तरेणाऽ-

---

जान लिया' इस प्रकार ज्ञान का विषय के—ज्ञेय के—साथ सम्बन्ध प्रतीत नहीं होगा । (क्योंकि आत्मा के स्वप्रकाश होने में अपने और दूसरे के ज्ञान के विषय में कोई विशेष तो है ही नहीं) उन दोनों (विषय और आत्मा को विषय करने वाले ) ज्ञानों का एक ही काल में होना भी सम्भव नहीं है, क्योंकि एक साथ विरुद्ध—भिन्न भिन्न विषयों को ग्रहण करनेवाले—दो ज्ञानों की उत्पत्ति नहीं हो सकती । आगे और पीठ की ओर विद्यमान दो विभिन्न वस्तुओं को उपयोग में लाने के लिए देवदत्त का एक ही साथ दोनों ओर को चलना नहीं देखा गया है । परस्पर विरोधी दो गमनक्रिया एक साथ नहीं हो सकतीं, यह हमने मान लिया; परन्तु दो परिणाम तो एक साथ हो सकते हैं ? (जैसे दधिरूप में परिणत दूध में घनत्व और अच्छत्व), नहीं हो सकते, क्योंकि अवयवशून्य पदार्थों में एक-एक अवयव करके दो परिणामों की उत्पत्ति नहीं हो सकती । अवयव द्वारा न सही, किन्तु सम्पूर्णरूप से एक साथ तो दो परिणाम—परिवर्तन—हो जायेंगे, ऐसा भी नहीं हो सकते, क्योंकि सम्पूर्ण शरीर को व्याप्त करने वाले विरोधी परिणाम का—बाल्यावस्था और वृद्धावस्था—इन दोनों का—एक साथ रहना नहीं देखा गया है । (अवयवी पदार्थों में एक-एक अवयव में रहनेवाले भिन्न-भिन्न परिणाम तो देखे जाते हैं, परन्तु सभी अवयवों को व्याप्त करनेवाले भिन्न दो परिणाम एक साथ एक काल में नहीं देखे गये हैं) इससे अन्त में यही मानना होगा कि स्वप्रकाश होने से ही आत्मा अपरोक्ष—प्रत्यक्ष है ।

अधिष्ठान—जिसमें आरोप होता है, और अध्यस्यमान-जिसका आरोप हो रहा है—ये दोनों पदार्थ जब एक ही इन्द्रिय के द्वारा गृहीत

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**परोक्षतामात्रेणाऽध्यासो न क्वचिद् दृष्ट इति, साक्षिणा मनो-मात्रेण वा प्रत्यक्षे आकाशे मालिन्यादेश्चाक्षुषस्याऽऽपरोक्ष्य-दर्शनात् । क्षपणकैर्भट्टैश्चाकाशस्य चाक्षुषत्वमिष्यत इति चेत्, न; तथा सति रूपस्पर्शवत्त्वप्रसङ्गात् । चक्षुरन्वयव्यतिरेकौ त्वा-काशानुमापकमूर्तद्रव्याभावविषयतयाऽन्यथासिद्धौ ।**

**ये तु वादिनः स्वस्वप्रक्रियानुसारेण नित्यानुमेयमाकाशमिच्छन्ति तान् प्रत्यध्यस्यमानेनैकेन्द्रियग्राह्यत्वाभावाद् भवत्येवोदाहरणम् ।**

---

होते हैं, तब अध्यास होता है, (क्योंकि ऐसा ही शक्तिरजताध्यासस्थल में देखा गया है) अपरोक्षतामात्र से अध्यास का होना कहीं भी नहीं देखा गया है, ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि साक्षी या मन के द्वारा प्रत्यक्ष हुए आकाश में मलिनता आदि का चाक्षुष प्रत्यक्ष देखा गया है । क्षपणक या भट्टमतानुयायी आकाश का प्रत्यक्ष मानते ही हैं, यह कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने से आकाश में रूपवत्ता तथा स्पर्शवत्ता का प्रसङ्ग आ जायेगा । (और रूप तथा स्पर्श से रहित द्रव्य का चाक्षुष हो ही नहीं सकता) आँख का अन्वय तथा व्यतिरेक तो आकाश के अनुमापक मूर्त द्रव्य के अभाव को विषय करने से ही अन्यथासिद्ध है । (यदि आकाश का चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं मानते हो, तो नेत्र बन्द करने पर नेत्रहीन पुरुष को भी आकाश का साक्षात्कार होना चाहिए, परन्तु ऐसा देखा नहीं गया है । इससे आँखों से ही आकाश का प्रत्यक्ष होता है और आँखों के बिना नहीं होता, इस प्रकार आकाश के प्रत्यक्ष में नेत्रों का अन्वय और व्यतिरेक दृष्ट है । यह पूर्वपक्षी का—आकाश को चाक्षुष प्रत्यक्ष मानने वाले क्षपणक आदि का—सिद्धान्त है । वेदान्ती खण्डन करता है कि उपर्युक्त अन्वय और व्यतिरेक मूर्त द्रव्य के अभाव के ग्रहण कराने से अन्यथासिद्ध हैं, अतः वे आकाश के चाक्षुषत्व के ज्ञापक नहीं हो सकते; इस प्रकार मूर्त द्रव्याभाव का साधन करने में चक्षु के अन्वय और व्यतिरेक उपक्षीण हो जाते हैं । )

जो भिन्न-भिन्न वादी अपनी अपनी प्रक्रिया के अनुसार आकाश को नित्य अनुमेय मानते हैं, उनके मत में तो आकाश और अध्यस्यमान तल मलिनतादि एक ही इन्द्रिय से गृहीत होते ही नहीं हैं ? इससे उदाहरण होता ही है । (बाह्येन्द्रियग्राह्य शब्दरूपविशेष गुण का आश्रय होने से वैशेषिक,

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**तस्यैतस्य विद्यानिवर्त्यस्याऽविद्यातत्कार्यरूपस्याऽध्यासस्याऽधिष्ठानभूतोऽप्यात्मा न तद्गुणदोषाभ्यां संस्पृश्यते, अनुपादानत्वात् । तदेवं वेदान्तवादे सर्वदोषपरिहारस्य सुकरत्वात् सम्भाव्यत एव प्रत्यगात्मन्यप्यनात्माध्यासः ।**

## अध्यासे प्रमाणविचारः

**नन्वात्मन्यनात्माध्यासो लक्षणसम्भावनाभ्यामुपेतोऽपि न प्रमाणमन्तरेण सेद्धुमर्हति, मानाधीनत्वात् सर्वत्र मेयसिद्धेरिति चेत्, तर्ह्यत्र प्रत्यक्षानुमानार्थापत्त्यागमाः प्रमाणत्वेनाऽवगन्तव्याः । सर्वो लोको मनुष्योऽहं**

---

नैयायिकादि आकाश का अनुमान करते हैं । बौद्ध तथा चार्वाक आदि तो आकाश को मूर्तद्रव्याभाव से अनुमेय कहते हैं । ऐसा ही सिद्धान्त प्रभाकरानुयायी मीमांसकों का भी है । केवल इतना ही भेद है कि उनके मत में अभाव भावान्तर ही है, इत्यादि प्रक्रियाओं से आकाश अनुमेय भी इन वादियों के मत में है और अनुमेय इस आकाश में आरोपित (मिथ्याभूत) तल मलिनता आदि के आरोप का प्रत्यक्ष सभी वादी मानते हैं, तब यह नियम कहाँ रहा कि अध्यस्यमान और अधिष्ठान का एक ही इन्द्रिय से ग्रहण होना चाहिये ? दोनों के एक ही इन्द्रिय से गृहीत न होने पर भी अध्यास होता है, इसका दृष्टान्त आकाश को नित्यानुमेय माननेवाले वादियों के मत में आकाश में अध्यस्यमान तलमलिनतादि स्पष्ट ही है, यह तात्पर्य हुआ ।) तत्त्वज्ञान से निवृत्त होनेवाली उस अविद्या तथा उसके कार्यभूत अहङ्कार आदि प्रपञ्च के अधिष्ठानभूत आत्मा भी अध्यस्यमान अविद्या तथा अहङ्कार आदि प्रपञ्च के गुण दोषों से संसृष्ट नहीं होता, क्योंकि आत्मा उसका (अज्ञान आदि का) उपादान नहीं है । इस प्रकार वेदान्तमत में सब दोषों का निवारण करना सरल हैं, अतः प्रत्यगात्मा में अर्थात् कूटस्थ निर्विकल्प चैतन्य में अनात्मपदार्थ का अध्यास सम्भव ही है ।

आत्मा में अनात्मा का अध्यास लक्षण तथा सम्भावना से युक्त भले ही हो, किन्तु वह प्रमाण के बिना सिद्ध हो नहीं सकता, क्योंकि 'मानाधीना मेयसिद्धिः' सर्वत्र प्रमाण के द्वारा ही प्रमेय—वस्तु—की सिद्धि होती है, यदि यह शङ्का करते हो, तो इस अध्यास की सिद्धि में प्रत्यक्ष, अनुमान, अर्थापत्ति तथा आगम—श्रुति—इनको तुम्हें प्रमाण रूप से समझना चाहिये । (प्रत्यक्ष प्रमाण

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

देवोऽहं पशुरहम्' इति जातिविशिष्टशरीरेन्द्रियादिसङ्घाते चिद्रूपस्य स्वस्य तादात्म्यमध्यस्यैव व्यवहारं 'प्रमातृप्रमेयादिरूपं कुरुत इति प्रत्यक्षमेतत् । यद्यप्यत्रेन्द्रियापगमे प्रमाणकोटावनन्तर्भावात् प्रत्यक्षसामग्यसम्भवस्तथापि नित्यं साक्षिप्रत्यक्षं सम्भविष्यति । यत्र सामग्यभावेऽप्यापरोक्ष्यं दृश्यते, तत्र साक्षिप्रत्यक्षतेति हि वेदान्तमर्यादा । तथाऽनुमानमपि— विमतौ देवदत्तस्य जाग्रत्स्वप्नकालौ तस्यैवाऽहं मनुष्य इत्याद्यध्यासपुरः-

---

दिखाते हैं) सारा संसार 'मैं मनुष्य हूँ, मैं देवता हूँ, मैं पशु हूँ', इस प्रकार जाति से विशिष्ट शरीर, इन्द्रिय आदि समूह में चिद्रूप आत्मा के अभेद का अध्यास करके ही प्रमाता, प्रमेय आदि रूप व्यवहार करता है' यह प्रत्यक्ष ही है । (जबतक देहेन्द्रियादि सङ्घात में 'अहम्' 'मम' इत्यादि अभिमान नहीं होता, तबतक प्रमाण, प्रमेय, प्रमातृत्व आदि कोई भी व्यवहार नहीं हो सकता, अन्यथा सुषुप्तिकाल में भी जागर और स्वप्न के समान प्रमातृत्व आदि का व्यवहार होना चाहिये, क्योंकि मनुष्यत्व तथा ब्राह्मणत्व जाति से युक्त पैर से लेकर मस्तक पर्यन्त इस देह में प्राणीमात्र का 'मैं' और हाथ, पैर आदि अवयवों में तथा चक्षु आदि इन्द्रियों में 'मेरा' ऐसा व्यवहार जो होता है, वह अध्यास के विना हो नहीं सकता, यह भाव है ) यद्यपि 'मनुष्योऽहम्' 'ममेदम्' (मैं मनुष्य हूँ, चक्षुरादि इन्द्रियाँ मेरी हैं) इत्यादि व्यवहार में चक्षु आदि इन्द्रियाँ प्रमाणकोटि में नहीं आतीं, अर्थात् उक्त व्यवहार इन्द्रिय विकलको भी होता है, अतः प्रत्यक्षसामग्री का— इन्द्रिय-सम्प्रयोग आदि का—सम्भव नहीं है, (इसलिए उक्त व्यवहार प्रत्यक्ष नहीं माना जा सकता) तथापि नित्य साक्षिप्रत्यक्ष माना जायेगा । (बाह्य वस्तु के प्रत्यक्ष में इन्द्रिय-संप्रयोग आदि अपेक्षित हैं, आत्मप्रत्यक्ष में नहीं, इसलिए साक्षी से भास्य होने कारण उक्त व्यवहार का साक्षी द्वारा प्रत्यक्ष मानने में कोई बाधा नहीं है ।) जिस स्थल में प्रत्यक्षसामग्री का अभाव है और प्रत्यक्षज्ञान देखा जाता है, उस स्थलों में साक्षी द्वारा प्रत्यक्ष है, इस प्रकार वेदान्त का सिद्धान्त है । एवम् अनुमान भी निरुक्त अध्यास में प्रमाण है—विमत अर्थात् विवादग्रस्त देवदत्त की जाग्रत् और स्वप्न अवस्था उसी देवदत्त के 'मैं मनुष्य हूँ' इत्यादि अध्यास द्वारा ही प्रमातृत्व आदि व्यवहार से युक्त हैं, उसी की

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**सरप्रमातृत्वादिव्यवहारवन्तौ, तस्यैव सुषुप्त्यादिकालादन्यकालत्वात्, यन्नैवं तन्नैवम्, यथा तस्यैव सुषुप्त्यादिकाल इति । अर्थापत्तिरपि प्रमातृत्वादिव्यवहारो देहादितादात्म्याध्यासं विना नोपपद्यते, सुषुप्तादावध्यासाभावे व्यवहारानुपलम्भादिति । आगमस्तु 'ब्राह्मणो यजेत' इत्यादिरवगन्तव्यः ।**

---

सुषुप्ति अवस्था से भिन्न अवस्था होने से, (आदि शब्द से मूर्च्छा आदि अवस्था लेनी चाहिए) जो ऐसा नहीं है, वह ऐसा नहीं है, जैसे उसी देवदत्त का सुषुप्तिसमय । (यहाँ पर व्यतिरेकव्याप्ति दिखलाई गई है । देवदत्त की सुषुप्ति अवस्था देवदत्त के ही प्रमातृत्व आदि व्यवहार से शून्य है, परन्तु देवदत्त की सुप्ति अवस्था में यज्ञदत्त के प्रमातृत्व आदि व्यवहार हैं ही, उनकी व्यावृत्ति के लिए ही 'तस्यैव'—उसकी ही—ऐसा पद दिया गया है, अतः यज्ञदत्त की अवस्था को लेकर दोष नहीं दिया जा सकता । उस देवदत्त की जाग्रत् और स्वप्न दोनों अवस्थाएँ 'मैं' मनुष्य हूँ' इत्यादि अभिमानयुक्त प्रमातृत्व आदि व्यवहार से पूर्ण हैं और इससे विपरीत काल को अर्थात् जिस काल में उक्त व्यवहार नहीं रहता, उस काल को जागर या स्वप्न नहीं कह सकते, यह भाव है ।)

अर्थापत्ति भी इसमें प्रमाण है । प्रमातृत्व आदि व्यवहार देहादि के साथ तादात्म्य-अध्यास के बिना नहीं हो सकते, क्योंकि सुषुप्ति आदि अवस्थाओं में मनुष्य में उक्त अध्यास न होने से उक्त प्रमातृत्व आदि व्यवहार नहीं देखा जाता है । (आत्मा स्वयं कूटस्थ निर्विकार तथा अपरिणामी है । स्वयं उसमें प्रमातृत्व आदि परिणाम नहीं हो सकते । 'मैं मनुष्य हूँ' इत्यादि प्रत्यक्ष व्यवहारों से उसका निर्वाह नहीं हो सकता, अतः प्रमातृत्व आदि व्यवहार की उपपत्ति के लिए अध्यास को मानना ही पड़ेगा, यह भाव है ) ।

आगम—शास्त्र— प्रमाण दिखलाते हैं—'ब्राह्मणो यजेत' (ब्राह्मण यज्ञ करे) इत्यादि श्रुति भी अध्यास में प्रमाण है । (अन्यथा ब्राह्मणपद जो ब्राह्मणत्व-जातिविशिष्ट का याग में अधिकार दिखलाता है, वह निर्धर्मक आत्मा में अध्यास के बिना उपपन्न नहीं होगा । यद्यपि यह आगम प्रमाण भी अर्थापत्ति की कोटि में ही प्रविष्ट है, तथापि 'मैं मनुष्य हूँ' इस लौकिक व्यवहार की

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

## देहात्मनोस्तादात्म्योपपत्तिः

**ननु प्रमातृत्वादिव्यवहारो देहात्मनोः सम्बन्धमात्रमपेक्षते, न तादात्म्यमिति चेत्, कोऽसौ सम्बन्धः ? स्वस्वामिभावश्चेत्, तर्हि भृत्यादिशरीरेणाऽपि प्रमातृत्वादिव्यवहारः स्यात् । अस्तु तर्हि स्वेच्छामात्रानुविधायित्वं सम्बन्धः । भृत्यादिशरीरं तु स्ववचनानुविधायीति नाऽतिप्रसङ्ग इति चेत्, मैवम्; यदीच्छानुविधानयोग्यतामात्रं विवक्षितं तदा सुषुप्तेऽपि तत्सत्त्वाद्-**

---

उपपत्ति के लिए कल्पित अध्याससाधिका अर्थापत्ति भी स्वतन्त्र प्रमाण मानी गयी है, क्योंकि लौकिक वाक्यों को स्वतःप्रमाण्य नहीं है । 'ब्राह्मणो यजेत' इस वैदिकवाक्यमूलक अर्थापत्ति को स्वतन्त्र न मानकर वैदिक वाक्यों को ही, स्वतः-प्रमाण्य होने से, प्रमाण कहा गया है । इतनी सारी कल्पनायें तब आवश्यक होतीं, जब 'मैं मनुष्य हूँ' इत्यादि व्यवहार तादात्म्य अध्यास के बिना नहीं होता, परन्तु ऐसा है नहीं, क्योंकि तादात्म्य से भिन्न स्वत्व आदि भेदसम्बन्धमूलक भी उक्त व्यवहार हो सकते हैं, जैसे मेरा परिवार, धन आदि व्यवहार, इस आशय से शङ्का करते हैं—) ।

प्रमातृत्व आदि व्यवहार देह और आत्मा के परस्पर सम्बन्ध की ही अपेक्षा करते है, तादात्म्य सम्बन्ध की नहीं; ऐसी शङ्का नहीं करनी चाहिये, क्योंकि उस सम्बन्ध का कोई नामनिर्देश भी तो करना होगा, इस परिस्थिति में हम प्रश्न करेंगे कि वह सम्बन्ध कौन-सा है ? यदि उत्तर में स्वस्वामिभावसम्बन्ध—मालिक और नौकर के जैसा सम्बन्ध—माना जाय, तो नौकर आदि के शरीर से भी स्वामी को प्रमातृत्व आदि व्यवहार होने लगेगा अर्थात् सेवक का व्यवहार भी मालिक का होना चाहिये । अच्छा, तो अपनी इच्छा का ही अनुविधान करनामात्र सम्बन्ध मानेंगे । (जब देवदत्त आदि उठूँ, बैठूँ, खाऊँ, पीऊँ इत्यादि इच्छा करते हैं, तभी सकल व्यवहार होते हैं, क्योंकि व्यवहारमात्र में इच्छा कारण है । उस इच्छा का अनुसरण करना ही देह और आत्मा का सम्बन्ध है, यह स्वेच्छानुविधानरूपी सम्बन्ध भृत्य के साथ नहीं है, यह भाव है ।) सेवक आदि का शरीर तो अपने मालिक के वचन का अनुसरण करनेवाला है, इससे पूर्वोक्त अतिप्रसङ्ग नहीं आता, ऐसा भी कहना उचित नहीं है, क्योंकि यदि इच्छा का अनुविधान करने की योग्यता मात्र सम्बन्ध माना जाय, तो सुषुप्तिकाल में उस योग्यता के रहने से उक्त व्यवहार

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

व्यवहारो दुर्वारः । अथेच्छयाऽनुविधीयमानत्वम्, तर्ह्यात्यातुरे तदभावात् प्रमातृत्वादिव्यवहारो न स्यात् ।

इच्छानुविधानस्य व्यवहारमूलत्वमनुभवसिद्धमिति चेत्, क्रिमेतत्सार्वत्रिकमुत क्वाचित्कम् ? नाऽऽद्यः, इच्छानुविधानमन्तरेणैव दुर्गन्धादिप्रमातृत्वदर्शनात् । न द्वितीयः, इच्छाया अप्यध्यासमूलत्वेनाऽध्यासस्यैव व्यवहारहेतुत्वात्। नह्यन्तःकरणतादात्म्याध्यासमन्तरेणेच्छारूपः परिणामो निर्विकारस्याऽऽत्मनः सम्भवति ।

न चाऽऽत्मानात्मनोः संयोगसमवायौ व्यवहारनिमित्तम्, सुषुप्तेऽपि तयोः सत्त्वाद् व्यवहारापत्ते भोक्तृभोग्यान्वयस्वकर्मारभ्यत्वस्वेन्द्रियाधिष्ठेयत्वादिसम्बन्धानांभोगाद्यध्यासमूलत्वात् । भृत्यादिशरीरे सद्भावाच्च न

---

भी नहीं हटाया जा सकता । (क्योंकि योग्यता जनकतावच्छेदकरूप ही है, अतः तादृश जनकतावच्छेदकता सुषुप्त देवदत्त आदि में है ही ।) और यदि इच्छा से प्रेरित अनुविधान (व्यवहार) करना ही सम्बन्ध है, (योग्यतासम्बन्ध नहीं , इससे सुषुप्ति में योग्यता रहने पर भी इच्छा के न होने से व्यवहारापत्ति नहीं आती) ऐसा कहो, तो आतुर (अशक्त) पुरुष में उसके अभाव से अर्थात् इच्छा रहते हुए भी अनुविधान न करने से प्रमातृत्व आदि व्यवहार नहीं होगा ।

'इच्छानुविधान समस्त व्यवहारों का मूल कारण है, यह सिद्धान्त अनुभव से सिद्ध है, यदि ऐसा मानो, तो हम प्रश्न करेंगे कि यह आपका सिद्धान्त सर्वत्र लागू होता है ? या कहीं कहीं ? इनमें प्रथम कल्प उचित नहीं है, क्योंकि इच्छानुविधान के बिना भी दुर्गन्ध आदि अनभीष्ट वस्तु का प्रमातृत्व देखा गया है । दूसरा पक्ष भी नहीं हो सकता, क्योंकि इच्छा का भी मूल—आदि कारण—अध्यास ही है, इसलिए अध्यास को ही सब व्यवहारों का कारण मानना चाहिए; कारण कि अन्तःकरण के साथ तादात्म्य-अध्यास के हुए बिना निर्विकार कूटस्थ आत्मा का इच्छात्मक परिमाण हो ही नहीं सकता ।

यदि कहो कि आत्मा—कूटस्थ चैतन्य और अनात्मा—देहेन्द्रियसंघात—का परस्पर संयोग तथा समवायसम्बन्ध ही निरुक्त 'अहं' 'ममेदं' व्यवहार के निमित्त हैं, तो ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि सुषुप्ति में उक्त सम्बन्धों के रहने से व्यवहार की भी आपत्ति हो जायेगी । भोक्तृभोग्यसम्बन्ध स्वकर्मारभ्यत्व, स्वेन्द्रियाऽ-

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

व्यवहारत्वम् । अथ भृत्यादिव्यावृत्त्यर्थमव्यवधानेन भोग्यत्वं सम्बन्ध इत्युच्येत, तदापि भोगयोग्यतामात्रं चेत्, सुषुप्तेऽप्यस्ति । अथ भुज्यमानत्वम्, तथाऽप्यात्मनः सर्वशरीरदेशकालेष्वव्यवधानस्य समत्वात् कस्यचिदेव शरीरस्य कयोश्चिदेव देशकालयोर्भोग्यत्वे नियामको मूलसम्बन्धोऽपेक्ष्येत । तस्मात्तादात्म्याध्यास एव व्यवहारहेतुः ।

अस्मिन्नपि पक्षे शरीरविशेषेऽध्यासस्य किं नियामकमिति चेत्, लिङ्गशरीरविशेष इति ब्रूमः । न च लिङ्गशरीरात्मनोः सम्बन्धः

---

धिष्ठेयत्व आदि सम्बन्ध भी प्रमातृत्व आदि व्यवहार के कारण नहीं बन सकते, क्योंकि उक्त सम्बन्ध भी भोगादि अध्यास के ही कारण होते हैं और ये सम्बन्ध भृत्यसेवक आदि के शरीर में भी विद्यमान हैं (भोक्तृभोग्यत्व आदि सम्बन्धों को प्रमातृत्व आदि व्यवहार के प्रति प्रयोजक मानने में प्रथम तो अन्योन्याश्रय दोष आता है—आत्मा में भोगादि की सिद्धि के अन्तर कही भोक्तृ-भोग्यत्व आदि सम्बन्धों की सिद्धि और उक्त सम्बन्धों की सिद्धि के अनन्तर ही आत्मा में भोक्तृ-भोग्यत्व आदि की सिद्धि हो सकती है । दूसरा दोष—भोक्ता का भोग तो सेवक आदि का शरीर भी है, अतः उस शरीर में उक्त सम्बन्ध के जाने से तद्द्वारा स्वामी को भी निरुक्त प्रमातृत्व आदि व्यवहार होने लगेंगे ।) यदि भृत्यादि की व्यावृत्ति के लिए अव्यवधान से ही भोग्यत्व सम्बन्ध माना जाय, तो भी इसमें यदि भोगयोग्यतामात्र मानते हो, तो सुषुप्त पुरुष में भी ऐसी योग्यता है । यदि अव्यवधान से भुज्यमानत्व सम्बन्ध माना जाय (जो सोये हुए में नहीं है) तो भी सम्पूर्ण देश तथा कालों में आत्मा समानभाव से साक्षात् विद्यमान है, इससे (सबकी एक साथ भोग की व्यावृत्ति के लिए) किसी शरीरविशेष का कोई-कोई देश और काल-विशेष ही भोग हैं, इसका नियम बाधनेवाले को किसी दूसरे मूलकारण की अपेक्षा होती है । अतएव तादात्म्य का अध्यास ही निरुक्त व्यवहार का कारण है ।

क्या इस तादात्म्याध्यासपक्ष में भी शरीरविशेष में अध्यास का नियामक कोई है ? हाँ, लिङ्गशरीरविशेष है, ऐसा हम कहते हैं । लिङ्गशरीर तथा आत्मा का सम्बन्ध सादि नहीं है, जिससे उस सम्बन्ध में भी दूसरे नियामक को

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सादिः, येन तत्राऽपि नियामकान्तरमान्विष्येत । न च प्रमातृत्वादिव्यवहारस्य देहादितादात्म्याध्यासमूलत्वे कारणदोषादप्रामाण्यं प्रत्यक्षादीनां प्रसज्येतेति वाच्यम्; तत्र तत्त्वावेदकप्रामाण्यहानिर्वेदान्तव्यतिरिक्तानामभ्युपगतैव । व्यावहारिकप्रामाण्यं तु न हीयते, व्यवहारे बाधाभावात् । मोक्षावस्थायां बाध्यत्वमात्रस्वीकारेणाऽऽध्यासिकत्वस्वीकारात् । न चाऽऽध्यासिकत्वमविसंवादिव्यवहाराङ्गत्वं चोभयं विरुद्धमिति वाच्यम्, उभयस्य प्रमाण-

---

ढूँढने की आवश्यकता आ जाय । (अनादि बीजाङ्कुरादि पदार्थों में अनवस्था और अन्योन्याश्रय आदि दोष अकिञ्चित्कर होते हैं, अतः नियामकान्तर की खोज नहीं होती) यदि शङ्का हो कि प्रमातृत्व आदि व्यवहार देहादितादात्म्याध्यास के आधार पर ही माना जाता है, तो कारण के दोष से (अध्यास के मिथ्या पदार्थ होने से) प्रत्यक्ष आदि प्रामाणों में भी अप्रामाण्य हो जायेगा, अर्थात् प्रत्यक्षादि प्रमाण नहीं कहे जा सकते , तो यह शङ्का युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि इसके उत्तर में वेदान्तों को छोड़कर अन्यत्र तत्त्वावेदक प्रामाण्य का अभाव हम मानते हैं । व्यावहारिक प्रामाण्य की कोई हानि नहीं है, क्योंकि व्यवहार में कोई बाध नहीं है[१] ? यदि व्यवहार में बाध नहीं होता, तो अप्रमाण—मिथ्या—कैसे कहते हो ? इस आशङ्का का समाधान करते हैं—मोक्ष अवस्था में (व्यावहारिक प्रत्यक्षादि प्रमाणों के) बाधित होने से ही वे आध्यासिक अर्थात् मिथ्या माने जाते हैं । आध्यासिकत्व और अविसंवादित्व[२] — यथार्थ व्यवहार का प्रयोजकत्व—ये दोनों परस्पर विरुद्ध हैं, ऐसी शङ्का नहीं कर सकते, क्योंकि दोनों अर्थात् आध्यासिकत्व और

---

१. दो प्रकार के व्यवहार होते हैं—पारमार्थिक और अपरमार्थिक । एवं दो प्रकार के प्रमाण होते हैं—जो परमार्थ के दर्शक हैं, वे पारमार्थिक कहलाते हैं और दूसरे अपारमार्थिक । वेदान्तवाक्य आत्मा को कूटस्थ निर्विकार शुद्ध, बुद्ध, मुक्त स्वरूप बतलाते हैं । जैसा कि परमार्थतः परमात्मा है, अतः उनमें पारमार्थिक प्रामाण्य है । इससे इतर प्रत्यक्ष आदि प्रमाण उस कूटस्थ आत्मा में प्रमातृत्व आदि का बोधन करते हैं, अतः वे अपारमार्थिक हैं । शङ्काविष से मरण होना देखा जाता है, अतः अपारमार्थिक प्रमाणों से भी व्यवहार होता है, इसलिए इनमें व्यावहारिक प्रामाण्य माना जाता है । जिनका व्यवहार में भी बाध हो जाता है, जैसे शुक्तिरजत आदि उनमें व्यावहारिक प्रामाण्य भी नहीं माना जाता है, इन्हीं स्थलों में भ्रमव्यवहार होता है ।

१. जहाँ रजतदर्शन से रजतज्ञान हुआ, तदनन्तर रजतार्थी की प्रवृत्ति हुई और उसको रजत का फल—भूषणादिविरचन—सिद्ध हो गया । इससे उसका ज्ञान व्यवहार से मिलता हुआ होने से अविसंवादि कहलाया । जहाँ शुक्ति में रजतज्ञान होने पर व्यवहार से मेल न हो सके, वहाँ संवाद नहीं है । अतः उसको विसंवादि तथा भ्रम कहते हैं ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सिद्धत्वात् । तत्राऽऽध्यासिकत्वे तावत्प्रमाणान्युक्तानि, इतरच्चाऽनुभवसिद्धम् । अविसंवादित्वं न निश्चेतुं शक्यत इति चेत्, तत्र तावत्प्रत्यक्षादिजन्यव्यवहारस्याऽविसंवाद आपातिकः साक्षिसिद्धः । आत्यन्तिकस्तु नाऽभ्युपेयते । वेदान्तानां चाऽत्यन्ताबाध्यविषयत्वात्तत्त्वावेदकप्रामायमुचितम् । स्वयं मिथ्याभूता अपि अबाध्यं बोधयन्त्येव, स्वप्नकामिनीसंदर्शनादौ मिथ्याभूतेऽपि वास्तवश्रेयः सूचकत्वदर्शनात् ।

ननु प्रत्यक्षादीनि व्यावहारिकप्रमाणानि, व्यवहारार्थक्रिया-समर्थवस्तुविषयत्वादिति हि त्वया तेषां प्रामाण्यं साधनीयम् ।

---

तादृश व्यवहार का कारणत्व प्रमाण से सिद्ध हैं । 'आध्यासिक है' इसमें तो हम-प्रमाण कह ही आये हैं । तादृश व्यवहार का कारण है, यह दूसरी बात तो अनुभव से ही सिद्ध है । अविसंवादित्व का निश्चय करना कठिन है, ऐसा भी नहीं कहना चाहिये; क्योंकि प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों से उत्पन्न हुए व्यवहार का अविसंवाद—ठीक-ठीक मिलना—आपातिक—प्रथम-प्रथम ज्ञान या व्यवहार होते ही —साक्षी के द्वारा सिद्ध है (घटादि के ज्ञान के अनन्तर जलाहरण आदि व्यवहार करने से अधिक विचार किये बिना ही शीघ्र साक्षी से उक्त घटादि व्यवहार में अविसंवाद सिद्ध होता है ।) आत्यन्तिक अविसंवाद तो माना नहीं जाता है, क्योंकि मुक्तावस्था में सबका बाध हो जाता है, ऐसा कहा ही है । वेदान्तों का विषय (ब्रह्म—आत्मा) तो कभी भी बाधित नहीं होता । (मुक्तावस्था भी आत्मस्वरूप ही है ।) इसलिए ऐसे वेदान्तों को तत्त्वावेदक प्रमाण मानना उचित ही है । वेदान्त स्वयं मिथ्या होते हुए भी कभी बाधित न होने वाले ब्रह्म का (आत्मा का ) बोध कराते ही हैं । स्वप्न में सुन्दरी का दर्शन आदि मिथ्या होता हुआ भी वास्तव व्यावहारिक अभ्युदय का सूचक होता ही है, ऐसा देखा गया है ।

यदि शङ्का हो कि प्रत्यक्ष आदि व्यावहारिक प्रमाण हैं, व्यवहार प्रयोजक अर्थक्रिया करने में समर्थ वस्तुविषयक होने से, (घटादि प्रत्यक्ष का

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तथा च परतः प्रामाण्यापत्तिरिति चेत्, न; विमतानि प्रमाणानि, यथार्थविषयत्वादिति साधयतस्तवापि तुल्यत्वात् । अथ विषययाथार्थ्यं विषयिज्ञानादेव सिध्यति, न ज्ञानान्तरादिति न परतस्त्वम्; तर्ह्यस्मन्मतेऽपि विषये व्यावहारिकार्थक्रियासामर्थ्यं विषयिज्ञानादेव सिध्यतीति समानम् ।

अथाप्यध्यासोपादानत्वे ब्रह्मज्ञानस्य प्रपञ्चज्ञानवन्मिथ्यात्वं प्रसज्येतेति चेत्, न; स्वरूपमिथ्यात्वस्येष्टत्वात् । अथ विषय-मिथ्यात्वं साध्यम्, तर्हि विनश्वरग्राहित्वं प्रपञ्चज्ञाने उपाधिः ।

---

विषय घट है । वह घट अर्थक्रिया का सामर्थ्य रखता है, इससे उसका ज्ञान व्यवहारतः प्रमाण है । अतः उसका जनक भी तादृश प्रमाण है) इस प्रकार अनुमान द्वारा तुम—वेदान्ती—प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों के प्रामाण्य की सिद्धि करोगे, ऐसा करने पर परतःप्रामाण्य की आपत्ति होगी । (ऐसा वेदान्ती को अभीष्ट नहीं है, वे तो स्वतःप्रामाण्य मानते हैं), ऐसी शङ्का उचित नहीं है, क्योंकि 'विमत—प्रत्यक्ष आदि—प्रमाण हैं, यथार्थविषयक होने से', इस प्रकार अनुमान द्वारा तुमको भी (प्रमाणों के प्रमाण्य का साधन करना) समान ही है । (मीमांसक ज्ञानों का स्वतःप्रामाण्य स्वीकार करते हुए भी यथार्थविषयकत्वरूप हेतु से प्रत्यक्षादि को प्रमाण मानते हैं ।) विषय का याथार्थ्य उस विषय के ज्ञान से ही सिद्ध हो जाता है, अतिरिक्त ज्ञान से नहीं, इससे 'परतःप्रामाण्य आता है' यह अपसिद्धान्त नहीं आता, ऐसा समाधान किया जाय, तो हमारे मत में भी विषय में व्यावहारिक अर्थक्रिया का सामर्थ्य भी विषयी से—ही सिद्ध हो जायेगा, ज्ञानान्तर की आवश्यकता नहीं, यह प्रक्रिया समान ही है ।

इतना मानने पर भी यदि (प्रमातृत्वादि) सकल व्यवहार अध्यास से ही होता है, तो ब्रह्मज्ञान भी प्रपञ्च के ही सदृश मिथ्या हो जायेगा, ऐसी शङ्का उचित नहीं है, क्योंकि स्वरूपतः मिथ्या मानना इष्ट ही है । (यदि ब्रह्मज्ञान स्वरूपतः मिथ्या है, तो शुक्तिरजत के तुल्य उसमें भी ब्रह्मसाक्षात्कार रूप अर्थक्रिया का सामर्थ्य नहीं होना चाहिये, वह पर्यनुयोग करना उचित नहीं है, क्योंकि स्वप्नावस्था में मिथ्या भी स्वाप्निक अश्वादि में आरोहणादिरूप अर्थक्रिया-सामर्थ्य देखी ही गयी है ।) यदि विषयमिथ्यात्व—ब्रह्मज्ञान का विषय—ब्रह्म—

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अथ ब्रह्मज्ञानमपि विनश्वरग्राहि, दुष्टकारणजन्यत्वात्, रज्जुसर्पज्ञानवदिति चेत्, न; हेत्वसिद्धेः । नहि ब्रह्मज्ञानं काचकामलादिदोषजन्यम् । ब्रह्मज्ञानोपादानमज्ञानमेव दोष इति चेत्, न; चैतन्यस्याऽद्वैतावभासं प्रतिबध्य द्वैतावभासजनकत्वेन चैतन्यं प्रत्यज्ञानस्य दोषत्वेऽपि ब्रह्मज्ञानं प्रत्युपादानतयाऽनुकूलस्य तस्य गुणत्वात् । एकस्यैव दोषत्वगुणत्वे विरुद्धे इति चेत्, न; काचादीनां रज्ज्वादितत्त्वावभासं प्रति विरोधित्वेन दोषत्वेऽपि स्वकारणभूतपापानुमाने लिङ्गत्वेन गुणत्वदर्शनात् ।**

---

मिथ्या है, यह सिद्ध करना[१] तो विनश्वरग्राहित्व प्रपञ्चज्ञान में उपाधि है अर्थात् ब्रह्म में मिथ्यात्वप्रदर्शक अध्यासोपादानज्ञानग्राह्यत्वरूप हेतु उक्त उपाधि से दूषित है, क्योंकि प्रपञ्च में— 'नेह नानाऽस्ति किञ्चन' इस श्रुति से विनाशित्व का बोध होता है, अतः उसका ज्ञान विनाशी का ग्रह भी कराता है और उक्त हेतु भी है, ब्रह्मज्ञान ऐसा नहीं है ।)

यदि कहो कि 'ब्रह्मज्ञान भी विनाशी का ही बोध कराता है, दुष्ट कारण द्वारा उत्पन्न होने से, रज्जुसर्पज्ञान के समान, इस अनुमान से ब्रह्म में मिथ्यात्व ही सिद्ध होगा, तो यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि उक्त अनुमान में हेतु असिद्ध है । (हेतु की असिद्धि दिखलाते हैं—) ब्रह्मज्ञान रज्जुसर्पज्ञान के समान काच, कामला आदि दोषों के द्वारा नहीं होता है । ब्रह्मज्ञान का उपादान—जनक—अज्ञान ही दोष है, ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि यद्यपि चैतन्य के अद्वैतरूप से होनेवाले प्रकाश को रोककर अज्ञान द्वैत का ही ज्ञान कराता है, अतः चैतन्य के प्रति वह दोष हो सकता है, तथापि ब्रह्मज्ञान के प्रति तो उपादान होने से वह जनक ही हुआ, इसलिए वह गुण ही है, दोष नहीं । यदि कहो कि एक ही अज्ञान में परस्पर विरोधी गुणत्व और दोषत्व दोनों कैसे हो सकते हैं ? तो यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि काचादि में रज्जुतत्त्व के बोध कराने में (प्रतिबन्धक होने से) दोषत्व होने पर भी अपने नेत्रगत काचादि

---

१. इसमें अनुमान प्रयोग ऐसा करेंगे—ब्रह्म मिथ्या है, अध्यासमूलक ज्ञान का विषय होने से, प्रपञ्च के समान ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**ततः प्रमाणकारणेषु सर्वेषु सत्सु तद्विरोधित्वेनाऽऽगन्तुको यः काचादिः स एवाऽप्रामाण्यहेतुर्दोषः । लोके तु विरोधिष्वपि क्षुत्पिपासादिषु नैसर्गिकत्वमात्रेण दोषबुद्धिर्न दृश्यते तत्र किमु वक्तव्यं नैसर्गिकमनुकूलं चाऽज्ञानं न दोष इति । तस्मादा-ध्यासिकानामपि प्रत्यक्षादीनां नाऽप्रामाण्यमित्यध्यास उपादानं व्यवहारस्य ।**

**विमतोऽध्यासः प्रमातृत्वादिव्यवहारस्य निमित्तकारणम्,**

---

रोग के कारणभूत पाप आदि अदृष्ट के अनुमान में हेतुभूत होने के कारण गुण ही होते हैं, ऐसा देखा गया है अर्थात् अनुभवसिद्ध ही है । इससे सम्पूर्ण विषयेन्द्रियसन्निकर्ष, आलोकसंयोग आदि प्रमाणकारणों के रहते, उनके विरोधी बनकर आनेवाले बाहरी जो काच आदि नेत्रगत रोग हैं, वे ही रोग (प्रमाणों में) अप्रामाण्य के कारणीभूत दोष हैं । जैसे लोक में भी भूख, प्यास आदि विरोधी पदार्थों में नैसर्गिकत्वमात्र से ही दोषबुद्धि नहीं देखी जाती, वैसे ही नैसर्गिक और अनुकूल अज्ञान भी दोष नहीं हो सकता, इसमें कहना ही क्या? (यद्यपि आगन्तुक दोष ही होता है, तथापि यदि वह सर्वसाधारण तथा स्वाभाविक हो, तो उसमें दोषत्व बुद्धि नहीं होती, जैसे थोड़ा-सा भी ज्वर या जुखाम हो जाने से दोष माना जाता है, क्योंकि वह क्षणिक परिवर्तनशील है । प्रतिदिन होनेवाले भूख और प्यास से उत्पन्न दुःख में दोषबुद्धि नहीं होती, क्योंकि यह आजन्म स्थायी है, अतः वस्तुतः आगन्तुक होते हुए भी वे दोष नहीं माने जाते अर्थात् ज्वरादि रोग शरीर के स्वास्थ्य के साधन नहीं हैं, अतः दोष हैं और क्षुत्पिपासादिजनित सन्ताप शरीर के स्वास्थ्य के साधन हैं, अन्यथा भोजनादि की अनिच्छा से भोजन किये बिना शरीरस्थिति दुःसाध्य हो जायेगी, अतः वे दोष नहीं हैं, वैसे ही जो आगन्तुक होता हुआ भी प्रमाकारण है, वह दोष नहीं है, अतः ब्रह्मज्ञान का उपादानभूत अज्ञान दोष नहीं है । उसके विपरीत रज्जुसर्पज्ञान के उत्पादक काचादि दोष हैं, यह व्यवस्था हुई । ) इस सारे प्रघट्टक से निष्कर्ष यह निकला कि अध्यास से उत्पन्न होने पर भी प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों में अप्रामाण्य नहीं आता, इससे अध्यास ही प्रमातृत्व आदि व्यवहार का उपादान कारण है ।

यदि शङ्का हो कि विमत अध्यास, प्रमातृत्व आदि व्यवहार का निमित्त कारण है, अध्यास होने से, शुक्तिरजत आदि अध्यास के समान, इस अनुमान से अध्यास

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

अध्यासत्वात्, शुक्तिरजताध्यासवत्, इति चेद्, न; व्यवहाराना-श्रयत्वस्योपाधित्वात् । रजताध्यासमन्तरेणाऽऽप्यात्मनि प्रमातृ-त्वादिव्यवहारदर्शनाद् रजताध्यासो न तदाश्रयः, देहात्माध्यास-स्तदाश्रयः, सुषुप्ते देहात्माध्यासहीने व्यवहारानुपलम्भात् ।

अथ मतम्—व्यवहारः प्रमातृनिष्ठः, प्रमातृत्वं चाऽऽत्मन-श्चेतनत्वाद्विनैवाऽध्यासं सिध्यतीति । तन्न, अध्यास-मन्तरेणाऽसङ्गस्याऽऽत्मनो निर्व्यापारस्य प्रमाजनकत्वेन कारकप्रयोक्तृत्वलक्षणप्रमातृत्वानुपपत्तेः । अतोऽध्यासोपादानक

---

को प्रमातृत्वादि व्यवहार के प्रति निमित्तकारण मानना चाहिए, उपादान नहीं, तो यह शङ्का उचित नहीं है, क्योंकि 'व्यवहारानाश्रयत्व' इसमें उपाधि है । (शुक्तिरजताध्यासदृष्टान्त में 'अहम्' इत्यादि—प्रमातृत्व आदि—व्यवहार का आश्रयत्व नहीं है, क्योंकि अध्यास का आश्रय आत्मा होता है और प्रमातृत्व आदि का भी आश्रय प्रमाता होता है, इससे शुक्तिरजताध्यास व्यवहार का अनाश्रय है । विमत अहङ्कारादि अध्यास 'अहम्' इत्यादि—प्रमातृत्व आदि-व्यवहार का आश्रय है, इस प्रकार साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकत्वरूप उपाधि दिखलाते हैं—) रजताध्यास के बिना भी आत्मा में प्रमातृत्व आदि व्यवहार देखा गया है, इसलिए रजताध्यास 'अहम्' 'ममेदम्' इत्याद्याकार प्रमातृत्वव्यवहार का आश्रय नहीं हो सकता । (यद्यपि प्रमाता में रजताध्यास भी कभी कभी हो जाता है, तथापि वह प्रमातृत्व का प्रयोजक नहीं माना जा सकता, अतः वह निमित्त ही हो सकता है और विमत अध्यास तो व्यवहार का उपादान है ।) और (विमत) देहाध्यास प्रमातृत्व आदि व्यवहार का आश्रय है,क्योंकि देहाध्यास से रहित सुषुप्त पुरुष में उक्त व्यवहार नहीं देखा जाता ।

प्रमातृत्वव्यवहार प्रमाता में होता है और आत्मा चेतन है, इससे उसमें प्रमातृत्व आदि व्यवहार अध्यास के बिना भी हो सकता है, यदि ऐसी शङ्का हो, तो वह भी बन नहीं सकती, क्योंकि अध्यास के बिना असङ्ग तथा निर्व्यापार आत्मा प्रमा-ज्ञान का जनक न होने से 'कारकों का प्रवर्तकस्वरूप' प्रमाता नहीं हो सकता, (क्योंकि आत्मा स्वतः संवित्स्वरूप है और सहकारी भी उसका नहीं है । एवम् उसका कोई परिणाम भी नहीं हो सकता ) इसलिए प्रमातृत्व आदि व्यवहार का उपादान अध्यास ही है । यदि कहो कि

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

एव प्रमातृत्वादिव्यवहारः । अविवेकिव्यवहार एव तादृशः, न तु विवेकिव्यवहारं इतिचेत्, न; विवेकिव्यवहारोऽपि लौकिकस्तावत्पश्वादिव्यवहारसमत्वादध्यासकार्य एव । पश्वादीनां च देहादिसङ्घातेऽहमित्यभिज्ञाव्यवहारोऽध्यासात्मकः अगृहीतभेदयोर्द्वयोरैक्यज्ञानत्वाच्छुक्तिरजतज्ञानवत् । नहि विवेकिभिरपि लौकिकव्यवहारकाले देहात्मनोर्भेदो गृह्यते, येन पश्वादिसाम्यं न स्यात् । भेदग्रहणे च देहस्याऽनुकूलेऽन्नपानादौ प्रतिकूले च ताडनादौ पश्वादिवन्ममेदमनुकूलं प्रतिकूलमिति बुद्ध्या प्रवृत्तिनिवृती नोपपद्येयाताम् ।

देहात्मनोर्भेदः प्राकृतप्रत्यक्षेणैव गम्यते, पामराणामपि स्त्री-

---

विवेकहीन पुरुषों का ही व्यवहार अध्यासोपादानक हो सकता है, विचारवान् पुरुषों का व्यवहार तो ऐसा नहीं होगा, (क्योंकि ज्ञानी लोग तो आत्मा और अनात्मा का विवेकज्ञान रखते हैं, जिसको शुक्ति और रजत का भेदज्ञान हो उसको भ्रम नहीं होता है ) तो यह कहना भी उचित नहीं है, क्योंकि विवेकशील पुरुषों का व्यवहार भी लौकिक ही है, अतः वह पशु आदि अविवेकी के व्यवहार के सदृश अध्यास का ही कार्य है । (पश्वादि के व्यवहार में अध्यास दिखलाते हैं—) पशु, आदि जीवों को देहादिसंघात में 'अहम्' इस प्रकार का व्यवहार अध्यास के द्वारा ही होता है । जैसे शुक्ति और रजत—इन दोनों में भेद के गृहीत न होने के कारण एकताज्ञान से शुक्ति में 'इदं रजतम्' यह एक ज्ञान होता है । विवेक—भेदग्रह—करनेवाले पुरुष भी लोक में व्यवहार करते समय देह और आत्मा का भेदग्रह नहीं करते, जिससे कि उनके व्यवहार में पशु आदि के व्यवहार की तुलना न आवे । (उनको भी लौकिक व्यवहारकाल में देहात्म का भेदग्रह नहीं होता और पशु को भी नहीं होता, भेदग्रह से तो व्यवहार ही नहीं होगा ।) भेद का ज्ञान होने पर तो देह के अनुकूल-पोषक-अन्न, पानादि में और प्रतिकूल-घातक-ताडन, मारण आदि में पशुओं की भाँति मेरा यह भोजनादि अनुकूल है और ताडनादि प्रतिकूल है, ऐसा समझकर (भोजनादि में) प्रवृत्ति और (ताडनादि से) निवृत्ति आदि का सम्भव ही नहीं हो सकेगा ।

देह और आत्मा का भेद तो साधारण प्रत्यक्ष द्वारा ही प्रतीत होता है,

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**शूद्रादीनां परलोकार्थगङ्गास्नानादिप्रवृत्तिदर्शनादिति चेत्, न; आप्तवाक्यपरम्परयैव तत्र भेदावगमात् । नो चेदात्मज्ञानाय शास्त्रे न प्रवर्तेत । तस्मात् विवेकिनामपि लौकिकव्यवहार आध्यासिक एव ।**

**ननु विवेकिनां शास्त्रीयव्यवहारो नाऽऽध्यासिकः, परलोक-सम्बन्धिनमात्मानमाप्तवाक्याद्विज्ञायैव वैदिककर्मसु प्रवर्त्तमान-त्वात् ।**

**स्यादेतत्, किं 'चित्रया यजेत पशुकामः' 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्ग-**

---

क्योंकि बिलकुल अज्ञानी स्त्री, शूद्र आदि भी परलोक के निमित्त गङ्गास्नान आदि पुण्य कार्यों में प्रवृत्त हुए देखे जाते हैं । (यदि उन्हें देह और आत्मा के भेद का ज्ञान नहीं होता अर्थात् दोनों को एक ही समझते, तो देह तो इसी लोक में नष्ट हो जाता है, परलोक में तो जाता ही नहीं, ऐसे ज्ञान के रहते परलोक में फल देनेवाले पुण्यकार्य में उनकी प्रवृत्ति ही नहीं होती) । यह पूर्वपक्ष भी उचित नहीं है, क्योंकि आप्तवाक्यं की परम्परा से ही उन्हें देह और आत्मा में भेदज्ञान होता है, नहीं तो आत्मज्ञान के लिए शास्त्रों में उनकी प्रवृत्ति न होती, इसलिए विवेकी पुरुषों का लौकिक व्यवहार अध्यास के कारण ही होता है ।

विवेकशील विद्वानों का शास्त्रीय व्यवहार अध्यासमूलक नहीं हो सकता (किन्तु ऐहलौकिक व्यवहार अध्यासमूलक है) परलोक में जानेवाले आत्मा को आप्तवाक्य द्वारा जानकर ही अर्थात् 'आत्मा परलोक में भी रहता है' इस प्रकार शिष्ट पुरुषों का वचन सुनकर ही सर्वसाधारण की वैदिक यज्ञ-यागादि कर्म करने में प्रवृत्ति होती है ।

(शिष्ट विद्वानों के वचन तथा व्यवहार से 'आत्मा इस देह के मरण के अनन्तर भी विद्यमान रहता है, जिसको इस देह द्वारा किये गये पाप-पुण्यों क्रा फल भोगना होता है' ऐसा जानकर ही विवेकी विद्वानों की वैदिक पुण्य कर्मों में प्रवृत्ति होती है, ऐसा कहना तब हो सकता, जब कि याजकों की वैदिककर्म में प्रवृत्ति आत्मा को परलोकसम्बन्धी माने बिना नहीं हो सकती, परन्तु वह तो अन्यथा भी उपपन्न हो सकती है, इस आशय को प्रकट करते हैं—'स्यादेतत्' इत्यादि से) आपका उक्त कथन अन्यथा भी सम्भावित है । अन्यथा सम्भावना दिखलाते हैं—आप सर्वसाधारण की वैदिक कर्मों में प्रवृत्ति होने के कारण आत्मा को देह से भिन्न और परलोकसम्बन्धी कहते हैं—इसमें प्रश्न होता है कि पशुसम्पत्ति की इच्छावाला पुरुष 'चित्रा' नाम का याग करे, स्वर्ग की कामना से ज्योतिष्टोम नामक याग करे इत्यादि वैदिकवाक्यों से

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**कामो यजेत्' इत्यादिफलचोदना देहव्यक्तिरिक्तं पारलौकिकमात्मानं कल्पयेत् ? किं वा 'यावज्जीवमग्निहोत्रं जुहोति' इत्यादिनित्यचोदना ? अथवा 'गृहदाहवान् यजेत' इत्यादिनैमित्तिकचोदना ? आहोस्वित्प्रायश्चित्तचोदना? आद्येऽपि किं देहव्यतिरिक्तमात्मानमन्तरेण पश्वादिफलमनुपपन्नम् ? उत स्वर्गादिफलम् ? नाऽऽद्यः, पश्वादीनामस्मिन्नेव जन्मनि लब्धुं शक्यत्वात् । न चैहिकफलत्वे चित्रादीनां समनन्तरनियतफलेभ्यः कारीर्यादिभ्यो भेदो न स्यादिति शङ्कनीयम्, अस्मिन्नेव जन्मनि यौवनवार्द्धकादिकालभेदेनाऽपि चित्रादीनामनियतफलत्वोपपत्तेः । कारीर्यादीनां त्वनावृष्ट्या सस्येषु शुष्यत्सु विधानान्नियतसमनन्तरफलत्वम् । नाऽपि द्वितीयः—**

---

प्रतीयमान फलविषयक प्रेरणा ही क्या आत्मा में देह से भेद और परलोक के सम्बन्ध की कल्पना करती है ? (अर्थात् काम्यविधि से उक्त कल्पना होती है ?) या 'जब तक जीवन रहे, तब तक अग्निहोत्र करना चाहिए' इत्यादि नित्यविधि कल्पक है ? अथवा 'गृहदाहवाला यज्ञ करे' इत्यादि निमित्तविधि कल्पक अथवा प्रायश्चित्तविधान उक्तार्थ का कल्पक है ? आद्य पक्ष (काम्यविधि को कल्पक मानने) में भी प्रश्न होता है कि क्या देहादि से भिन्न आत्मा के बिना पशुसम्पत्ति आदि फल नहीं बन सकते ? अथवा स्वर्ग आदि अदृष्ट फल नहीं बन सकते ? । पहला कल्प नहीं मान सकते, क्योंकि पशु आदि फल इसी जन्म में पाये जा सकते हैं । यदि चित्रादि याग का भी इस जन्म में ही मिल सकने वाला फल माना जाय, तो नियमतः तुरन्त ही फल देने वाले कारीरी आदि यागों से चित्रादि का भेद नहीं होगा, ऐसी शङ्का भी नहीं हो सकती, क्योंकि इसी जन्म में जवानी, बुढ़ापा आदि अवस्थाओं के भेद से भी चित्रादि में अनियतफलत्व की उपपत्ति हो सकती है । कारीरी आदि का वृष्टि के अभाव से सूखती हुई कृषि के लिए विधान किया गया है, अतः ये तुरन्त ही फल देनेवाले सिद्ध होते हैं । (यौवन में किये गए चित्रादि याग बुढ़ापे में फल देने से भी सफल हो सकते हैं, इसलिए इनको फल न देने से समनन्तर निष्फल मानना आवश्यक नहीं है । कारीरी आदि याग यदि विलम्ब से फल दें, तो 'का वर्षा जब कृषी सुखाने' कृषि के नष्ट होने के अनन्तर फलस्वरूप वर्षा होने से भी व्यर्थ ही रहेंगे, अतः उनको समनन्तर फल देनेवाला माना है) द्वितीय-स्वर्गादि फल की अनुपपत्ति-पक्ष भी नहीं हो

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अत्रैव नरकस्वर्गाविति मातः प्रचक्षते ।**
**मनः प्रीतिकरः स्वर्गो नरकस्तद्विपर्ययः ।।**

**इति न्यायेन पश्वादिजन्यसुखस्यैव स्वर्गशब्दाभिधेयस्य ज्योतिष्टोमादिफलस्याऽप्यत्रैव सम्भवात् । नहि तत्सुखं चित्रादिफलम्, पश्वादिमात्रकामस्य तद्विधानात् । निरतिशयप्रीतेः स्वर्गत्वेऽप्यैहिकत्वमविरुद्धम्, साम्राज्यादिप्राप्त्या तस्या अप्यत्रैव सम्भवात् । शास्त्रेषु मेरुपृष्ठे स्वर्गभोगोऽवगम्यत इति चेत्, सोऽपि मन्त्रौषधादिसिद्धेनाऽनेनैव शरीरेण**

---

सकता (क्योंकि स्वर्ग कोई अतिरिक्त लोक तो है नहीं, केवल एक विलक्षण सुख ही स्वर्ग कहलाता है, वह इस जन्म में भी मिल सकता है, इसमें पुराणवाक्य भी प्रमाण हैं) हे मातः ! 'इसी लोक में नरक तथा स्वर्ग है' ऐसा विद्वानों का कहना है । स्वर्ग और नरक का लक्षण करते हैं—मन को प्रसन्न करने वाला स्वर्ग और इससे विपरीत—मन को दुःख देनेवाला—नरक है । इस न्याय से पशु आदि सम्पत्ति के द्वारा प्राप्त हुआ सुख, जो स्वर्ग आदि शब्दों से कहा जाता है, ज्योतिष्टोम आदि याग का फल है, उसका तुरन्त इसी जन्म में मिल जाना सम्भव है । वह सुख चित्रादि याग का फल नहीं माना जा सकता, क्योंकि केवल पशु आदि सम्पत्ति को ही चाहनेवाले के लिए उसका विधान है (और जोतिष्टोमादि तो सर्वविध सम्पत्तिजनित सुख की कामना से होते हैं) यद्यपि निरतिशय प्रीति—जिस सुख से बढ़कर कोई भी दूसरा सुख न हो ऐसा ही सुख स्वर्ग कहलाता है, तथापि उसका इस लोक में प्राप्त होना कोई विरुद्ध नहीं है, क्योंकि साम्राज्य आदि की प्राप्ति से उक्त प्रकार की प्रीति भी इस जन्म में ही हो सकती है । शास्त्र—पुराणों के द्वारा मेरु— सुमेरुपर्वत— के शिखर पर स्वर्ग का भोग मिलता है, ऐसा प्रतीत होता है । यदि यह सिद्धान्त माना जाय, तो वह भी मन्त्र तथा औषध के प्रभाव से सिद्धि पाकर इस शरीर से ही अच्छी तरह प्राप्त हो सकता है (दिलीप, दशरथ, दुष्यन्त आदि का वर्तमान शरीर से इन्द्रसभा में जाना शास्त्रों में प्रसिद्ध ही है) यदि ऐसा होना (इस युग में) दिखायी देगा, तो जैसे (कारीरी याग के अनन्तर भी) वर्षा न होने से कारीरी आदि याग में कुछ उसके अङ्गसम्पादन करने में त्रुटि की कल्पना की जाती है, वैसे ही यहाँ ज्योतिष्टोमादि याग में कुछ अङ्गहीनता की ही

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सुसम्पादः । यदि तथा न दृश्येत तर्हि वृष्ट्याद्यनुत्पाद कारीर्यादिष्विवात्रापि किञ्चिदङ्गवैकल्यं कल्पनीयम् ।

नापि द्वितीयतृतीयौ, नित्यनैमित्तिकचोदनयोर्गुरुमते फलशून्यत्वात् । भट्टमतेऽपि तत्फलस्येहैव भोक्तुं शक्यत्वात् । नापि चतुर्थः, प्रायश्चित्तस्य पापापगममात्रफलत्वात् । अकृतप्रायश्चित्तस्य ब्रह्महत्यादेः फलं भोक्तुमात्मा नरकगामीति चेत्, न; स्वर्गवन्नरकस्याप्यनेनैव जन्मना भोगसम्भवात् । श्वशूकरादिदेहेषु पापफलोपभोगः शास्त्रे प्रतीयते इति चेत्, न; तत्र शूकरादिसमानदुःखप्राप्तिमात्रस्य विवक्षितत्वात् । अतो न

---

कल्पना करनी चाहिए ।

दूसरे और तीसरे—नित्य या नैमित्तिक विधि कल्पक है—पक्ष भी नहीं हो सकते, क्योंकि गुरु—प्रभाकर—मीमांसक के मत में इन नित्य और नैमित्तिक दोनों विधियों में फल कुछ नहीं रहता । कुमारिल भट्ट के मत में भी वह फल इस जन्म में ही भोगा जा सकता है[1] । अर्थात् सुख मिलना या दुःख का दूर होना इत्यादि फल इस विद्यमान शरीर से ही भोगे जा सकते हैं, अतः अदृष्ट वस्तु की—पारलौकिक शरीर की—कल्पना क्यों की जाय ? चतुर्थपक्ष—प्रायश्चित्त विधान को कल्पक मानना—भी नहीं बन सकता, क्योंकि प्रायश्चित्त का केवल पाप दूर होना ही फल है । 'जिन ब्रह्महत्यादि पापों का प्रायश्चित्त नहीं किया गया है, उनका फल भोगने के लिए आत्मा नरकगामी होगा' । (इससे आत्मा का परलोकसम्बन्ध सिद्ध होता है ।) ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि स्वर्ग के तुल्य नरक का भी इस विद्यमान जन्म से ही भोग हो सकता है । ('जैसे सर्वश्रेष्ठ सुख को स्वर्ग कहते हैं, वैसे ही उत्कट दुःख को ही नरक कह सकते हैं'। ) कुत्ता या सूअर आदि देहों में पाप का भोग मिलता है, ऐसा शास्त्रों से सिद्ध है । (इससे देहान्तर से पापभोग मिलना सिद्ध होता है ।) ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि कुत्ता, सूअर आदि योनियों में प्राप्त होनेवाले दुःख के समान दुःख पाना ही शास्त्र का तात्पर्य है । इसलिए देह से आत्मा भिन्न है, इसका साधक कोई प्रत्यक्षादि नहीं है । (''स्यादेतत्'' से लेकर 'न किञ्चित्कल्पकम्' तक के ग्रन्थ से आत्मा के परलोकसम्बन्ध का निराकरण किया गया है । इसका खण्डन करते हैं—) यह आपका कहना ठीक नहीं है, (अर्थात् आत्मा का परलोक से सम्बन्ध है, उसमें प्रमाण दिखलाते हैं) देवताधिकरणन्याय से प्रमाण

---

१. भट्ट नित्य काम्यविधि को सफल मानते हैं ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

देहव्यतिरिक्तात्मनः किञ्चित्कल्पकमस्तीति । नैतदेवम्, देवताधिकरणन्यायेन प्रमाणभूतैमन्त्रार्थवादादिभिर्विशिष्टदेश-कालशरीरादिभोग्यस्वर्गादिफलावगतौ देहव्यतिरिक्तात्मसिद्धेः । इममर्थं वेदान्तदेवताधिकरणन्यायसिद्धमपि जैमिनिर्नाङ्गी-चकारेति चेत्, न; देहव्यतिरिक्तात्मतत्त्वस्य विधिभिरनपेक्षित-त्वेन जैमिनिना मुखतोऽसूत्रणेऽपि सिद्धसाध्यविषयकृत्स्नवेदस्या-ऽनपेक्षत्वलक्षणप्रामाण्यसूत्रणेनाऽर्थात् सूत्रितत्वात् ।

अन्यथा तदीयेन भाष्यकारेण मन्त्रार्थवादादिप्रामाण्य-माश्रित्य देहव्यतिरिक्त आत्मा कथं विचारितः । न च पूर्वतन्त्रगतदेवताधिकरणे सूत्रकारभाष्यकाराभ्यां मन्त्रादिप्रामाण्यं निराकृतमिति वाच्यम् । नहि तत्र

---

माने गये मन्त्र तथा अर्थवाद आदि से विशिष्ट देश, काल तथा शरीर आदि से भोगने लायक स्वर्ग आदि फलों की प्रतीति होती है, अतः यही प्रतीति देह से भिन्न आत्मा की सिद्धि करती है । यदि शङ्का हो कि यद्यपि उक्त निर्णय वेदान्त के देवताधिकरणन्याय से सिद्ध है, तथापि जैमिनि ने—पूर्वमीमांसासूत्रकार ने—इसको स्वीकार नहीं किया है, तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि यद्यपि जैमिनि ने ऐसा कोई सूत्र नहीं रचा, जिसमें 'देह से अतिरिक्त आत्मा है, इस प्रकार के साक्षात् तादृश अर्थ के वाचक शब्द आये हों, क्योंकि देह से भिन्न आत्मतत्त्व की वैदिक कर्मों में अपेक्षा नहीं है, तथापि सिद्ध ब्रह्म और साध्य कर्मकाण्ड को विषय करने वाले सम्पूर्ण वेद के अनपेक्षत्वरूप (किसी की अपेक्षा न रखने वाले) प्रामाण्य का सूत्र द्वारा प्रतिपादन करने से देह से अतिरिक्त आत्मा का भी प्रतिपादक सूत्र अर्थात् रचा ही है[१] ।

यदि जैमिनि ऐसा न मानते, तो उनके भाष्यकार ने मन्त्र, अर्थवाद आदि का प्रामाण्य मानकर 'देह से भिन्न आत्मा है' ऐसा विचार कैसे किया ? (भाष्यकार सूत्रविरुद्ध अर्थ का प्रतिपादन नहीं करते हैं) पूर्वमीमांसा के देवताधिकरण में सूत्रकार तथा भाष्यकार दोनों ने मन्त्रादि के प्रामाण्य का खण्डन किया है, ऐसा भी कहना सङ्गत नहीं है, क्योंकि उस देवताधिकरण का

---

१. 'औत्पत्तिकस्तु शब्दस्यार्थेन सम्बन्धस्तत्प्रमाणं बादरायणस्याऽनपेक्षत्वात्' इस सूत्र के अन्तिम भाग से अनपेक्षत्व लक्षण प्रामाण्य का बोधन किया गया है । ऐसा ही प्रामाण्य "तन्मन्त्रादिष्वविशिष्टम्' इस सूत्र से सम्पूर्ण वेदों का कहा गया है । यदि सिद्ध ब्रह्म को—देहव्यतिरिक्त आत्मा को—जैमिनि न मानते, तो सम्पूर्ण वेद का समानरूप से प्रामाण्य कैसे स्वीकार करते ?

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मन्त्रादिमात्रस्य प्रामाण्यनिराकरणे तात्पर्यम्, किन्तु विरुद्धस्यैव 'महान् इन्द्रो वज्रबाहुः' इत्यादिमन्त्रबलाद्देवताया विग्रहवत्त्वे सति ऋत्विगादिवत्सन्निधानेनोपकारकत्वं स्यात् तच्चाऽनुभव-विरुद्धमिति निराक्रियते । अविरुद्धस्य तु मन्त्रादेः प्रामाण्य-मङ्गीकृतमेव अर्थवादगतलिङ्गानामपि तत्र तत्र द्वादशलक्षण्यां प्रमाणत्वेनोदाहृमाणत्वात् ।

तदेवं मन्त्रादिबलाद्देहादिव्यतिरिक्तमात्मानमवगत्य विवेकिनः शास्त्रीयकर्मसु प्रवर्तन्ते इति न तद्व्यवहार आध्यासिकः ।

नैष दोषः । किं कर्मिणो मन्त्रार्थवादादिबलाद् देहव्यति-रिक्तमखण्डैकरसमात्मानमवगच्छेयुः उत परलोकगामिनम् ?

---

तात्पर्य सम्पूर्ण मन्त्रादि के प्रामाण्य के खण्डन में नहीं है, किन्तु विरुद्ध (संगत न होने वाले) मन्त्रादि के प्रामाण्य के खण्डन में ही है । जैसे कि 'महानिन्द्रो'(वज्र हाथ में रखनेवाला बड़ा इन्द्र) इत्यादि मन्त्रों से इन्द्रादि देवता का शरीर सम्बन्ध प्रतीत होता है, परन्तु ऐसा मानने से ऋत्विजों के—याग करानेवाले पुरोहितों के—सदृश यज्ञ में उपस्थित होकर ही यज्ञ का उपकार कर सकते हैं—यह अनुभव से सङ्गत नहीं है, इसलिए ऐसे अर्थों के प्रतिपादक मन्त्रादि का ही प्रामाण्य नहीं माना जा सकता, सबका नहीं । जो विरुद्ध नहीं और अनुभवादि से संगत अर्थ के बोधक हैं, उनका प्रामाण्य तो माना ही गया है । अर्थवाद में आये हुए उपपादक हेतुओं का बारह अध्यायवाली पूर्वमीमांसा में जहाँ तहाँ प्रमाण-स्वरूप से उदाहरण दिया ही गया है ।

इस प्रकार मन्त्रादि के आधार पर देहादि से भिन्न आत्मा को जानकर विवेकी विद्वानों की शास्त्रीय यज्ञ-यागादि कर्मों में प्रवृत्ति होती है, अतः उनका व्यवहार अध्यासमूलक नहीं कहा जा सकता ।

समाधान—यह दोष नहीं आता अर्थात् विवेकशील विद्वानों का शास्त्रीय व्यव-हार भी अध्यासमूलक ही है । क्या वैदिक कर्मों के करनेवाले विद्वान् मन्त्र, अर्थ-वाद आदि के आधार पर आत्मा को देह से भिन्न अखण्ड एकरस है, ऐसा जानते हैं ? या परलोक में जानेवाला है, ऐसा जानते हैं । (दोनों परस्पर-विरुद्ध धर्म एक में हो नहीं सकते, क्योंकि अखंड-एकरस में गमन और अगमन सम्भव नही है।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**नाऽऽद्यः, तस्य वेदान्तैकवेद्यत्वात् । द्वितीयेऽपि परलोकगाम्यात्मज्ञाने सति किमध्यासमात्रं निवर्तत इति तवाऽभिप्राय उत स्थूलदेहाध्यासो निवर्तत इति । नाऽऽद्यः, सर्वगतस्य परलोकगमनानुपपत्तेरन्तःकरणाध्यासो न निवर्तत इत्यङ्गीकार्यत्वात् । न द्वितीयः, अपरोक्षाध्यासस्य परोक्षज्ञानमात्रेण निवृत्त्ययोगात् । ततो विवेकिनां शास्त्रीयव्यवहारोऽप्याध्यासिक एव ।**

**यद्ययं सर्वोऽपि व्यवहारोऽध्यासमूलस्तर्ह्यात्मानात्मनोः कस्य कुत्राऽध्यास इति विशेषतो निरूपणीयमिति चेत्, श्रूयतां तर्ह्यव-**

---

प्रथम पक्ष तो नहीं हो सकता, क्योंकि ऐसा आत्मा तो केवल वेदान्त द्वारा ही जाना जा सकता है, (कर्मकाण्ड के मन्त्र, अर्थवाद से नहीं) दूसरे पक्ष के मानने में भी आत्मा परलोक में जाता है, इतना ज्ञान होने पर अध्यासमात्र निवृत्त हो जाता है (किसी भी प्रकार का अध्यास नहीं रह जाता ) क्या ऐसा तुम्हारा अभिप्राय है ? अथवा स्थूल देह से तादात्म्याध्यास ही निवृत्त होता है ? ऐसा अभिप्राय है ? इनमें पहला कल्प नहीं कह सकते, क्योंकि सब प्रकार के अध्यास की निवृत्ति से निष्कलङ्क व्यापक ब्रह्म ही रहेगा, इस प्रकार सर्वत्र समानभाव से व्याप्त आत्मा का परलोक-गमन नहीं बन सकता (वह तो इहलोक, परलोक में एकरस होकर युगपत् विद्यमान ही है ) परलोकगमन की उपपत्ति के लिए अन्तःकरण के साथ तादात्म्याध्यास निवृत्त नहीं होता है, सूक्ष्म शरीर के साथ तादात्म्याध्यास रहता ही है, ऐसा मानना आवश्यक है । दूसरा कल्प भी उचित नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्ष अध्यास परोक्ष ज्ञान से निवृत्त नहीं हो सकता, (क्योंकि शुक्तिरजत के प्रत्यक्ष भ्रम की शुक्ति के परोक्ष ज्ञान से निवृत्ति नहीं देखी जाती । मन्त्र, अर्थवाद आदि से केवल यही परोक्ष ज्ञान होता है कि आत्मा परलोकगामी है । उसका साक्षात्कार नहीं होता । इससे सिद्ध है कि विवेकशील विद्वानों का यज्ञयाग आदि शास्त्रीय व्यवहार भी अध्यास के ही कारण है ।

यदि सम्पूर्ण व्यवहार अध्यास ही कराता है, तो इसका विशेषरूप से निरूपण करना चाहिये कि आत्मा (चेतन) और अनात्मा (जड) इन दोनों में किसका किसमें अध्यास है ? ऐसा यदि चाहते हो, तो सावधान होकर सुनो । साक्षी चैतन्य नित्यैकरस आत्मा में [१]अन्तःकरण (आभ्यन्तर इन्द्रिय), इन्द्रिय

---

१. अन्तःकरणाध्यास से अहम् इत्यादि प्रमातृत्वादि व्यवहार होता है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

धानेन । तत्र तावत्साक्षिचैतन्येऽन्तःकरणेन्द्रियदेहतद्बाह्यविषयास्तद्धर्माश्च क्रमेणाऽऽरोप्यन्ते, तत्रापि पूर्वपूर्वाध्यासविशिष्टं चैतन्यमुत्तरोत्तराध्यासाधिष्ठानमवगन्तव्यम् ।

न चात्मनि बाह्यविषयाध्यासे विवदितव्यम्, पुत्रभार्यादिषु विकलेषु सकलेषु च सत्स्वहमेव विकलः सकलो वेति व्यवहारदर्शनात् । ननु नाऽयं मुख्यो व्यवहारः, असार्वत्रिकत्वात् । नहि पुत्रे मृतपत्नीके सत्यहं मृतपत्नीक इति व्यवहारो दृश्यत ति चेत्, मैवम्; क्वचिददर्शनमात्रेण दृष्टस्थलेषु मुख्यत्वस्याऽनिवार्यत्वात् । नहि क्वचिच्छुक्तौ रजतव्यवहारो न दृष्ट इत्य-

---

(बाह्य चक्षुरादि[१]), देह—स्थूल[२] और सूक्ष्म[३], उससे बाहरी पुत्र, कलत्र, हस्ती, अश्व आदि विषयों तथा उनके धर्मो का क्रम से आरोप होता है, परन्तु उस क्रम में भी पूर्व-पूर्व आरोप से युक्त चैतन्य ही उत्तर-उत्तर आरोप का अधिष्ठान होता है, ऐसा जानना चाहिए ?

आत्मा में बाह्य—पुत्रादि—विषयों के अध्यास के विषय में विवाद नहीं करना चाहिए, क्योंकि पुत्र या स्त्री की रुग्णावस्था में या किसी भी प्रकार की कोई खराबी आने पर कुटुम्बी (गृहस्वामी—पिता) अपने को "अहमेव विकलः" 'मैं ही बीमार हूँ या मुझमें ही खराबी है इत्यादि रूप से 'मैं तंग हो गया' इत्यादि व्यवहार करता हुआ देखा जाता है ।

ऐसा व्यवहार सर्वत्र नहीं देखा गया, इसलिए मुख्य नहीं है, क्योंकि पुत्र की स्त्री के मरने पर उसका पिता 'मेरी स्त्री मर गई', ऐसा नहीं कहता, (इससे बाह्य विषयों के अध्यास की पुष्टि नहीं होती) ऐसा शङ्का करना ठीक नहीं है? कहीं पर नहीं देखा जाता, केवल इतने से ही जहाँ पर पुत्र, कलत्रादि के लिए 'मैं' व्यवहार देखा जाता है, वहाँ पर मुख्य व्यवहार का निवारण कोई नहीं

---

१. बाह्येन्द्रियों के अध्यास से 'मैं अन्धा हूँ, बहिरा हूँ' इत्यादि व्यवहार होता है ।
२. मैं मोटा हूँ, जाता हूँ, खाता हूँ, इत्यादि व्यवहार स्थूल देहाध्यास का फल है ।
३ सूक्ष्म देहाध्यास से स्वाप्निक व्यवहार तथा पारलौकिक फलवाले वैदिक यज्ञयागादि में प्रवृत्ति होती है ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**न्यत्रापि रजतरूपेण भातायां शुक्तौ रजतव्यवहार औपचारको भवति । अस्तु शुक्तिरजतयोस्तादात्म्यप्रतीतेर्मुख्य आरोपः । स्वदेह-पुत्रयोस्तु भेदप्रतीतेः 'सिंह देवदत्तः' इतिवद्गौण एवैकत्वव्यवहार इति चेत्, न; वैषम्यात् । नहि सिंहसुखदुःखाभ्यां देवदत्तः संस्पृश्यत इति तदेकत्व व्यवहारिणो गौणी प्रतीतिः । अत्र तु पुत्रसुखदुःखाभ्यामहमेव संस्पृष्ट इतिपिताऽभिमन्यते । अथाऽति-स्नेहवशादभिमानो नाऽध्यासवशादिति मन्येथाः । तन्न, स्नेहस्याऽ-प्याध्यासिकत्वात् । अन्यथा तस्यैव पितुः पारिव्राज्यं प्राप्तस्य विवेकज्ञाने सति तेष्वेव पुत्रादिषु कथं न यथापूर्वं स्नेहो दृश्येत ।**

---

कर सकता । कहीं शुक्ति में रजतव्यवहार नहीं देखा गया, इससे दूसरे स्थल में जहाँ पर शुक्ति का भान रजतरूप से हुआ है, वहाँ पर शुक्ति में रजत-व्यवहार गौण है (मुख्य नहीं है) ऐसा नहीं माना जाता है । शुक्ति और रजत में तादात्म्य का अध्यास होता है, इसलिए रजतव्यवहार मुख्य माना जाता है, और अपने शरीर और पुत्र में तो भेदज्ञान रहता है, इसलिए 'देवदत्त शेर है' इस प्रतीति के तुल्य उक्त 'अहं विकलः' इत्यादि प्रतीति गौण ही है, ऐसा पूर्वपक्ष भी उचित नहीं है, क्योंकि यहाँ पर वैषम्य है, अर्थात् दोनों प्रतीतियों में समानता नहीं है । वैषम्य दिखलाते हैं—सिंह के सुखदुःखों से देवदत्त का कोई सम्बन्ध नहीं रहता, इससे शेर और देवदत्त के तादात्म्य को विनष्ट करने वाली "देवदत्त शेर है' ऐसी प्रतीति गौण मानी जाती है । प्रकृत में तो पुत्र के सुख-दुःखों से मैं ही सुखी और दुःखी हूँ, इस तरह पिता का अभिमान होता है, (अतः यह अभिमान ही तादात्म्य का सूचक होता है) । अधिक प्रेम के कारण उक्त अभिमान होता है, अध्यास के कारण कहीं, ऐसा कहना भी ठीक नहीं, क्योंकि स्नेह भी तो अध्यास के द्वारा ही होता है । (मुख्य प्रेमास्पद तो आत्मा ही है । आत्मा से भिन्न वही प्रेमास्पद होगा, जिसके साथ आत्मा का सम्बन्ध होगा, निरञ्जन आत्मा का सम्बन्ध आध्यासिक ही हो सकता है । अतएव सम्बन्ध के तारतम्य से ही स्नेह तथा 'अहम्, ममेदम्' व्यवहार का तारतम्य हो जाता है)। यदि ऐसा—स्नेह अध्यासमूलक है—न मानो, तो उसी पिता के (जिसके पुत्र में अधिक स्नेह था) संन्यास-वैराग्य की अवस्था को प्राप्त होने से 'पुत्रादि मैं नहीं हूँ' ऐसा विवेक ज्ञान का उदय होने पर उन पुत्रादि के ऊपर पहली अवस्था का जैसा स्नेह क्यों नहीं देखा जाता ?

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नाऽपि वास्तवस्य स्नेहस्य विवेकज्ञानमात्रादपगमः सम्भवति । ज्ञानमज्ञानस्यैव निवर्तकमिति व्याप्तिदर्शनात् ।

ननु यदि पुत्रादिषु स्नेहकृतोऽहमिति व्यवहार आध्यासिकः कथं तर्हि भाष्यकारेणेक्षत्यधिकरणे राज्ञः सर्वार्थकारिण्यतिस्निग्धभृत्ये 'ममात्मा भद्रसेनः' इति व्यवहारो गौणत्वेनोदाहृतः । विषम उपन्यासः, नहि तत्र भद्रसेनस्वरूपप्रयुक्तो राज्ञः स्नेहो विपरीतकारिणि तस्मिन्नेव द्वेषदर्शनात् । किं तर्हि तत्कृतेष्वनुकूलेषु राजकार्येष्वेव स्नेहः । पुत्रेषु तु पितुर्निरुपाधिक एव स्नेहः । कार्याक्षमे विपरीतकारिणि वा स्नेहाऽनपायात् । अथापि न स्नेह आध्यासिकः, स्नेहपात्रेषु वस्त्रालङ्कारादिष्वहंबुद्ध्यभावादिति चेत्, न;

---

वास्तव स्नेह का विवेक ज्ञान होने से ही विनाश होना सम्भव नहीं हो सकता । वास्तव—व्यावहारिक—सर्प रज्जुसर्प के भेदभान से नहीं मर जाता, क्योंकि ज्ञान अज्ञान को ही दूर कर सकता है, ऐसी ही व्याप्ति देखी जाती है ।

शङ्का—अगर पुत्रादि में स्नेह द्वारा उत्पन्न होने वाला मैं—अहम्—इत्यादि व्यवहार अध्यासमूलक होता, तो भाष्यकार ने ईक्षत्यधिकरण में सब प्रकार के राज-काज करनेवाले और अत्यन्त प्रीतिपात्र अपने अमात्य आदि सेवक के लिए 'भद्रसेन मेरा ही आत्मा है अर्थात् मैं ही हूँ' राजा के इस व्यवहार को जो गौण माना है, वह कैसे बन सकेगा ?

समाधान—इस दृष्टान्त का रखना वेमेल है, वहाँ पर राजा का उसके ऊपर प्रेम नहीं है, क्योंकि वही भद्रसेन यदि राजा के प्रतिकूल कुछ भी कर दे, तो राजा का उसके साथ द्वेष भी देखा जाता है । तब किस कारण से स्नेह है? इस पर यही कहना होगा कि—उस भद्रसेन के किये हुए राजा के अनुकूल राजकाज में ही स्नेह और (दार्ष्टान्तिक) पुत्रादि के ऊपर तो पिता का किसी उपाधि से—पुत्रस्वरूप से बाह्य पदार्थ के कारण—स्नेह नहीं है, क्योंकि कामकाज में असमर्थ तथा अपने प्रतिकूल कार्य—मूँछें उखाड़ना, गोदी में मैला कर देना आदि—करनेवाले बालक के ऊपर स्नेह नहीं हटता । इतने पर भी स्नेह अध्यास के कारण नहीं है, क्योंकि स्नेहपात्र वस्त्र-आभूषण आदि के ऊपर 'अहं—मैं' बुद्धि नहीं होती है, यह कहना भी उचित नहीं है, क्योंकि उनमें भी 'मम' ( मेरा है, ऐसी प्रतीति का

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तत्रापि ममबुद्धिलक्षणाध्यासस्य सत्त्वात् । अध्यासस्याऽहमिति ममेति चाऽऽकारद्वयं स्नेहतारतम्यादुपपद्यते । तत्तारतम्यं च 'तदेतत्प्रेयः पुत्रात्' इत्यस्याः श्रुतेर्व्याख्यानावसरे विश्वरूपाचार्यैर्दर्शितम् ।

'वित्तात्पुत्रः प्रियः पुत्रात्पिण्डः पिण्डात्तथेन्द्रियम् ।
इन्द्रियेभ्यः प्रियः प्राणः प्राणादात्मा परः प्रियः' ॥ इति ।

अतः प्रियमात्रे वित्तादौ नियमेन ममेति सम्बन्धाध्यास एव भवति। प्रियतरे पुत्रे कदाचिदैक्यमप्यध्यस्यते । प्रियतमे देहे प्रचुरैक्याध्यासः । ततोऽपि प्रियतमे त्वन्तःकरणे नियत ऐक्याध्यासः ।

ननु पुत्रे चेदैक्यबुद्धिराध्यासिकी कथं तर्हि चतुःसूत्र्यवसाने भाष्ये

---

होना ही अध्यास है । अध्यास के 'मैं-और मेरा' इस प्रकार के दो आकार स्नेह के तारतम्य—न्यूनाधिक्य—से उपपन्न होते हैं । स्नेह का तारतम्य 'तदेतत्प्रेयः पुत्रात्' इस श्रुति के व्याख्यान के अवसर पर वार्तिककार विश्वरूपाचार्य ने दिखलाया है—

धन की अपेक्षा पुत्र ज्यादा प्यारा होता है, पुत्र से भी ज्यादा प्यारा अपना शरीर और शरीर से इन्द्रियाँ प्रिय, इन्द्रियों से प्राण अधिक प्रिय होता है और प्राण से भी आत्मा अधिक स्नेहपात्र होता है ।

इसलिए सामान्यतः प्रिय धन आदि में नियमतः—'मेरा है' ऐसा सम्बन्ध का अध्यास ही होता है और उससे अधिक विशेष प्रीतिपात्र पुत्रादि के विषय में जब कभी तादात्म्य का अध्यास हो जाता है, इससे उनमें अहं और मम दोनों व्यवहार होते हैं, उनसे भी विशेष प्रीतिपात्र देह में अधिकतया तादात्म्याध्यास होता है और उससे भी अधिक स्नेहपात्र अन्तःकरण में नियमतः तादात्म्याध्यास होता ही है, इसमें कभी भी व्यभिचार नहीं है ।

यदि पुत्र में तादात्म्य की—ऐक्य की—प्रतीति अध्यासमूलिका मुख्य है, तो चतुःसूत्री की समाप्ति में 'गौणमिथ्यात्मनोऽसत्त्वे'[१] गौण आत्मा के मिथ्या

---

१. 'गौणमिथ्यात्मनोऽसत्त्वे पुत्रदेहादिबाधनात् ।
सद्ब्रह्मात्माहमित्येवंबोधि कार्यं कथं भवेत्' ॥

इस कारिका को भाष्यकार ने 'अहं ब्रह्माऽस्मि' (मैं ब्रह्म हूँ) इस प्रकार के ब्रह्म साक्षात्कार के लिए ही सब-कुछ विधान तथा प्रमाण है, इस उपक्रम से कहा है । इसलिए दोनों आत्माओं का बाध करना अभिप्रेत है, वस्तुतः गौण का बाध नहीं होता । आरोपित का ही बाध होता है । इसमें पुत्रादि को गौण और देहादि को मिथ्या कहना ममकार और अहंकार दोनों की निवृत्ति के लिए है । पुत्रादि में ममकार और अहंकार दोनों होते हैं, इतने से केवल ममकार का प्रयोजक पुत्र में आत्मोपकारकत्वमात्र के आरोप की विवक्षा करके गौण व्यवहार माना गया है । इससे मुख्यात्मत्व की निवृत्ति नहीं की जा सकती ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

गौणमिथ्यात्मनोऽसत्त्वे पुत्रदेहादिबाधनादिति गौणात्मत्वेन पुत्र उदाहृतः । नाऽयं दोषः, देहवदैक्याध्यासस्य प्राचुर्यं नास्तीत्येतावन्मात्रं तत्र विवक्षितम्, न त्वात्मैक्याध्यासः पुत्रे सर्वथा नास्तीति । अन्यथा कथम् 'आत्मा वै पुत्रनामाऽसि' इति श्रुतिरुपपद्येत । इयं हि श्रुतिर्लोकसिद्धं पुत्रतादात्म्याध्यासमनुवदति । तस्मादस्त्येव पुत्रभार्यादिषु विषयेष्वध्यासः ।

अथ कथञ्चित्पुत्रादितादात्म्याध्यासेऽपि विप्रतिपद्येथास्तथापि तद्धर्माध्यासोऽङ्गीकार्य एव । स्तनन्धये पुत्रे वस्त्रालङ्कारादिना पूजिते सत्यहमेव पूजित इति पितुरभिमानदर्शनात् । तथाऽङ्गुल्या स्वदेहं प्रदर्श्य वचनेनाऽयमहमिति व्यवहारो देहतादात्म्याध्यासमात्मनो गमयति । कृशोऽहं कृष्णोऽहमिति व्यवहारे देहधर्माणां

---

होने पर पुत्रात्मा का बाध हो जाता है एवं मिथ्यात्मा के असद्भाव में देहात्मा का बाध होता है, इस भाष्य से पुत्र को जो गौण आत्मा कहा है, वह कैसे सङ्गत होगा ? नहीं, इस प्रकार भाष्यासङ्गति या भाष्यविरोधात्मक दोष नहीं है, क्योंकि देह में तादात्म्य का—ऐक्य का—अध्यास जैसे प्रचुरता से होता है, वैसे ही पुत्रादि में नही होता, इतना ही तात्पर्य है । इससे विपरीत यह नहीं है कि पुत्र में आत्मा का अध्यास—सर्वथा नहीं है । अन्यथा 'आत्मा वै पुत्रनामाऽसि' (आत्मा ही पुत्र है) यह श्रुति संगत नहीं होगी । यह श्रुति लोकसिद्ध तादात्म्य के अध्यास का ही अनुवाद करती है, इससे पुत्र, स्त्री आदि बाह्य विषयों में अध्यास है ही । यदि कथंचित् तुष्यतु दुर्जनन्याय से पुत्रादि विषयों में आत्मा का तादात्म्याध्यास मानने में विवाद करो, तो भी उनके धर्मों का अध्यास तो मानना ही होगा । दूध पीने वाले छोटे बच्चे का, वस्त्र, आभूषणों द्वारा सत्कार करने पर मेरा ही सत्कार हुआ, ऐसा पिता का अभिमान देखा जाता है एवं अङ्गुली से अपने देह को दिखाकर कहा जाता है, कि 'यह मैं हूँ' ऐसा व्यवहार—अङ्गुली दिखाकर देह को मैं हूँ कहना—आत्मा देह में तादात्म्याध्यास का बोधन करता है । 'मैं दुबला

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

कृशत्वादीनामात्मन्यध्यासः प्रसिद्धः । मूकोऽहं वक्ताऽहमन्धोऽहं द्रष्टाऽहमितीन्द्रियधर्मा एवाऽऽत्मन्यध्यस्यन्ते । नह्यत्र धर्मिणा-मिन्द्रियाणामध्यासो घटते, नित्यानुमेयानां तेषामपरोक्षाध्यासा-योग्यत्वात् ।अहं कामी कोपीत्यन्तःकरणधर्मा आत्मन्यारोप्यन्ते । न च कामादय आत्मन एव धर्मा नाऽन्तःकरणस्येति वाच्यम्, सत्येवान्तःकरणे तेषां भावात् ।आत्मोपादानकत्वेऽपि कामादीना-मन्तःकरणं निमित्तमितितदन्वयव्यतिरेकाविति चेत्, न; निमित्त-स्याऽन्तःकरणस्याऽपायमात्रेण सुषुप्तौ कामाद्यपायानुपपत्तेः । अन्तःकरणात्मसंयोगस्याऽसमवायिकारणस्याऽपायात्तदपाय इति चेद् एवमप्यन्तःकरणस्योपादानत्वमेव कल्पनीयम्, अभ्यर्हित-

---

पतला हूँ तथा काला हूँ, इस व्यवहार में देह के दुर्बलत्व आदि धर्मों का आत्मा में अध्यास प्रसिद्ध ही है । मैं गूँगा हूँ, वक्ता हूँ, अन्धा हूँ, देखने वाला हूँ, इस प्रकार इन्द्रिय के धर्मों का ही आत्मा में आरोप किया जाता है । यहाँ पर धर्म वाली इन्द्रियों का अध्यास नहीं बन सकता, क्योंकि इन्द्रियाँ अनुमान से ही जानी जाती है; इसलिए वे प्रत्यक्ष नहीं है; अतः परोक्ष इन्द्रियों का प्रत्यक्ष अध्यास होना योग्य नहीं है । 'मैं कामी हूँ, क्रोधी हूँ' इस तरह अन्तःकरण के धर्म आत्मा में आरोपित होते हैं । काम आदि आत्मा के ही धर्म हैं, अन्तःकरण के नहीं हैं, यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि अन्तःकरण के रहते ही कामादि धर्मों की स्थिति है । उपादान आत्मा के रहते हुए भी अन्तःकरण के साथ अन्वय और व्यतिरेक अन्तःकरण को निमित्तकारण बतलाते हैं, ऐसा भी नहीं है, क्योंकि निमित्तकारण अन्तःकरण के विनाश से ही सुषुप्ति में काम आदि धर्मों का विनाश उपपन्न नहीं होगा, [क्योंकि निमित्तकारण का नाश होने पर कार्य का विनाश नहीं देखा जाता] । अन्तःकरण और आत्मा का संयोग कामादि का असमवायिकारण है, सुषुप्ति में उस असमवायिकारण का नाश होने से उन कामादि धर्मों का नाश होता है; यह कहना भी उचित नहीं है, क्योंकि इससे तो अभ्यर्हित होने से यही उचित है कि अन्तःकरण को ही उपादान मान लिया जाय । [क्योंकि कार्य उपादान कारण की ही नियमतः अपेक्षा रखता

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

त्वात् । निमित्तत्वमभ्यर्हितमेव, तदभावे कार्यानुत्पादादिति चेत्, न; चक्षुरादौ निमित्तान्तरस्याऽत्र सद्भावेन तस्याऽकल्पनीयत्वात् । न चोपादानान्तरमत्राऽस्ति, येनोपादानत्वमपि न कल्प्येत । आत्मन उपादानत्वे त्वहं काम इति सामानाधिकरण्यप्रत्ययः स्यात्, न तु दण्डी देवदत्त इतिवदहं कामीति सम्बन्धप्रत्ययः । अन्तःकरणसामानाधिकरण्यं तु कामादीनां 'कामः सङ्कल्पः' इत्यादिश्रुतिसिद्धम् । ततोऽन्तकरणधर्मा एव कामादय आत्मन्यारोप्यन्ते, अन्तःकरणं च स्वसाक्षिण्यात्मन्यैक्येनाऽध्यस्यते । अन्यथा केवलसाक्षिणोऽहमित्यभिमानविशिष्टत्वेन प्रतीतिर्न स्यात् ।

---

है, निमित्तकरण की नहीं ।] 'निमित्तकारण भी अभ्यर्हित है, क्योंकि उसके बिना कार्य की उत्पत्ति नहीं होती है, ऐसा मानना उचित नहीं है, क्योंकि यहाँ पर चक्षुरादि दूसरे निमित्त कारणों के सद्भाव से वैसी कल्पना नहीं बन सकती, [यदि कोई दूसरा निमित्तकारण नहीं होता, तो अन्तःकरण के निमित्तकारणत्व की कल्पना की जाती, परन्तु प्रकृत में वैसा है नहीं] । प्रकृत में दूसरा उपादान है नहीं, जिससे अन्तःकरण को उपादान भी न माना जाय ? आत्मा को यदि उपादान माना जाय, तो 'मैं काम हूँ' इस तरह समानाधिकरण होने की आपत्ति हो जायेगी और दण्डी देवदत्त की भाँति 'मैं कामी हूँ' इस प्रकार सम्बन्ध का ज्ञान नहीं होगा । [जैसे 'घड़ा मिट्टी है' इत्यादि स्थलों में उपादान कारण के साथ कार्य का अभेद व्यवहार होता है, वैसे ही 'मैं काम हूँ' यह समानाधिकरण व्यवहार हो जायेगा, क्योंकि अभेदबोध को ही समानाधिकरण कहते हैं । ऐसे स्थलों में दोनों समान विभक्त्यन्त ही होते हैं । पुरुष का संयोगसम्बन्ध मालूम होता है; क्योंकि दण्ड का पुरुष उपादान कारण नहीं है । उपादान के साथ कार्य का संयोगादि भेद सम्बन्ध नहीं हो सकता] । अन्तःकरण के साथ कामादि धर्मों का सामानाधिकरण्य तो 'कामः सङ्कल्पः' इत्यादि श्रुति से सिद्ध है। इससे कामादि अन्तःकरण के ही धर्म हैं, उनका आत्मा में [सम्बन्धिविधया] आरोप होता है [तादात्म्य से नहीं] और अन्तःकरण अपने साक्षी चैतन्य में ऐक्य से—तादात्म्य से—ही आरोपित होता है; ऐसा न मानने से केवल शुद्ध निरञ्जन साक्षी के 'अहं' (मैं) इस अभिमान से विशिष्ट रूप की प्रतीति नहीं बनेगी ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**ननु न साक्षीवेद्यमन्तःकरणम्, किन्त्वात्मेन्द्रियविषयेषु समवहितेषु दृश्यमानस्य ज्ञानोत्पत्तिक्रमस्याऽन्यथानुपपत्त्या गम्यमिति चेत्, न; अन्यथाऽप्युपपत्तेः । आत्मन एव क्रमेण ज्ञानजननसामर्थ्यकल्पनेऽप्युपपन्नस्तत्क्रमः । न चाऽवश्यं कस्यचिन्नियामकस्य कल्पनीयत्वे मन एव कल्प्यतामिति वाच्यम्, सिद्धस्यैवाऽऽत्मनः सामर्थ्यमात्रकल्पनस्य सामर्थ्योपेतद्रव्यान्तरकल्पनाल्लघीयस्त्वात् ।**

**ननु तर्ह्यनुमानेन मनोऽवगम्यताम्—विमतः क्रमः कर्तुः क्रमकारिसाधारणकारणापेक्षः, बहुविषयसन्निधानवतः कर्तुः कार्योत्पादक्रमत्वात्, बाहुच्छेद्यसन्निधानवतो देवदत्तस्य कुठारसापेक्ष-**

---

यदि शङ्का हो कि अन्तःकरण साक्षी से प्रकाशित होने वाला नहीं है, किन्तु आत्मा, इन्द्रिय और विषय—इन सबके इकट्ठे होने पर घट, पटादि विषयक ज्ञान की अनुभवसिद्ध उत्पत्ति के क्रम की अन्यथा अनुपपत्ति से ही वह जाना जाता है, तो यह शङ्का उचित नहीं है, क्योंकि अन्यथा भी उपपत्ति हो सकती है । अर्थात् आत्मा में ही क्रम से ज्ञानोत्पत्ति का सामर्थ्य मानने से ज्ञान की क्रमोत्पत्ति बन सकती है । यदि ज्ञान की क्रम से उत्पत्ति में किसी को नियामक मानने की अवश्य कल्पना करनी ही है, तो अन्तःकरण को ही उसका नियामक मान लेंगे' ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि निर्विवादसिद्ध आत्मा में केवल सामर्थ्य की कल्पना की अपेक्षा एक नवीन दूसरा द्रव्य मानना और उसमें सामर्थ्य की कल्पना करने में गौरव है । [क्योंकि अन्तःकरण के मानने में धर्म और धर्मी दोनों की कल्पना करनी पड़ती है और आत्मा को क्रमिक ज्ञान की उत्पत्ति का नियामक मानने में केवल धर्म—सामर्थ्यमात्र—की कल्पना करनी पड़ती, अतः लाघव है]

अनुमान से ही मन की प्रतीति होगी [साक्षी द्वारा नहीं, अनुमान का प्रयोग करते हैं] विमत क्रम [ज्ञान की उत्पत्ति के क्रम के नियामक में विवाद है—कोई मानते हैं कि अन्तःकरण इसका नियामक है और कोई इसको नहीं मानते, इसलिए यह ज्ञानोत्पत्ति का क्रम विवादपूर्ण हुआ] कर्ता के क्रमिक कार्य करने वाले साधारण कारण की अपेक्षा रखता है; अनेक विषयों के संनिधानवाले कर्ता के कार्यों की उत्पत्ति का क्रम होने से, [एक काल में अनेक विषयों से सन्निकर्ष होने पर भी अनुभवादि कार्य की उत्पत्ति क्रम से ही होती है, एक साथ नहीं] बाहुओं से तोड़ने-फाड़ने लायक विषयों के सन्निधानवाले देवदत्त की कुठार की अपेक्षा रखनेवाली तोड़ना-फाड़ना आदि छेदनक्रिया के क्रम के समान । [भाव यह है कि जैसे देवदत्त को अपने बाहुबल से चार टुकड़ों को चीरना या फाड़ना है । उसमें उसको कुठार की

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

च्छिदिक्रिया क्रमवदिति । नैतत्सारम्, मनःकर्तृकेषु प्रतीन्द्रिय-संयोगेषु वर्त्तमाने क्रमेऽनैकान्त्यात् । नहि मनस इन्द्रियैः क्रमेण संयोगे किञ्चित्साधारणं कारणमस्ति । अदृष्टमेव तद्भविष्यतीति चेत्, एवमपि वृक्षात्पततः फलस्याऽऽकाशप्रदेशसंयोगक्रमेऽ-नैकान्त्यम् । तत्रापि गुरुत्वं साधारणं कारणमिति चेत्; एवं तर्हि चक्षुषः प्रतिविषयसंयोगेषु वर्त्तमानक्रमेऽनैकान्त्यात् । न चाऽ-दृष्टमत्राऽपि सममिति वाच्यम्, अदृष्टव्यतिरिक्तस्यैव साधारण-कारणस्य साध्यत्वेन विवक्षितत्वात् । एवं च सति प्रथमत उक्तमनैकान्तिकस्थलमप्यदुष्टम् ।

---

अपेक्षा है, वह उस कुठार के द्वारा क्रम से ही छेदन कर सकता है, एक साथ नहीं । वैसे ही आत्मा को भी दर्शन के अनेक विषयों के ज्ञानों का तथा दर्शन, स्पर्शन आदि अनेक ज्ञानों का उदय अन्तःकरण की अपेक्षा रखता हुआ क्रम से ही होगा] यह अनुमान सारगर्भित नहीं है—व्याप्ति से शून्य है, क्योंकि [कार्य की उत्पत्ति के क्रममात्र में साधारण कारण अपेक्षित नहीं है, ऐसा नियम नहीं है, इसमें व्यभिचार दिखलाते हैं—] मन के प्रत्येक इन्द्रिय के साथ होनेवाले संयोगों के क्रम में उक्त हेतु के न होने से व्यभिचार है । अतः किसी दूसरे साधारण कारण की अपेक्षा नहीं है । अर्थात् मन का इन्द्रियों के साथ क्रम से होने वाले संयोग में कोई साधारण कारण नहीं है । उसमें इन्द्रियों से होने वाले मनोजन्य संयोग में अदृष्ट ही साधारण कारण होगा [कार्यमात्र के प्रति अदृष्ट साधारण कारण होता है, इस नियम से] यदि ऐसा माना जाय, तो भी वृक्ष से गिरते हुए फल के आकाश देश में होने वाले संयोगक्रम में व्यभिचार बना ही है । उसमें गुरुत्व—भारीपन—साधारण कारण माना जाय, तो आँख का एक-एक विषय के साथ होने वाले संयोगों के क्रम में व्यभिचार आ जायेगा । यहाँ पर भी पहले की तरह अदृष्ट को साधारण कारण माना जायेगा' ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि विमतः क्रमः—इत्यादि अनुमान के प्रयोग का अदृष्ट से भिन्न साधारण कारण के ही साधन करने में तात्पर्य है । [यदि उक्त अनुमान का साध्य अदृष्ट ही माना जाय, तो सिद्धसाधन दोष होने की आपत्ति होगी, अतः उससे अतिरिक्त ही साध्य मानना चाहिए] ऐसा मानने पर—अदृष्ट से अतिरिक्त साध्य (साधारण कारण) स्वीकार करने पर पूर्वोक्त मन से उत्पन्न होने में प्रत्येक इन्द्रियसंयोगों में विद्यमान क्रमस्थल के भी व्यभिचार का दृष्टान्त होने में कोई दोष नहीं है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अथ मतम्—विमता विज्ञानादिविशेषगुणोत्पत्तिः स्वाश्रये द्रव्यान्तरसंयोगलक्षणासमवायिकारणापेक्षा, नित्यद्रव्यविशेषगुणोत्पत्तित्वाद्, अग्निसंयोगापेक्षपरमाणुगतलौहित्योत्पत्तिवत् । तथा च द्रव्यान्तरं यत्तन्मन इति । नैतदप्युपपन्नम्, आत्मनः शरीरेन्द्रियसंयोगोऽपि ज्ञानासमवायिकारणमिति तत्र सिद्धसाधनत्वात् । स्वप्नज्ञानपक्षस्वीकारे मनःसिद्धिरिति चेत्, न; शरीरेणैवसिद्धसाधनत्वात् । नहि स्वप्नेऽप्यात्मनः शरीरसंयोगोऽपगच्छति । तर्ह्यस्तु प्रत्यक्षं मन इति चेत्, न; अणुपरिमाणत्वे मनसः परमाणुवदिन्द्रियागम्यत्वात् । अनन्तपरिमाणत्वे युगपत्सर्वजगदवभासप्रसङ्गात् । मध्यमपरिमाणत्वेऽपि न तस्येन्द्रिय-**

---

विपक्षी दूसरा अनुमान प्रयोग करता है—विज्ञानादि विशेष गुणों की उत्पत्ति अपने आश्रय में[१] द्रव्यान्तर के संयोगरूपी असमवायिकारण की अपेक्षा रखता है, नित्य द्रव्य के आश्रित विशेष गुणों की उत्पत्ति होने से, अग्निसंयोग की अपेक्षा रखनेवाले परमाणु में स्थित लौहित्य की उत्पत्ति के समान । इस अनुमान से प्रकृत में द्रव्यान्तर की अपेक्षा सिद्ध होती है, वह द्रव्यान्तर कौन है ? इस जिज्ञासा का उत्तर यह है कि जो अपेक्षित द्रव्यान्तर है, वह मन ही है । यदि ऐसा मानो तो यह भी युक्तियों से सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि आत्मा का शरीर तथा इन्द्रियों के साथ संयोग भी ज्ञान का असमवायिकारण है, इससे उस आत्मशरीरेन्द्रियसंयोग में सिद्धसाधन दोष आता है । स्वप्नज्ञान को पक्ष मानने में मन की सिद्धि होगी अर्थात् स्वप्नज्ञान में आत्ममनःसंयोग ही असमवायिकारण होगा, बाह्येन्द्रिय तथा शरीर तो स्वप्न में निश्चेष्ट रहता है, इससे मन को मानना ही चाहिये, ऐसा भी नहीं मान सकते, क्योंकि स्वप्नज्ञान को पक्ष मान कर किये गये अनुमान में भी शरीर के कारण सिद्धसाधन दोष बना है, अर्थात् शरीर और आत्मा का संयोग स्वप्न में भी सिद्ध ही है । कारण कि स्वप्न में भी आत्मा का शरीर के साथ संयोग नष्ट नहीं होता है, किन्तु बना ही रहता है । [इससे स्वप्नज्ञानपक्षक अनुमान से भी सिद्ध का ही साधन हुआ, जो अनुमिति का विरोधी है ।] अच्छा तो मन को प्रत्यक्षगम्य ही समझना चाहिये, अर्थात् मन प्रत्यक्ष है, ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि मन को यदि अणुपरिमाण मानो, तो परमाणु की तरह वह इन्द्रियों का गोचर नहीं हो सकेगा । यदि उसे अनन्त—महत्—परिमाण माना

---

१. न्यायमत में ज्ञानाश्रय आत्मा है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**गम्यत्वम्, स्वप्नावस्थायामिन्द्रियाभावेऽपि मनोदर्शनात् । न च मनसः प्रतीतिरेव नास्तीति वाच्यम्, मम मनोऽन्यत्र गतमित्यनुभवात् । ततः परिशेषान्मनसः साक्षिवेद्यत्वं सिद्धम् । स च साक्षी प्रत्यगात्माऽनात्मस्वन्तःकरणादिष्वैक्येनाऽध्यस्यते, अहंकारादिषु चैतन्योपलम्भात् ।**

**नन्वात्मानात्मनोरन्योन्याध्यासे द्वयोरप्यध्यस्तत्वेन मिथ्यात्वं स्यात् तथा द्वयोरप्यधिष्ठानत्वेन सामान्यावभास एव स्यान्न कस्यापि विशेषावभास इति चेत्, मैवम्; चिज्जडरूपेण द्वयोर्विशेषावभासस्तावदितरेतराध्यासं गमयति । अध्यासे विशेषावभासस्याऽ-**

---

जाय, तो एक साथ ही सम्पूर्ण जगत् का ज्ञान होने लगेगा । मध्यम परिणाम-शरीरपरिमाण— मानने में भी वह इन्द्रियों से गम्य नहीं है, क्योंकि बाह्य इन्द्रियों का अभाव होने पर भी वह देखा जाता है [मन अपना व्यापार करता रहता है] । मन की प्रतीति ही नहीं होती है [प्रतीति के बिना पदार्थ का स्वीकार असम्भव है, इससे मन है ही नहीं] यह भी नहीं मान सकते, क्योंकि मेरा मन दूसरी जगह चला गया है, इस प्रकार उसका अनुभव होता है । अतः परिशेष से—अनुमान तथा प्रत्यक्ष का विषय न हो सकने से —मन साक्षी के द्वारा ही प्रतीत होने वाला सिद्ध होता है और वह—मन का अनुभव कराने वाला—साक्षी प्रत्यगात्मा, अनात्मा तथा अन्तःकरण आदि में तादात्म्यरूप से आरोपित होता है, क्योंकि अहङ्कारादि में चैतन्य की उपलब्धि होती है।

यदि आत्मा और अनात्मा इन दोनों का परस्पर अध्यास है, तो दोनों का रूप अध्यास ही हो गया, इसलिए दोनों ही मिथ्या कहलाने चाहिये और दोनों के अधिष्ठान होने से दोनों के सामान्य अंश का ही ज्ञान होना चाहिये, एक के भी विशेष अंश का ज्ञान नहीं होना चाहिये, ऐसी शङ्का भी युक्तियुक्त नहीं है, क्योकि आत्मा और अनात्मा इन दोनों के चित् और जड़रूप विशेष अंश का ज्ञान होना ही दोनों के परस्पर अध्यास का बोधक होता है । कारण कि अध्यास में विशेष अंश का बोध होना ही आरोप में विषय होने-का कारण होता है । [शुक्तिरजतादिभ्रम स्थल में 'इदं रजतम्' (यह रजत है) इत्यादि प्रतीति में विशेषाकार से भासित होने वाला

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**ध्यस्यमानताप्रयुक्तत्वात् ।एकतराध्यासे चैकस्यैव विशेषावभासः स्यात् । न च द्वयोरपि मिथ्यात्वापातः, चेतनस्याऽचेतने स्वरूपाध्यासाभावत्संसृष्टतयैवाऽध्यासात् । न च विशेषावभासादधिष्ठानत्वविरोधः, अधिष्ठानधर्मतया विशेषाप्रतीतेः । देहस्य चेतनत्वमात्मनोऽचेतनत्वमिति वैपरीत्येन प्रतीतेः । न च वाच्यं द्वयोर्विशेषावभासे सति नाध्यासः सम्भवति, सामानाधिकरण्यमस्ति चेद्गौणं तद्भविष्यतीति । नहि लौकिका अन्तःकरणादावात्मनो गौणीं बुद्धिमभिमन्यन्ते, किन्तु मुख्यामेव । नहि दृष्टेऽनुपपन्नं नाम ।**

---

रजत ही अध्यास का विषय है । इदम्—सामान्य अंश विषय है] यदि 'आत्मा और अनात्मा इन दोनों में से, एक को ही अध्यास का विषय मानो, तो एक का ही विशेष रूप से ज्ञान होना चाहिये, क्योंकि दोनों का अध्यास मानने में दोनों को मिथ्या होने का दोष आ जायेगा, ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि चेतन-आत्मा-का अचेतन-जड़-में स्वरूपतः अध्यास नहीं हो सकता है, किन्तु संसृष्टत्व रूप से ही अध्यास होता है । [आत्मा का वह संसृष्टत्वरूप मिथ्या ही है, स्वरूप ही सत् है । 'अहं स्थूलः, अहं गच्छामि' इत्यादि स्थलों में स्थूलत्व और कर्तृत्वादि धर्मों से संसृष्ट ही चैतन्य का अध्यास है, वह मिथ्या ही है और शुद्ध चैतन्य सत् है] और चेतन और जड़ अर्थात् आत्मा और अनात्मा का विशेषरूप से ज्ञान अधिष्ठानत्व—अध्यास का विषयी होने—का विरोधी है, यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि अधिष्ठान के धर्मरूप से विशेष की प्रतीति नहीं होती है । कारण कि देह में चेतनत्व और आत्मा में अचेतनत्व की विपरीत प्रतीति होती है । [शङ्का है कि जैसे शुक्ति अधिष्ठान है, उसकी विशेष अंश शुक्तित्व की प्रतीति नहीं होती है, वैसे ही प्रकृत में आत्मा और अनात्मा दोनों अधिष्ठान हैं, उनके जड़ और चेतन इन दोनों विशेष अंशों की प्रतीति नहीं होनी चाहिये ? समाधान देते हैं कि विशेष अंश के स्फुरणमात्र से अधिष्ठानत्व का विरोध नहीं है, अन्यथा शुक्तिरजतस्थल में भी शुक्ति को अधिष्ठान होने का अवसर नहीं आता, क्योंकि उस पुरोवर्ती—शुक्ति में रजतत्वरूप विशेष अंश का स्फुरण होता ही है । केवल इतना ही अधिष्ठानत्व होने में भी प्रयोजक है, उसका ही यह विशेष अंश है, ऐसी निश्चित प्रतीति नहीं होनी चाहिये । प्रकृत में 'अहं गच्छामि' इसमें गमनशील शरीर में कर्तृत्वलक्षण चैतन्य की प्रतीति होती है और वस्तुतः चेतन आत्मा में

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**नन्वादिशब्दोऽनुपपन्नः ।अन्तःकरणमात्रे शुद्धस्याऽऽत्मनोऽध्यासात् । इन्द्रियादौ त्वध्यस्तात्मविशिष्टमन्तःकरणमेव सम्बन्ध्यत इति चेत्, सत्यमेवम्, तथापि चैतन्यमेवेन्द्रियाद्यवच्छिन्नं प्रकाशते, नान्तःकरणमिति प्रतिभासाभिप्रायेणादिशब्द उक्तः । चैतन्यस्य देहेन्द्रियादावनुस्यूतत्वेन प्रतिभासादेव तत्र लौकायतादीनामात्मभ्रमः । अन्यथा चैतन्याध्यासवत्यन्तःकरणे एव सर्वेषामपि वादिनामात्मत्वभ्रमः स्यान्न तु देहादौ । तदित्थ-**

---

जड़ की प्रतीति होती है, इसी भ्रम से नै यिक और मीमांसक आदि आत्मा को ज्ञानाश्रयत्वेन अनुभव का विषय कहते हैं, स्वप्रकाशरूप चैतन्य नहीं कहते । इस प्रकार विपरीत विशेष अंश की प्रतीति मात्र से अधिष्ठानत्व का विरोध नहीं हो सकता ।] और दोनों के विशेष अंश की प्रतीति होने पर अध्यास का सम्भव नहीं है । यदि कहो कि सामानाधिकरण्य से अध्यास कहेंगे और वह सामानाधिकरण्य गौण है—यह उचित नहीं है, क्योंकि लोक में सर्वसाधारण जन अन्तःकरण में होने वाली आत्मबुद्धि को गौण नहीं कहते हैं, मुख्य ही कहते हैं । [सांमान्य और विशेष दोनों अंशों की प्रतीति रहते अध्यास कहना संगत नहीं है, इस अंश का खण्डन करते हैं—] अनुभव में आने वाली वस्तु के लिए नहीं कहा जा सकता कि इसकी उपपत्ति ही नहीं हो सकती । [अनुभव का अपलाप नहीं कर सकते और न अनुभव के बल से वस्तु का अन्यथाभाव ही हो सकता है । आत्मा में 'अहं गच्छामि, जानामि, तिष्ठामि' इत्यादि व्यवहार अनुभव में आता है, वस्तुतः आत्मा ऐसा नहीं है, अतः उक्त व्यवहार की उपपत्ति अध्यास द्वारा ही करनी होगी, इससे अनुभव का अपलाप भी नहीं होता और न इससे वस्तु में ही विपर्यय आता है ।]

अन्तःकरणादि शब्द में आदि शब्द देना नहीं घटता, क्योंकि अन्तःकरणमात्र में शुद्ध आत्मा का अध्यास होता है । इन्द्रियादि में तो आत्मा के आरोप से विशिष्ट करण का ही सम्बन्ध—आरोप—होता है, ऐसा कहना यद्यपि सत्य है, [ऐसा ही होता है । जैसा कि 'तत्रापि पूर्वपूर्वाध्यासविशिष्टम्' इत्यादि ग्रन्थ से प्रतिपादन किया गया है ।] तथापि इन्द्रियादि से अवच्छिन्न चैतन्य का ही प्रकाश होता है, अन्तःकरण का नहीं । इस प्रतिभास के अनुसार ही आदि शब्द दिया गया है । [आत्माध्यासविशिष्ट अन्तःकरण ही देहेन्द्रियादि में अध्यस्त

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मात्मानात्मनोरन्योन्याध्यासे लक्षणसम्भावनासद्भावप्रमाणैरुपपादिते विवदितुं केनाऽपि न शक्यत इति सिद्धम् ।

ननु विमतं शास्त्रं सम्भावितविषयप्रयोजनम्, अध्यासात्मकबन्धप्रत्यनीकत्वात्, जाग्रद्बोधवत्, इत्यनुमातुमध्यासो भवता प्रसाधितः । तत्र प्रयोजनं नाम किं कर्तृत्वभोक्तृत्वाद्यनर्थनिवृत्तिः किं वाऽनर्थहेतोरविद्यातत्कार्याध्यासस्य निवृत्तिः ? नाऽऽद्यः; सति हेतौ निवृत्तस्याऽनर्थस्य पुनरप्युत्पत्तेः । न द्वितीयः;

---

होता है । देह, इन्द्रियादि में आत्मव्यवहार कराता हुआ स्वयं निवृत्त हो जाता है । यदि ऐसा नहीं होता, तो जैसे 'मैं स्थूल हूँ', 'मैं काना हूँ' इत्यादि शरीरेन्द्रिय में आत्मसमानाधिकरण से 'मैं' व्यवहार होता है, वैसे ही अन्तःकरण-समानाधिकरण से भी अन्तःकरण 'स्थूल या काना है' इत्यादि लौकिक व्यवहार होना चाहिये । 'बुद्धि स्थूल है' यह व्यवहार तो बाह्य इन्द्रियों के लिए नहीं होता, केवल अन्तःकरण के लिए ही होता है, अतः वह आध्यासिक नहीं है । इससे अन्तःकरणोपाधिक चैतन्य का अध्यास होने पर भी व्यवहार में उपाधि निवृत्त हो जाती है, यह तात्पर्य हुआ ।] चैतन्य का देहादि में बराबर सम्बन्ध होने के कराण ही लौकायतिकों को उसमें चैतन्य का भ्रम होता है । नहीं तो, चैतन्य के अध्यास से विशिष्ट अन्तःकरण में ही अन्य सभी वादियों को भी आत्मा का—चैतन्य का—भ्रम होना चाहिये, देह आदि मे नहीं । लक्षण, सम्भावना तथा प्रमाण द्वारा इस प्रकार आत्मा और अनात्मा के परस्पर अध्यास के उपपादित होने पर कोई भी विवाद नहीं कर सकता [कि देहेन्द्रियादि विषयों में आत्मा का अध्यास नहीं है] । इसप्रकार हमारा ही सिद्धान्त सिद्ध होता है ।

शङ्का—विमत शास्त्र [विमत शास्त्र का अर्थात् वेदान्तशास्त्र का विषय-सिद्धब्रह्म—और प्रयोजन-बन्ध की निवृत्ति-माने गये हैं, इसमें दूसरे वादी सम्मति नहीं रखते, इसलिए इसको विमत कहा है] विषय तथा प्रयोजन से युक्त हो सकता है, अध्यास रूप बन्ध का विरोधी होने से, जागरण काल के बोध के सदृश, ऐसा अनुमान करने के लिए ही आपने अध्यास की सिद्धि की है । उसमें प्रश्न होगा कि क्या कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि अनर्थों की निवृत्ति ही प्रयोजन है ? अथवा उक्त अनर्थ के कारणभूत अविद्या और उसके कार्य अध्यास की निवृत्ति ? प्रथम प्रयोजन नहीं हो सकता, क्योंकि निवृत्त हुए अनर्थ के कारण की (अविद्या की)

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अनादेरध्यासस्य निवृत्त्ययोगात् । शास्त्रप्रामाण्यान्निवृत्तिरिति चेत्, न; प्रत्यक्षविरोधात् । नहि देहादिभ्यो न्यायतो विविक्तेऽप्यात्मनि अध्यासनिवृत्तिं पश्यामः ।**

**उच्यते—अनादेः प्रागभावस्य भवन्मतसिद्धसंसारहेतोर्निवृत्तिरिवाऽध्यासस्याऽपि निवृत्तिः किं न स्यात् ? अध्यासो न निवर्तते, अनादिभावरूपत्वादात्मवदिति चेत्, न; किं भावरूपत्वं नाम सत्यत्वम्, उताऽभाववैलक्षण्यम् ? आद्ये अनिर्वचनीयवादिनां हेत्वसिद्धिः । न द्वितीयः; विमतो ज्ञाननिवर्त्यः, अज्ञानात्मकत्वात्, रजताद्यध्यासवत् । न च पूर्वानुमानेन बाधः, तस्यैवाऽनेन बाध्यत्वात् । यथा सामान्यशास्त्रं**

---

उपस्थिति होने पर पुनः अनर्थ की उत्पत्ति हो सकती है । दूसरा भी नहीं हो सकता, क्योंकि अनादि अध्यास की निवृत्ति नहीं हो सकती । शास्त्रों के प्रमाण से अनादि अध्यास की निवृत्ति मान लेंगे, ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि इसमें प्रत्यक्षविरोध है; कारण कि देहादि से आत्मा का शुक्तियों द्वारा भेदग्रह कर लेने पर भी अध्यास निवृत्त हो गया हो, ऐसा नहीं देखते हैं ।

समाधान—जैसे आपके (नैयायिक और माध्वादि के) मत में संसार के कारण अनादि प्रागभाव की निवृत्ति होती है, वैसे ही अनादि अध्यास की भी निवृत्ति क्यों नहीं होगी ? अध्यास की निवृत्ति नहीं होती, अनादि होकर भावरूप होने से, आत्मा के सदृश, [प्रागभाव तो अनादि होते हुए भी अभावरूप है, अतः निवृत्त हो सकता है और अनादि भावरूप तो आत्मा के समान नित्य है ।] इस अनुमान से अध्यास की नित्यता सिद्ध होगी, ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि भावरूपत्व सत्यत्व-अबाध्यत्व-रूप है या अभाव से भिन्नत्वरूप है ? प्रथम पक्ष मानने में हमारे (अनिर्वचनीयवादी के) मत में हेतु की असिद्धि है, [हमारे मत में अध्यास अनिर्वचनीय है, उसमें सत्यत्वरूप भावत्व है ही नहीं ।] द्वितीय कल्प भी नहीं हो सकता, क्योंकि 'विमत-अध्यास-ज्ञान से निवृत्त हो जाता है, अज्ञानस्वरूप होने से, रजतादि अध्यास के समान' [यह अनुमान अध्यास की निवृत्ति का बोध कराता है ।] पहले अनुमान से इस अनुमान का बाध भी नहीं होगा, [जिससे वह अनुमान का साधक हेतु सत्प्रतिपक्ष दोष से दूषित हो] क्योंकि पूर्व अनुमान ही इस अनन्तर कहे गये

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विशेषेण बाध्यते तथा सामान्यानुमानं विशेषानुमानेन किं न बाध्यते ? ननु निवृत्तिर्नाम स्वोपादानगतोत्तरावस्था, घटस्य मृद्गकपालरूपत्वप्राप्तेर्निवृत्तित्वात्; नहि निरुपादानस्याऽविद्याध्यासस्य सा सम्भवतीति चेत्, न; स्वाश्रयगतोत्तरावस्थाया निवृत्तित्वात् । अन्यथा परमाणुगतश्यामत्वादेरनादेरनिवृत्तिप्रसङ्गात् ।

यद्यपि न्यायतो देहादिव्यतिरिक्तात्मनि विज्ञाते तावतैवाऽध्यासनिवृत्तिर्न दृष्टा, तथापि तत्त्वमस्यादिवाक्याद् ब्रह्मरूपत्वावगतावविद्यातत्कार्याध्यासस्य विरोधिनो निवृत्तिर्युज्यते । विरुध्यते हि ब्रह्मविद्यया ब्रह्मावरणाज्ञानं तत्कार्यं च । देहव्यतिरिक्तात्मज्ञानेन तु देहात्मत्वं विरुध्यत इति तस्यैव

---

अनुमान से बाधित होता है । [इसमें विनिगमक दिखलाते हैं—] जैसे सामान्यशास्त्र विशेषशास्त्र से बाधित होता है, वैसे ही सामान्य अनुमान भी विशेष अनुमान से क्यों न बाधित हो ? [आपके पूर्व अनुमान में 'अनादि पदार्थ निवृत्त नहीं होता' यह सामान्य व्याप्ति है और हमारे अनुमान में 'अनादि अज्ञान ज्ञान से निवृत्त होता है' यह विशेष व्याप्ति है । अतः हमारा ही अनुमान बाधक होगा] । अपने उपादान में—समवायिकारण में—उसकी अगली अवस्था ही, निवृत्तिपदार्थ है, जैसे घट की निवृत्ति उसके उपादानभूत मिट्टी में हुई कपालरूप दूसरी अवस्था ही है; जिसका कोई उपादान नहीं है, ऐसे अविद्याध्यास की वह उक्त लक्षण निवृत्ति नहीं हो सकती, यह पूर्वपक्ष नहीं हो सकता, क्योंकि अपने आश्रय में होने वाली दूसरी अवस्था ही निवृत्तिपदार्थ है । यदि ऐसा न मानो, तो परमाणु में विद्यमान अनादि श्यामत्वादि गुण की निवृत्ति नहीं हो सकेगी; क्योंकि श्यामत्व का परमाणु आश्रय है, उपादान नहीं ।

यद्यपि युक्तियों से आत्मा देहादि से भिन्न है, यह जान लेने पर ही अध्यास की निवृत्ति नहीं देखी जाती, तथापि 'तत्त्वमसि' इत्यादि श्रुतिवाक्यों से ब्रह्मात्मैक्य का साक्षात्कार होने से विरोधी की—अविद्या और उसके अध्यासस्वरूप कार्य की—निवृत्ति होना संगत ही है, क्योंकि ब्रह्मविद्या से-ब्रह्म के ज्ञान से-ब्रह्म को आवृत करने वाले अज्ञान तथा अज्ञान के कार्य अध्यास का विरोध सिद्ध ही है । आत्मा और देह में भेद के ज्ञान से देह को आत्मरूप मानना ही विरुद्ध है, इसलिए

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तेन निवृत्तिः । यद्यप्यहंप्रत्यये भासमानश्चिदात्मा ब्रह्मैव, तथापि ब्रह्माकारेण न भासत इति नाऽहंप्रत्ययो ब्रह्मविद्या । यौक्तिक-ज्ञानस्य कथञ्चिद् ब्रह्मगोचरत्वेऽप्यप्रमाणत्वात् परोक्षत्वाद्वा नाऽपरोक्षाध्यासनिवर्त्तकत्वम् । ततो वेदान्तवाक्यजन्यब्रह्मा-वगमादेवाध्यासनिवृत्तिः ।

ननु नाऽध्यासनिवृत्तिमात्रं शास्त्रप्रयोजनम्, किन्त्वानन्दा-वाप्तिरपीति चेत्, सत्यम्; तथापि जीवब्रह्मणोरेकत्वलक्षणे विषये निर्दिष्टे सति जीवस्याऽऽनन्दावाप्तिरपि विषयान्तःपातितया साक्षाल्लभ्यते । 'आनन्दो ब्रह्म' इति श्रुत्या ब्रह्मण एवाऽऽनन्द-रूपत्वात् । प्रयोजनत्वं चाऽऽनन्दावाप्तेः पुरुषाकाङ्क्षाविषय-त्वादेव प्रसिद्धम्, अतो नाऽसौ प्रयोजनत्वेन पृथङ् निर्देष्टव्या ।

---

देह से भिन्न आत्मा है, इस ज्ञान से देहात्मवाद की ही निवृत्ति होगी [अध्यास की नहीं] । यद्यपि अहम् (मैं) इस बुद्धि में चिदात्मा ब्रह्म का ही प्रकाश होता है, तथापि [उक्त प्रत्यय में] ब्रह्माकार से (चिदात्मा का] भान नहीं होता, इसलिए अहम् (मैं) बुद्धि ब्रह्मविद्या नहीं कही जा सकती । यद्यपि विचार करने से उत्पन्न हुआ (युक्ति द्वारा उत्पन्न हुआ) 'अहम्' ज्ञान किसी तरह ब्रह्म को विषय करता है, तथापि वेदान्त आदि प्रमाण से जन्य न होने से तथा परोक्ष होने से वह अपरोक्ष अध्यास की निवृत्ति नहीं करा सकता, [क्योंकि यादृश ज्ञान होगा, तादृश ही अज्ञान निवृत्त होगा] इससे वेदान्तवाक्यों के द्वारा मनन और निदिध्यासन के अनन्तर ब्रह्म के साक्षात्कार से ही अध्यास की निवृत्ति होती है ।

अध्यास की निवृत्ति ही शास्त्र का प्रयोजन नहीं हो सकता, किन्तु आनन्द-प्राप्ति भी है, उसका भी पृथक् निर्देश करना चाहिए, इस शङ्का का उत्तर देते हैं कि ठीक है, यह भी प्रयोजन हो सकता है, तथापि जीवब्रह्मैक्यस्वरूप विषय का निर्देश कर देने से जीव को आनन्द प्राप्त होना भी साक्षात् विषयकोटि में आ ही जाता है, क्योंकि 'आनन्दो ब्रह्म' (आनन्द रूप ब्रह्म है) इस श्रुति से ब्रह्म आनन्द-रूप ही माना गया है । आनन्दप्राप्ति को प्रयोजन मानना तो मनुष्य की आकाङ्क्षा का (उत्कट इच्छा का) विषय होने से ही है । इसलिए आनन्दप्राप्ति को प्रयोजनकोटि में पृथक् कहने की आवश्यकता नहीं है ।

[उपर्युक्त कथन से विषय प्रयोजन होता ही है, इससे—विषयप्रतिपादन से—ही प्रयोजन का प्रतिपादन हो जाता है, अतः उसका पृथक् प्रतिपादन करने की

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तर्ह्यध्यासनिवृत्तिरपि न पृथङ् निर्देष्टव्या, शास्त्रविषयत्वात्, आनन्दावाप्तिवदिति चेत्, मैवम्; किमियमध्यासनिवृत्तिः शास्त्रस्य स्वातन्त्र्येण विषय उत ब्रह्मात्मैकत्वलक्षणे विषयेऽन्तर्भविष्यति? नाऽऽद्यः, ब्रह्मात्मैकत्वस्यैव शास्त्रप्रतिपाद्यत्वात्। 'भूयश्चाऽन्ते विश्वमायानिवृत्तिः' 'भिद्यते हृदयग्रन्थिः' इत्येवमादिफलवाक्यैः स्वब्रह्मात्मैकत्वावगतिसामर्थ्यलभ्यैवाऽध्यासनिवृत्तिरनूद्यते। न द्वितीयः; ब्रह्मात्मैक्यप्रतिपादकैस्तत्त्वमस्यादिवाक्यैरध्यासनिवृत्तिरनूद्यते। न द्वितीयः; ब्रह्मात्मैक्यप्रतिपादकैस्तत्त्वमस्यादिवाक्यैरध्यासनिवृत्तेरविषयीकृतत्वात्। ब्रह्मगतसप्रपञ्चत्वस्य जीवगताऽविद्यातत्कार्ययोश्च निवृत्तिमन्तरेण तत्त्वमस्यादिवाक्योक्तमप्यैक्यं नोपपद्यत इति चेत्, आयातं तर्ह्यस्मदुक्तं

---

आवश्यकता नहीं होती, इस आपके सिद्धान्त के अनुसार अनर्थनिवृत्ति शास्त्र के विषय से पृथक् है, यह कहना प्राप्त नहीं होता; इस आशय से शङ्का करते हैं] अध्यास की निवृत्ति को [प्रयोजनकोटि में] पृथक् नहीं कहना चाहिये, क्योंकि आनन्द की प्राप्ति के तुल्य यह दुःख की निवृत्ति भी शास्त्र का ही विषय है। [समाधान करते हैं] ऐसा नहीं। क्या अध्यासनिवृत्ति स्वतन्त्र रूप से शास्त्र का विषय होगी या ब्रह्मजीव के अभेदस्वरूप विषय में उसका भी अन्तर्भाव होगा? प्रथम पक्ष युक्त नहीं है, क्योंकि ब्रह्म और जीव का ऐक्य ही शास्त्र का प्रतिपादनीय विषय है। 'अन्त में विश्व माया की सर्वथा निवृत्ति होती है' तथा 'हृदय की गाँठ—चिदचिद् का अविवेकात्मक अहङ्कार—छिन्न-भिन्न हो जाती है' इत्यादि फल के सूचक वेदवाक्यों से अपने—जीव और ब्रह्म के—एकत्व का (अभेद का) बोध होने से प्रतीत होनेवाली अध्यास की निवृत्ति का अनुवाद किया जाता है। [उसका स्वातन्त्र्येण निर्देश नहीं है] दूसरा पक्ष भी युक्त नहीं है, क्योंकि ब्रह्म और आत्मा—जीव—के ऐक्य के बोधक 'तत्त्वमसि' इत्यादि श्रुतिवाक्य का अध्यास की निवृत्ति विषय नहीं है। ब्रह्म सप्रपञ्चत्व—ब्रह्म में प्रपञ्च प्रकाश होना—और जीव में विद्यमान अविद्या तथा उसका कार्य अध्यास, इन दोनों की निवत्ति हुए बिना 'तत्त्वज्ञान' इत्यादि वाक्यों से प्रतिपादित ऐक्य अभेद भी उपपन्न नहीं हो सकता है [इससे श्रुतिवाक्यों से निवृत्ति का भी प्रतिपादन हो ही गया], यदि ऐसा मानो, तो हमारा ही सिद्धान्त आ गया कि अविद्यादि की निवृत्ति सामर्थ्य से प्रतीत होती है। [साक्षात् स्वातन्त्र्य से नहीं]। 'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्यों में यद्यपि अध्यास की निवृत्ति अर्थात् प्रतीत होती है, तथापि 'अस्थूलमनणु' (स्थूल नहीं, अणु नहीं) इत्यादि श्रुतिवाक्यों में तो

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सामर्थ्यलभ्यत्वमविद्यानिवृत्तेः । तत्त्वमस्यादिमहावाक्येष्वध्यास-निवृत्तेरर्थलभ्यत्वेऽप्यस्थूलमनण्वित्यवान्तरवाक्येषु साक्षात् सा प्रतिपाद्यत इति चेत् ? मैवम्, नह्यत्र ब्रह्मात्मसाक्षात्कारेण मोक्षा-वस्थायां निष्पत्स्यमाना बन्धनिवृत्तिरस्थूलादिशब्दार्थः, किं तर्हि स्वतोऽसङ्गस्य ब्रह्मणः कालत्रयेऽपि स्वाभाविकं यन्निष्प्रपञ्च-स्वरूपं तदेवाऽस्थूलादिशब्दैः प्रतिपाद्यते । प्रतिपादिते हि तस्मिन् पश्चान्महावाक्येन ब्रह्मात्मत्वं साक्षात्कर्त्तुं जीवः शक्नुयान्न पुन-रन्यथा, ब्रह्मपदार्थस्यालौकिकत्वात् । न च ब्रह्मणो निष्प्रपञ्चत्व-प्रतिपादनेन सप्रपञ्चत्वग्राहकप्रमाणविरोधः, तादृशप्रमाणस्यै-वाऽभावात् । प्रत्यक्षादीनां प्रपञ्चगोचरत्वेऽपि ब्रह्माग्राहित्वेन तदुभयसम्बन्धाबोधकत्वात् । 'इदं सर्वं यदयमात्मा' इत्यादि-वाक्यानि च न ब्रह्मणः सर्वप्रपञ्चात्मत्वं प्रतिपादयन्ति, सर्वोपादान-तयैव तत्सिद्धेः; किं तर्ह्यन्यतः सिद्धमेव तदनूद्य निष्प्रपञ्चत्वप्रति-

---

वह साक्षात्—शब्दों द्वारा ही—कही गयी है, ऐसा भी नहीं हो सकता, क्योंकि उक्त श्रुतिवाक्यों में अस्थूलादि शब्दों से ब्रह्मसाक्षात्कार होने से मोक्षावस्था में उत्पन्न होनेवाली बन्धनिवृत्ति को नहीं समझना चाहिये; किन्तु स्वतः (उपाधि दोष के बिना) सङ्गवर्जित ब्रह्म का जो स्वभावसिद्ध (निरुपाधिक) प्रपञ्चशून्यत्वस्वरूप है, उसको ही समझना चाहिये । उस स्वाभाविक स्वरूप का प्रतिपादन करने के अनन्तर 'तत्त्वमसि' इत्यादि महावाक्यों से जीव अपने ब्रह्मस्वरूप का साक्षात्कार करने में समर्थ हो सकता है; इसके बिना नहीं, क्योंकि ब्रह्मपदार्थ लौकिक नहीं है । यदि ब्रह्म को प्रपञ्चशून्य मानो, तो उसमें सप्रपञ्चत्व के बोधक प्रमाणों से विरोध आ जायेगा, ऐसा भी नहीं मान सकते, क्योंकि इसमें प्रमाण का अभाव है । प्रत्यक्षादि प्रमाण प्रपञ्च को विषय करते हैं, वे ब्रह्म को विषय नहीं कर सकते, इसलिए उन प्रत्यक्षादि प्रमाणों से प्रपञ्च तथा ब्रह्म दोनों के सम्बन्ध का बोध नहीं हो सकता । 'इदं सर्वं यदयमात्मा' (जो यह सब कुछ प्रपञ्च है, वह आत्मा ही है) इत्यादि वाक्य भी ब्रह्म को सकल प्रपञ्च स्वरूप नहीं कहते; क्योंकि वह सर्वात्मकता तो सबका [विवर्तात्मक] उपादान होने से भी हो सकती है । किन्तु दूसरे शास्त्र से और प्रत्यक्षादि से सिद्ध प्रपञ्च का अनुवाद करके [उक्त वाक्य] ब्रह्म में प्रपञ्चराहित्य के प्रतिपादक वाक्यों से अपेक्षित निषेध्य के समर्पक होने के कारण वाक्यैकवाक्यता[१] को प्राप्त होते हैं,

---

१. 'नेह नानाऽस्ति किञ्चन' इत्यादि निषेधवाक्य का बोध 'नाना' पदार्थ के ज्ञान के अधीन है, इसलिए इन वाक्यों को 'नाना' पदार्थ के बोधक 'इदं सर्वम्' इत्यादि वाक्यों की अपेक्षा होने से दोनों का उपजीव्य और उपजीवकभाव होता है, इसी को वाक्यैकवाक्यता कहते हैं ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**पादकवाक्यापेक्षितनिषेध्यसमर्पकतया वाक्यैकवाक्यतां प्रतिपद्यन्ते । अन्यथा पुरुषार्थभूतनिष्प्रपञ्चत्वविरुद्धमपुरुषार्थभूतं सप्रपञ्चत्वं कथं प्रतिपादयेयुः । निष्प्रपञ्चसप्रपञ्चत्वयोः पुरुषार्थत्वापुरुषार्थत्वे सुषुप्तजागरयोर्दृष्टे श्रुतिसिद्धे च । न च सप्रपञ्चत्वानुवादेन निष्प्रपञ्चत्वप्रमितिर्बाध्यते, अनुवादस्याऽनुवादत्वेन निष्प्रपञ्चप्रमित्यर्थतया चाऽत्र दुर्बलत्वात् ।**

**नन्वप्राप्तं प्रपञ्चं ब्रह्मणि सप्रपञ्चवाक्यैः प्रापय्य पुनस्तन्निषेधोऽ-**

---

अन्यथा उक्त वाक्य पुरुषार्थभूत प्रपञ्चराहित्य के विरोधी सप्रपञ्चत्व का कैसे प्रतिपादन करते ? निष्प्रपञ्चत्व और सप्रपञ्चत्व का पुरुषार्थत्व और अपुरुषार्थत्व सुषुप्त और जागरण में देखा गया है और ये श्रुति से भी सिद्ध हैं । [जागरण में प्रपञ्च देखा गया है, उसको पुरुषार्थ नहीं मान सकते, क्योंकि वह दुःखमिश्रित है । स्वर्गादि प्रपञ्च भी विनाशी होने से पुरुषार्थ नहीं है और सुषुप्त में प्रपञ्च नहीं है और निरतिशय सुख रहता है, अतएव प्रपञ्चराहित्यरूप पुरुषार्थ उस काल में है । एवम् 'अशब्दमस्पर्शमरूपमव्ययम् ..... निचाय्य तं मृत्युमुखात् प्रमुच्यते' इत्यादि श्रुतियाँ निष्प्रपञ्चता को पुरुषार्थ बतलाती है ।]

सप्रपञ्चत्व के अनुवाद से निष्प्रपञ्चत्व की प्रमा बाधित हो जायेगी, यह नहीं कह सकते, क्योंकि [अबाधित ज्ञान को ही प्रमा कहते हैं और जहाँ पर तद्वत्ता का निश्चय है, वहाँ पर तदभाववत्ता बुद्धि बाधित होती है, इसलिए तद्वत्ता के निश्चय के अनन्तर तदभाववत्ता की प्रमा नहीं हो सकती, किन्तु आहार्य ज्ञान ही होगा] अनुवाद होने से तथा निष्प्रपञ्च की प्रमा का अङ्ग-उपकारक-होने से अनुवाद दुर्बल है । [अनुवाद विधेय का बाध नहीं कर सकता, अन्यथा उसका अनुवादत्व ही नहीं बनेगा, प्रत्युत विधेय तो अनुवाद का बाध कर सकता है, जैसे इक् के अनुवाद से विधीयमान यण् । यह पहले ही सिद्ध किया गया है कि निषेधप्रमा के लिए निषेध्य का अनुवाद करना आवश्यक होता है और प्रमाणान्तराभासों से सिद्ध का भी अनुवाद हो सकता है । प्रमाणसिद्ध की ही प्रमिति होगी, इससे भी अनुवाद दुर्बल है ।]

शङ्का—ब्रह्म में प्रपञ्च तो प्राप्त ही नहीं है, अतः प्रपञ्च दिखानेवाले वाक्यों से

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नर्थक एव, प्रक्षालनाद्धि पङ्कस्य दूरादस्पर्शनं वरमिति न्यायात् ।

नैष दोषः, अद्वितीयत्वप्रतिपादनपरश्रुत्युक्तसर्वोपादानत्व-सामर्थ्यादेव प्राप्तः प्रपञ्चो यद्यनूद्य न निषिध्यते तदा नाऽद्वितीयत्वं ब्रह्मणः सिध्येत् । तच्च श्रुतसामर्थ्यं सप्रपञ्चत्वस्य प्रापकमेव न प्रमापकम्, साक्षान्निषेधश्रुत्या विरोधे श्रुत-सामर्थ्यस्य दौर्बल्यात् । दुर्बलस्याऽपि यावद्बाधं शुक्तिरजतादि-ज्ञानवत् प्रापकत्वमविरुद्धम् । अन्यथा बाधानुपपत्तेः । प्राप्तमेव हि सर्वत्र बलवत्प्रमाणेन बाध्यते नाऽप्राप्तं नाऽपि

---

ब्रह्म में प्रपञ्च की प्राप्ति कराकर फिर उसका निषेध करना व्यर्थ है, क्योंकि न्याय है—'कीचड़ में हाथ सानकर उसके धोने की अपेक्षा कीचड़ का स्पर्श न करना ही अच्छा है' ।

समाधान—यह दोष नहीं आता. क्योंकि अद्वितीयत्व के प्रतिपादन में तात्पर्य वाली श्रुति से कहा गया है कि ब्रह्म सकल प्रपञ्च का उपादान है, इससे ही ब्रह्म में प्रपञ्च प्राप्त है । [जैसे घट के उपादान मिट्टी में घट प्राप्त है, वैसे ही सर्व-प्रपञ्चोपादान ब्रह्म में भी सब प्रपञ्च प्राप्त ही है ।] यदि इस प्रकार प्राप्त हुए प्रपञ्च का अनुवाद करके निषेध न किया जाय, तो ब्रह्म की अद्वितीयता सिद्ध न हो सकेगी । [यदि श्रुति से सप्रपञ्चत्वरूप अर्थ के बल से ब्रह्म में प्रपञ्च का सम्बन्ध आता है, तो वह प्रमाणसिद्ध हो गया । प्रमाणसिद्ध का बाध नहीं होता, इस आशङ्का का समाधान करते है—] वह श्रुतिप्रतिपादित (सप्रपञ्चत्वरूप) अर्थ क सामर्थ्य (ब्रह्म में प्रपञ्च का) प्रापकमात्र है, प्रमाजनक प्रमाण नहीं है, क्योंकि 'नेह नानाऽस्ति' इत्यादि साक्षात् निषेधश्रुति से विरोध होने पर श्रुत अर्थ का सामर्थ्य दुर्बल है । [अतएव बाधित होने से प्रमा का जनक नहीं हो सकता, बाध्यमान भी प्रापक होता है, इसमें दृष्टान्त देते हैं—] जब तक बाध न हो, तब तक दुर्बल को भी शुक्तिरजतादि ज्ञान के तुल्य प्रापक होने में कोई विरोध नहीं है, अन्यथा बाध की ही उपपत्ति न होगी, क्योंकि जो प्राप्त है, उसका ही सर्वत्र बाध होता है । जो प्राप्त नहीं है, या जो प्रमाण सिद्ध है, उन दोनों का बाध नहीं होता । [इसलिए बाध की उपपत्ति के लिए दुर्बल को भी प्रापक मानना ही पड़ता है । प्रपञ्चप्रापक वाक्यों के निषेध वाक्य के अर्थों का उपयोगी होने से

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्रमितम् । न च 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' इत्याद्युपासनाप्रकरण-पठितवाक्यानि सप्रपञ्चं ब्रह्म प्रमापयन्ति, अन्यपराणां तेषां तात्पर्योपेतनिष्प्रपञ्चवाक्यबाधितत्वात् । आरोपितरूपेणाऽप्युपासनोपपत्तेः । आरोपोऽपि नाऽत्यन्तमप्राप्तस्य सम्भवतीति चेत्, न; सृष्टिवाक्यैरद्वितीयत्वप्रतिपत्तये निषेध्यसमर्पकैः प्रापितत्वात् । तस्मात् निष्प्रपञ्चब्रह्मप्रमितौ न कश्चिद्विरोधः ।

तथापि तादृशं ब्रह्म कर्तृत्वादिप्रपञ्चोपेतस्य जीवस्य कथमात्मा स्यात् ?

उच्यते—न तावज्जीवे कर्तृत्वादिप्रपञ्चोऽनुमानादिगम्यः; अपरोक्षत्वात् । नाऽपि चक्षुरादिगम्यः; जीवस्य बाह्येन्द्रियाविषयत्वेन तन्निष्ठ-

---

स्वार्थबोधकत्व नहीं हो सकता, यह मान लिया, परन्तु उपासनावाक्य तो प्रपञ्च में प्रमाण होंगे, इस आशय से शङ्का करते हैं—] 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' (यह सब कुछ प्रपञ्च ब्रह्म ही है) इत्यादि उपासना के प्रकरण में पढ़े गये वाक्य ब्रह्म में प्रपञ्च के सम्बन्ध में प्रमाण होंगे, ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि अन्य—स्वार्थ से भिन्न—अर्थ (उपासनादिरूप) में तात्पर्य रखने वाले 'सर्वं खल्विदम्' इत्यादि वाक्यों का अपने ही स्वार्थ में तात्पर्य रखने वाले (प्रपञ्च का निषेध करने वाले) वाक्यों से बाध हो जाता है । आरोपित रूप से भी उपासना की उपपत्ति हो सकती है । अत्यन्त अप्राप्त रूप का आरोप भी तो नहीं हो सकता, ऐसी भी शङ्का नहीं कर सकते, क्योंकि ब्रह्म में अद्वितीयत्व का बोधन करने के लिए निषेध के प्रतियोगी के बोधक सृष्टिवाक्यों से वह प्राप्त है । इससे प्रपञ्च शून्य ब्रह्म की प्रमा में कोई भी विरोध नहीं है ।

शङ्का—तथापि अर्थात् ब्रह्म को प्रपञ्चरहित मान भी लिया, तो भी ऐसा—प्रपञ्च- शून्य—ब्रह्म कर्तृत्व आदि प्रपञ्च से विशिष्ट जीव का स्वरूपभूत कैसे हो सकता है ?

समाधान—जीव में कर्तृत्व आदि प्रपञ्च अनुमान से नहीं जाना जा सकता, क्योंकि वह प्रत्यक्ष है । चक्षु आदि इन्द्रियों से भी नहीं जाना जा सकता, क्योंकि जीव के बाहिरी चक्षु आदि इन्द्रियों का विषय न होने से उसमें विद्यमान कर्तृत्व आदि प्रपञ्च भी बाह्य इन्द्रियों का विषय नहीं हो सकता । अन्तःकरण से भी नहीं

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

कर्तृत्वादेरपि तथात्वात् । नाऽपि मनोगम्यः, प्रमाणाभावात् । अन्वयव्यतिरेकौ तु मनसः कर्तृत्वाद्युपादानतयाऽप्युपपन्नौ, आत्मन एव कर्तृत्वाद्युपादानत्वकल्पनेऽपि मनसः कर्तृत्वादिप्रत्यायकत्वं नाऽन्वयव्यतिरेकसिद्धम्, व्यतिरेकस्य सन्दिग्धत्वात् । यत्र मनो नाऽस्ति न तत्र कर्तृत्वादिप्रतिभासो यथा सुषुप्ताविति हि व्यतिरेको वाच्यः, स च सन्दिग्धः, सुषुप्तौ कर्तृत्वादेरनवभासः किं मनसोऽसत्त्वात्, किं वा स्वयमसत्त्वादित्यनिर्णयात् । न चैवं कर्तृत्वादेः प्रत्यायकाभावः शङ्कनीयः, साक्षिणः प्रत्यायकत्वात् । यत्तु 'कर्तृत्वभोक्तृत्वरागद्वेषसुखदुःखादयोऽपि आत्मनि स्वयंप्रकाशा

---

जाना जा सकता, क्योंकि इसमें कोई प्रमाण नहीं है । मन के कर्तृत्वादि के अन्वय और व्यतिरेक मन के ही कर्तृत्वादि का उपादान होने से सङ्गत हो सकते हैं, [अर्थात् अन्तःकरण के रहते ही कर्तृत्व आदि प्रपञ्च जीव में भासित होता है, उसके बिना नहीं, इस प्रकार अन्वय और व्यतिरेक से जीव में प्रपञ्च का ज्ञान मानसिक होगा, यह वादी का तात्पर्य है । सिद्धान्ती उक्त अन्वय और व्यतिरेक से कर्तृत्व आदि प्रपञ्च का मन ही उपादान है, ऐसा सिद्ध करता है—] इससे विपरीत आत्मा—जीव—को ही कर्तृत्व आदि प्रपञ्च का उपादान मानने की कल्पना करने पर मन कर्तृत्व आदि प्रपञ्च का बोध कराता है, यह अन्वय और व्यतिरेक से सिद्ध भी नहीं होता, क्योंकि यहाँ व्यतिरेक में सन्देह है । [सन्देह का उपपादन करते हैं—] 'जिस दशा में मन नहीं है, उस दशा में कर्तृत्व आदि प्रपञ्च का बोध भी नहीं होता, जैसे सुषुप्ति अवस्था में' इस प्रकार आप व्यतिरेक व्याप्ति दिखलायेंगे, वह व्यतिरेक संदेहयुक्त है, क्योंकि सुषुप्ति में कर्तृत्व आदि की प्रतीति न होना क्या मन के अभाव से है ? या स्वयं कर्तृत्व आदि के ही अभाव से है ? इसका निर्णय नहीं हो सकता । ऐसा भी नहीं कहा जा सकता कि कर्तृत्व आदि का बोध कराने वाला कोई है ही नहीं, क्योंकि साक्षी उसका बोध कराने वाला विद्यमान है ।

अन्य वादियों के मत को दिखलाकर उनका खण्डन करते हैं—बौद्धों का कहना है—कर्तृत्व, भोक्तृत्व, राग, द्वेष, सुख और दुःख आदि प्रपञ्च आत्मा—जीव—में स्वयं प्रकाशित होता है । ऐसी ही कल्पना जरन्मीमांसक (प्रभाकरानुयायी) भी

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

इति बौद्धा जरत्प्राभाकराश्च कल्पयन्ति, न तद्युक्तम्; यदि कर्तृत्वादीनां द्रव्यत्वं तदा प्रत्येकं प्रकाशगुणकल्पनादात्मप्रकाशस्यैव तत्प्रत्यायकत्वकल्पनं लघीयः । यदि च तेषां गुणत्वं तदा तेषु प्रकाशगुण एव न सम्भवति, गुणस्य गुणान्ताराभावात् । कर्तृत्वादय एव प्रकाशरूपगुणा इति चेत्, तर्हि तेषामादित्यादिप्रकाशवत्स्वाश्रयोपाधावुत्पत्तिर्न स्यात् । न च कर्तृत्वादेः स्वसत्तायां प्रकाशव्यतिरेकाभावेन स्वप्रकाशत्वं कल्पयितुं शक्यम्, नित्यात्मप्रकाशसंसर्गादपि तदुपपत्तेः । सन्तु तर्हि साक्षिवेद्या एव कर्तृत्वादयस्तथापि ते सत्या इति चेत्, न; प्रमाणाप्रमाणसाधारणस्य साक्षिणो विषयसत्यत्वमिथ्यात्वयोस्ताटस्थ्यात् । तत्सत्यत्वकल्पने चाऽसङ्गत्वश्रुतिव्याकोपात् । इन्द्रो मायाभि-

---

करते हैं । इनकी यह कल्पना उचित नहीं है, क्योंकि कर्तृत्व आदि प्रपञ्च यदि द्रव्य माना जाय, तो सबमें ही प्रकाशात्मक गुण मानना होगा [इससे प्रकाश गुण वाले अनेक द्रव्य होंगे] इसकी अपेक्षा एक आत्मा को ही प्रकाश गुणवाला मानकर उसके ही प्रकाश से कर्तृत्व आदि सब प्रपञ्च का प्रकाश मानने में लाघव है । यदि वे कर्तृत्व आदि गुण माने जाँय, तो उनमें प्रकाशात्मक गुण का सम्भव नहीं हैं, क्योंकि गुण में गुण नहीं माना गया है । यदि कर्तृत्व आदि सभी गुण प्रकाशात्मक हैं, ऐसा मानो, तो उनकी सूर्य आदि के प्रकाश के तुल्य अपने आश्रय रूप उपाधि में उत्पत्ति नहीं होगी । [क्योंकि कर्तृत्वादि तथा सुखादि अपने आश्रय में उत्पन्न होते हैं और सूर्यादि प्रकाश अपने आश्रय में उत्पन्न नहीं होते, इससे यही सिद्ध होता है कि कर्तृत्वादि प्रकाशात्मक गुण नहीं हैं ] । कर्तृत्व आदि प्रपञ्च अपनी सत्ता में प्रकाश से रहित नहीं है, इससे उनको स्वप्रकाश मानने की कल्पना हो सकती है, यह भी नहीं हो सकता, क्योंकि आत्मा के नित्य प्रकाश के साथ सम्बन्ध होने से भी उनके प्रकाश की उपपत्ति हो सकती है । अच्छा यदि कर्तृत्व आदि प्रपञ्च को साक्षिवेद्य—साक्षी के द्वारा प्रकाशित होने वाला—मान भी लिया जाय, तो भी उनको सत्य मानना चाहिये (मिथ्या नहीं), ऐसा नहीं माना जा सकता, क्योंकि प्रमाणाप्रमाणसाधारण साक्षी विषय के सत्यत्व तथा मिथ्यात्व में उदासीन रहता है । [प्रमाणसिद्ध तथा भ्रमात्मक—प्रतिभासमात्रसिद्ध—वस्तु मात्र को साक्षी सर्वथा प्रकाश कर ही देता है, अतः वह विषय में सत्यत्व तथा

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

रिति सर्वसंसारधर्माणां मिथ्यात्वश्रवणात् ।

तदेवम् 'अस्थूलमनणु' 'न जायते म्रियते' इत्याद्यवान्तरवाक्यानि महावाक्यापेक्षितौ वस्तुतो निष्प्रपञ्चौ चिन्मात्ररूपौ तत्त्वंपदार्थौ समर्पयन्ति, न त्वध्यासनिवृत्तिं प्रतिपादयन्ति ।

ननु तर्ह्यवान्तरवाक्यसमर्पितौ स्वाभाविकप्रपञ्चरहितौ तत्त्वं-पदार्थावेवोपजीव्य महावाक्येनैकत्वं प्रतिपाद्यत इत्यध्यासनिवृत्ति-मन्तरेणाऽनुपपत्त्यभावादार्थिकत्वमपि तस्या अविद्यानिवृत्ते-स्तत्प्रतिभासस्य च कथमिति चेत् ?

---

मिथ्यात्व का कल्पक नहीं हो सकता] । यदि आग्रह से कर्तृत्व आदि प्रपञ्च सत्य मान लिया जाय, तो ब्रह्म के असङ्गत्व का बोधन करनेवाली श्रुतियों से विरोध होगा । कारण कि 'इन्द्रो मायाभिः'[१] इत्यादि श्रुति से सब संसार के धर्मों का मिथ्या होना दिखलाया गया है ।

इसी तरह 'स्थूल नहीं अणु नहीं, न उत्पन्न होता है और न मरता ही है' इत्याद्यर्थक अवान्तर वाक्य महावाक्यों से अपेक्षित वस्तुतः प्रपञ्चशून्य केवल चिद्रूप तत् और त्वं पदार्थ का ही बोधन करते हैं, अध्यास की निवृत्ति का प्रतिपादन नहीं करते ।

शङ्का—पूर्वोक्त रीति से 'अस्थूलमनणु' इत्यादि अवान्तर वाक्यों से उपस्थित कराये गये प्रपञ्चशून्य केवल चिन्मात्र तत् और त्वं पदार्थ का आश्रयण करके ही 'तत्त्वमसि' इत्यादि महावाक्यों से एकत्व का प्रतिपादन होता है, ऐसा सिद्धान्त हुआ, इस सिद्धान्त की अनुपपत्ति अध्यास की निवृत्ति के बिना भी नहीं है, अर्थात् अध्यास के निवृत्त न होने पर भी उक्त सिद्धान्त की उपपत्ति हो सकती है, तब ऐक्य की अन्यथानुपपत्ति से अध्यास की निवृत्ति तथा अध्यासनिवृत्ति का प्रतिभास ये दोनों अर्थात् सिद्ध कैसे हो सकते हैं ?

---

१. 'इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते' (इन्द्र माया के कारण अनेक रूप होता है) अर्थात् ईश्वर-ब्रह्म आत्मा ही मायाशबलित होकर, शुक्ति को न जानने से रजताकार प्रतिभास की तरह, कर्तृत्व भोक्तृत्व आदि अथ च घट-पटादि प्रपञ्चाकार से परिणत हुआ प्रतिभासित होता है, इससे सकल प्रपञ्च मिथ्या बतलाया गया है ।

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

उच्यते—एकत्वगोचरस्तत्त्वबोधो विरोधिनमविद्यातत्कार्याध्यासं निवर्त्तयन्नेवोदेति, शुक्तितत्त्वावबोधे तथादर्शनात् । नेदं रजतमिति निषेधकज्ञानं तत्राऽध्यासनिवर्त्तकमिति चेत्, मैवम्; निषेधः परमार्थरजतगोचर इत्यख्यातिवादे प्रतिपादितत्वात् । स च रजतनिषेधः परमार्थरजतार्थिनः प्रवृत्त्याकाङ्क्षामुच्छिन्दन्नध्यासबाधकत्वेनोपचर्यते । साक्षादध्यासबाधस्तु शुक्तिज्ञानेनैवेत्यनिर्वचनीययातौ बाधविचारेऽभिहितम् । न च वाच्यं शुक्तिज्ञानं शुक्तितत्त्वप्रत्यायन एव व्याप्रियते नाऽध्यासनिवृत्ताविति, आर्थिकार्थस्य तत्र निरपेक्षत्वात् । तथाहि—लोके तुलया सुवर्णं सम्मिमानस्य सुवर्णकारस्य हस्तस्तुलाया उन्नमन एव प्रयतते । तत्रैक-

---

समाधान—जैसे शुक्तितत्त्व का साक्षात्कार रजताध्यास का निवर्तक ही होता है, ऐसा देखा गया है, वैसे ही ऐक्य को (अभेद को) विषय करनेवाला ब्रह्मतत्त्वसाक्षात्कार भी विरोधी अविद्या तथा उसके कार्य अध्यास को निवृत्त करता हुआ ही उदित होता है । ऐसा नहीं कह सकते कि शुक्तिसाक्षात्कारस्थल में 'नेदं रजतम्' (यह रजत नहीं है) इस प्रकार निषेध करने वाला ज्ञान अध्यास की निवृत्ति करता है; क्योंकि उक्त निषेध परमार्थरजत का निषेध करता है । इसका अख्यातिवाद के अवसर पर प्रतिपादन कर आये हैं । वह रजत का निषेध परमार्थ रजत को चाहनेवाले पुरुष की प्रवृत्ति कराने वाली उत्कृष्ट इच्छा को नष्ट करता है, इतने से ही उस निषेध को उपचारतः अध्यास का बाधक माना गया है, साक्षात् नहीं । अध्यास का साक्षात् बाध तो शुक्तितत्त्व के साक्षात्कार से ही होता है । इसका निरूपण अनिर्वचनीयख्याति का प्रतिपादन करते हुए बाध के विचार के अवसर पर कह आये हैं । यह नहीं कहा जा सकता कि शुक्ति का ज्ञान शुक्तितत्त्व के प्रकाश में ही उपयुक्त हो जाता है, अध्यास की निवृत्ति कराने में उसका व्यापार नहीं रहता, क्योंकि अर्थात् सिद्ध हुए विषय को [अपनी सिद्धि में] अन्य यत्न की आवश्यकता नहीं होती । इसमें लोकसिद्ध दृष्टान्त देते हैं, क्योंकि तराजू से सोने को तौलने में प्रवृत्त हुए सुनार का हाथ केवल तुला के उठाने में ही अपना व्यापार करता है । उस तुला में एक भाग का नीचे जाना नान्तरीयक (अपने आप ही होनेवाला) है, उसमें

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

भागस्याऽवनमनं नाऽन्तरीयकं न तु तत्र हस्तः प्रयतते । शास्त्रेषु च नाऽन्तरीयकसिद्धा अर्थाः प्रयत्ननिरपेक्षाः सर्वत्र प्रसिद्धाः ।

ननु यत्र वाक्याद्बाधस्तत्र नेदं रजतमिति वाक्यस्य परमार्थ-रजतविषयत्वाच्छुक्तिकेयमिति वाक्यस्य चाऽध्यासनिरास-प्रतिपादने सामर्थ्याभावात् तन्निवृत्तिप्रतिभासो नान्तरीय-कोऽस्तु, यत्र पुनः प्रत्यक्षं बाधकं तत्र कथं नाऽन्तरीयक-तयाऽध्यासनिवृत्तिप्रतिभास इति चेत्, उच्यते—न तावत्तत्रा-

---

हाथ कोई व्यापार नहीं करता । और शास्त्रों में भी—अपने आप ही सिद्ध हो जाने वाले पदार्थ प्रयत्न की—व्यापारविशेष की—अपेक्षा नहीं रखते हैं, यह सर्वत्र प्रसिद्ध है ।

जहाँ पर वाक्य द्वारा बाध होता है, वहाँ पर 'यह रजत नहीं है' इस वाक्य का सत्य रजत विषय है और "यह शुक्ति है' इस वाक्य की अध्यास की निवृत्ति में सामर्थ्य नहीं है, इसलिए अध्यास की निवृत्ति की प्रतीति नान्तरीयक—अपने आप सिद्ध—हो सकती है, क्योंकि 'नेदं रजतम्' अथवा 'शुक्तिकेयम्'—ये दोनों वाक्य साक्षात् अध्यास की निवृत्ति का बोधन नहीं करते, अर्थात् पूर्व वाक्य सत्य रजत का निषेध करता है और उत्तर वाक्य शुक्तितत्त्व की प्रतीति कराता है । परन्तु जहाँ पर प्रत्यक्ष ही बाध करता है, [वाक्य नहीं] उस स्थल में अध्यास की निवृत्ति की प्रतीति नान्तरीयक कैसे हो सकती है ? [तात्पर्य यह है कि जहाँ पर इन्द्रियादि गत दोष के कारण भ्रमात्मक रजत का ज्ञान हुआ, अनन्तर आप्त पुरुष से 'नेदं रजतम्' इत्यादि वाक्य सुना, उस वाक्य का साक्षात् अध्यासनिवृत्ति के बोधन में तो तात्पर्य है ही नहीं, वह तो 'यह पुरोवर्ती परमार्थ रजत नहीं है' इस प्रकार परमार्थ रजत का निषेध करता है । वहाँ पर अध्यास की निवृत्ति का प्रतिभास नान्तरीयक होने से अर्थतः सिद्ध हो सकता है । परन्तु जहाँ पर भ्रमात्मक रजत के प्रत्यक्ष के अनन्तर प्रत्यक्ष सामग्री के बल से ही रजत के अभाव तथा शुक्तितत्त्व का प्रत्यक्ष हुआ, वहाँ पर तो शुक्ति तथा रजतात्मक अध्यास की निवृत्ति दोनों प्रत्यक्षगम्य ही हैं, इससे निवृत्ति भी प्रत्यक्ष ज्ञान की साक्षात् ही विषय हो जाती है । उसका प्रतिभास नान्तरीयक नहीं माना जा सकता, क्योंकि योग्य प्रतियोगी के ही अभाव का प्रत्यक्ष होता है । प्रातिभासिक रजत इन्द्रियसंप्रयोग के योग्य न होने से

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

रोपितरजताभावोऽनुपलब्धिगम्यः, अपरोक्षत्वात् । आरोपितरजत-तदभावौ हि न सम्प्रयोगयोग्यौ । नहि प्रतीतिमात्रशरीरमारोपितं रजतं प्रतीतेः पूर्वमस्ति, येनेन्द्रियं संयुज्येत । प्रतियोगिनो रजत-स्येन्द्रियसम्प्रयोगाभावादेव तदभावोऽपि नेन्द्रियेण सम्बध्यते । ततो वाक्यबाधवत्प्रत्यक्षबाधेऽपीन्द्रियेण शुक्तितत्त्वे ज्ञायमाने नाऽन्त-रीयकत्वयैवाऽध्यासनिवृत्तिः प्रतीयते । एवञ्च जीवब्रह्मणोरेकत्वे वाक्यादनुभवाद्वाजायमाने सत्यविद्यातत्कार्यनिवृत्तेरार्थिक्याःसाक्षा-च्छास्त्रप्रतिपाद्येऽनन्तर्भावात् प्रयोजनत्वेन विषयात्पृथग् निर्देशो युक्ततरः । यद्यपि विचारशास्त्रस्य वेदान्तगसन्देहापगम एव साक्षात्प्रयोजनं वेदान्तारम्भस्य च ब्रह्मविद्याप्राप्तिः फलम्, तथाऽ-

---

प्रत्यक्ष के योग्य ही नहीं है, अतः अध्यासनिवृत्ति प्रत्यक्षविषय हो नहीं सकती, इस आशय से समाधान देते हैं—] उस प्रत्यक्ष स्थल में (जहाँ पर भ्रम के अनन्तर शुक्तितत्त्व का प्रत्यक्ष हुआ) आरोपित रजत का अभाव अनुपलब्धि से नहीं जाना जाता, कारण कि उसका प्रत्यक्ष होता है । प्रातिभासिक रजत तथा उसका अभाव इन्द्रियसन्निकर्ष से जानने योग्य भी नहीं है, क्योंकि केवल प्रतिभासस्वरूप आरोपित रजत ज्ञान से पहले रहता ही नहीं, अतः उसका इन्द्रिय से सन्निकर्ष नहीं होता । प्रतियोगी रजत का इन्द्रिय से संप्रयोग नहीं हो सकने के कारण ही उस (रजत) का अभाव भी इन्द्रिय से सम्प्रयुक्त नहीं हो सकता । इससे वाक्य द्वारा प्राप्त हुए बाधस्थल के तुल्य प्रत्यक्ष से प्राप्त बाधस्थल में भी नेत्र आदि इन्द्रिय द्वारा शुक्तितत्त्व के ज्ञात होने पर अध्यास की निवृत्ति नान्तरीयक होने से ही प्रतीत होती है, साक्षात् नहीं । इस प्रकार जीव और ब्रह्म के अभेद का वाक्य तथा अनुभव द्वारा, ज्ञान होने पर अविद्या तथा उसके कार्य की अर्थतः सिद्ध होने वाली निवृत्ति को शास्त्र के साक्षात् प्रतिपादनीय विषयकोटि में न आने से प्रयोजनरूप से पृथक् कहना अत्यन्त युक्तिसंगत है । यद्यपि विचारशास्त्र का वेदान्त शास्त्रों में प्राप्त हुए सन्देहों का दूर करना ही मुख्य प्रयोजन है और वेदान्तशास्त्र के आरम्भ का ब्रह्मविद्या की-ब्रह्मज्ञान-की प्राप्ति ही फल है । तथापि अध्यास की निवृत्ति विद्या का-ब्रह्मज्ञान-का फल और वह पुरुष की आकाङ्क्षा का

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्यध्यासनिवृत्तेर्विद्याफलत्वेन पुरुषाकाङ्क्षाविषयत्वेन च परम्परया शास्त्रप्रयोजनत्वमप्युपपन्नम् ।

ननु केयं ब्रह्मविद्यायाः प्राप्तिर्नाम या वेदान्तारम्भफलत्वेनोपवर्ण्यते । सर्वत्र ह्यप्राप्तस्य स्वरूपेण निष्पन्नस्य गवादेः प्राप्तिर्भवति । न तु नित्यप्राप्तस्य स्वरूपस्य, नाऽप्यनिष्पन्नस्य नरविषाणादेः । विद्या तु ज्ञातारमाश्रित्य ज्ञेयं प्रकाशयन्त्येव निष्पद्यते तथैव प्रतीयते चेति स्वरूपतः प्रतीतितश्च नित्यप्राप्ता तत्कथं तस्याः प्राप्तिः ?

---

विषय है, इसलिए भी परम्परासम्बन्ध से [अध्यासनिवृत्ति को] शास्त्र का प्रयोजन होना अधिक उचित है ।

अब प्रश्न उठता है कि जिसको वेदान्तशास्त्र के आरम्भ का प्रयोजन कहा जा रहा है, वह ब्रह्मविद्या की प्राप्ति क्या वस्तु है ? लोक में सर्वत्र ऐसा ही देखने में आता है कि स्वरूपतः सिद्ध गो आदि वस्तु जो प्राप्त नहीं है, उसका ही प्राप्त करना सम्भव है । जो वस्तु नित्य प्राप्त—सदैव ही अपने को मिली हुई—है तथा जो मनुष्य का सींग स्वरूप से भी सिद्ध नहीं है (अर्थात् जिसका होना भी सर्वथा सम्भव नहीं है) उसकी प्राप्ति संगत नहीं है । प्रकृत में विद्या तो ज्ञाता को आश्रय करके ज्ञेय पदार्थ का प्रकाश करती हुई ही उत्पन्न होती है तथा उसी तरह प्रतीत भी होती है, इसलिए स्वरूप से तथा प्रतीति से नित्य प्राप्त ही है, अतः उस नित्यप्राप्त विद्या की प्राप्ति कैसे हो सकती है ?

[तात्पर्य यह है कि जैसे गो आदि विषय और प्राप्ति ये दोनों परस्पर भिन्न-भिन्न पदार्थ हैं और एक के बिना भी दूसरे के स्वरूप तथा प्रतीति की सिद्धि होती है, इससे स्वरूपतः सिद्ध भी गो आदि पदार्थ प्राप्ति के बिना सम्भव है, अतः ऐसे पदार्थ की प्राप्ति किसी प्रयत्न का फल हो सकती है, परन्तु विद्या की प्रतीति तथा स्वरूप की प्राप्ति तो साथ ही होती है, विद्या का स्वभाव या स्वरूप ही है कि अपने आश्रय—माता—को विषय का साक्षात्कार कराती ही है और विषय के साक्षात्कार को निश्चित करती ही हुई प्रतीत भी होती है, अतः प्रतीति तथा स्वरूप दोनों तरह से विद्या नित्य प्राप्त ही है, अन्यथा वह विद्या ही नही कही जा सकती, इस विद्या की प्राप्ति किसी भी प्रयत्न का अर्थात् वेदान्तारम्भादि का फल नहीं कहा जा सकता ।]

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

उच्यते—प्रमाणजनितान्तःकरणवृत्तिर्विद्या तया विषय-निश्चयः प्राप्तिशब्देन विवक्षितः । तत्र घटादि-विद्यायाः स्वोत्पत्तिमात्रेण विषयनिश्चायकत्वेऽपि न ब्रह्म-विद्यायास्तथा सहसा निश्चायकत्वम्, असम्भावनाविपरीत-भावनाभ्यामभिभूतविषयत्वात् । तत्राऽसम्भावना नाम चित्तस्य प्रत्यग्ब्रह्मात्मैक्यपरिभावनाप्रचयनिमित्तैकाग्र्यवृत्त्ययोग्य-तोच्यते विपरीतभावनेति च शरीराद्यध्याससंस्कारप्रचयः । न चाऽपरोक्षावभासनिमित्तप्रमाणगृहीते वस्तुन्युभयविधचित्तदोषाद-परोक्षावभासनिश्चयाभावो न दृष्टचर इति वाच्यम्, वाराणसी-प्रदेशादावार्द्रमरिचमञ्जर्यादिष्वत्यन्तादृष्टपूर्वेषु दूरदेशात् समानीतेषु

---

समाधान किया जाता है—प्रकृत में विद्याशब्द से प्रमाण—इन्द्रियादि—द्वारा उत्पन्न हुई अन्तःकरण की वृत्ति ली जाती है । उस अन्तःकरण की वृत्ति से विषय का निश्चय करना प्राप्तिशब्द का तात्पर्य समझना चाहिये । यद्यपि घटादिविषयक विद्या केवल अपनी उत्पत्ति से ही घटादि विषय का निश्चय कर देती है, तथापि ब्रह्मविद्या—विचार के पूर्व ब्रह्म का परोक्ष ज्ञान—अपने विषय ब्रह्म का सहसा (विचार के बिना) निश्चय नहीं करा सकती, कारण कि उसका विषय असम्भावना और विपरीतभावना से घिरा हुआ है । उनमें असम्भावना है—ब्रह्म तथा आत्मा की—जीव की—एकता का बार-बार चिन्तन करने से उत्पन्न होने वाली चित्त की एकाग्रवृत्ति की योग्यता का अभाव और शरीरादि में आत्म-तादात्म्याध्यास के संस्कारों का दार्ढ्य विपरीतभावना है । प्रत्यक्ष ज्ञान को उत्पन्न करने वाले प्रमाणों से ज्ञात हुई वस्तु में चित्त के पूर्वोक्त असंभावना और विपरीतभावना—इन दो दोषों के कारण प्रत्यक्ष ज्ञान के अभाव का निश्चय नहीं देखा गया है । [एवम् प्रत्यक्ष ज्ञान से—गृहीत घटादि के तुल्य ब्रह्मविषयक प्रत्यक्ष ज्ञानरूप विद्या से—ज्ञात हुए ब्रह्म में चित्त के उक्त दोषों से ब्रह्मप्रत्यक्ष के अभाव का निश्चय होना संगत नहीं है] ऐसा भी नहीं कहा जा सकता, कारण कि [काली या सफ़ेद] गोल मिर्च की ताज़ी हरी मञ्जरी काशी आदि [पूर्वोत्तर] प्रदेशों में कभी भी नहीं देखी जाती है । दूर देश से (दक्षिण भारत से) लाई गई उन मञ्जरियों को प्रत्यक्ष देख लेने पर भी चित्त के उक्त दोषों के कारण 'यह हमारे सामने मिर्च की कोंपल है' ऐसा विश्वास उत्पन्न न होने से तुरन्त देखते ही 'यह मिरिचमञ्जरी ही है' इस निश्चय की उत्पत्ति नहीं देखी जाती है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**प्रत्यक्षेण दृश्यमानेष्वप्यविश्वासेन झटिति निश्चयोत्पादादर्शनात् । अतः शास्त्रप्रमाणादुत्पन्नाऽपि ब्रह्मविद्या चित्तदोषप्रतिबद्धा तर्कं सहायमपेक्ष्य पश्चाद्विषयं निश्चिनोति ।**

**तर्कस्य प्रमाणत्वे स्वतन्त्रत्वादप्रमाणत्वे चाऽनुपकारित्वान्न प्रमाणं प्रति सहकारित्वं सम्भवतीति चेत्, मैवम्; तर्कस्याऽप्रमाणभूतस्य स्वातन्त्र्येण वस्त्वनिश्चायकत्वेऽपि नाऽत्यन्तमनुपकारित्वम्, प्रमाणतच्छक्तिप्रमेयाणां स्वरूपे सम्भवासम्भवप्रत्ययरूपत्वात् । अत एव प्रमाणानामनुग्राहकस्तर्क इति तर्कविदः ।**

---

[अर्थात् यह कहना कि 'प्रत्यक्ष दृष्ट वस्तु में संशय नहीं होता' व्यभिचरित है ।] इसलिए वेदान्तशास्त्ररूप प्रमाण से उत्पन्न हुई भी ब्रह्मविद्या चित्त के दोषों से प्रतिबद्ध होकर (स्वयं विषय का निश्चय कराने में असमर्थ होकर) सहायक तर्क की—विचार की—अपेक्षा के अनन्तर ही विषय का निश्चय कराती है ।

शङ्का—यदि तर्क को-विचार को-अर्थात् युक्तिवाद को प्रमा का जनक मानो, तो वह स्वतन्त्र प्रमाण हो जायेगा, सहायक नहीं होगा और यदि उसको प्रमा का जनक न मानो, तो वह प्रमाण का उपकारी नहीं हो सकेगा । [क्योंकि प्रमाजनक का उपकार जो प्रमा का जनक होगा, वही कर सकता है । प्रमा का अजनक नहीं कर सकता] इससे प्रमाण के प्रति तर्क का सहायक होना नहीं बन सकता ।

समाधान—ऐसा नहीं कह सकते; क्योंकि यद्यपि तर्क स्वयं प्रमाण नहीं है, अतः स्वतन्त्ररूप से वस्तु का निश्चय नहीं करा सकता, तथापि वह प्रमाण का अत्यन्त[१] उपकारी नहीं है, ऐसा नहीं है, किन्तु है ही ।

कारण कि प्रमाण और उसकी शक्ति तथा प्रमेय —विषय—इनके स्वरूपों में सम्भव या असम्भवविषयक ज्ञानस्वरूप ही तर्क है । [अर्थात् तर्क द्वारा प्रमाणादि में सम्भव या असम्भव का ही ज्ञान होता है, प्रमाणादिनिश्चयरूप नहीं है ।] अतएव तर्क प्रमाणों का अनुग्राहक—सहकारी—है, ऐसा तर्कवादी— नैयायिक—स्वीकार करते हैं ।

---

१. अत्यन्त पद इसलिए देते हैं कि प्रमाण को उपकारी तर्क की सहायता सर्वत्र अपेक्षित नहीं है । यथा—जहाँ पर दोषरहित चित्तावस्था में हुए प्रत्यक्ष के विषय का स्वयं ज्ञान ही निश्चय करा देता है या श्रद्धालु को बिना कुचोद्य किये ही गुरुवाक्यों में श्रद्धा होने से गुरु के उपदेश मात्र से निश्चय हो जाता है, ऐसे स्थलों में तर्क की सहायता की अपेक्षा नहीं रहती है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ननु प्रमाणस्य तर्कापेक्षया निश्चायकत्वेऽपसिद्धान्तापत्तिः । तथा हि—ज्ञानानां प्रामाण्यमप्रामाण्यं च स्वत एवेति सांख्याः । उभयमपि परत इति तार्किकाः । अप्रमाण्यमेव स्वत इति बौद्धाः । प्रामाण्यमेव स्वत इति वेदान्तिनः ।

न तावत् सांख्यपक्षो युक्तः । तत्र किमेकस्यामेव ज्ञानव्यक्तौ प्रामाण्याप्रामाण्ययोः समावेशोऽभिप्रेत उत व्यक्तिभेदेन तयोर्व्यवस्था । नाऽऽद्यः, विरोधात् । न द्वितीयः, अस्या व्यक्तेः प्रामाण्यमस्याश्चाऽप्रामाण्यमिति

---

[यदि प्रमाण वस्तु का निश्चय कराने में तर्क की अपेक्षा रखते हैं, तो वेदान्त-सम्मत प्रमाणों में स्वतःप्रामाण्य की उपपत्ति नहीं होगी, इस आशय से शङ्का करते हैं—] यदि तर्क की सहायता से प्रमाणों को वस्तु का निश्चायक मानें, तो अपसिद्धान्त की—अपने प्रमाणों के स्वतःप्रामाण्य सिद्धान्त के विरुद्ध सिद्धान्त की आपत्ति आ जायेगी [जिसको वेदान्ती मान नहीं सकता] । [अपसिद्धान्त के स्पष्टीकरण के लिए भिन्न-भिन्न वादियों का प्रमाणविषयक मत दिखलाते हैं—] सांख्यासिद्धान्त है कि ज्ञान का प्रमाण्य—वस्तु निश्चायकत्व—या अप्रामाण्य स्वतःतर्क आदि की अपेक्षा के बिना—ही सिद्ध है । नैयायिक मानते हैं कि प्रमाणों के प्रामाण्य अथवा अप्रामाण्य दोनों ही परतः—दूसरे तर्कादि की ही सहायता से—होते है । [अर्थात् प्रमाणों में प्रामाण्य या अप्रामाण्य कोई भी स्वतः नहीं है ।] बौद्ध कहते हैं कि प्रमाणों में स्वतः अप्रामाण्य है [और प्रामाण्य दूसरे की सहायता से है ।] और वेदान्ती प्रमाण में प्रामाण्य को स्वतः अन्यानिरक्षेप—ही मानते हैं ।

[प्रसङ्गप्राप्त अन्य वादियों के मतों का खण्डन करते हैं—] इनमें सांख्यमत युक्तिसङ्गत नहीं है । क्या एक ही ज्ञान व्यक्ति में प्रामाण्य तथ अप्रामाण्य दोनों का समावेश है अथवा भिन्न-भिन्न ज्ञानव्यक्तियों में इनकी व्यवस्था करते हो? अर्थात् एक ज्ञानव्यक्ति में प्रामाण्य दूसरे व्यक्ति में अप्रामाण्य है, ऐसी व्यवस्था करते हो? पहला पक्ष नहीं बन सकता, कारण कि प्रामाण्य औरअप्रामाण्य दोनों का एक साथ रहना विरुद्ध है। दूसरा विकल्प भी उचित नहीं है, क्योंकि इस ज्ञानव्यक्ति में प्रामाण्य है और इसमें अप्रामाण्य है, इसका कोई व्यवस्थापक नहीं है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

व्यवस्थापकाभावात् । ज्ञानत्वस्योभयत्र समत्वात् । अन्यस्य व्यवस्थापकस्य स्वतस्त्ववादिनाऽनङ्गीकारात् ।

नाऽप्युभयं परतः । तदा ह्युत्पन्नमात्रं ज्ञानं प्रामाण्याप्रामाण्यरिहतं किञ्चित्कालं समवतिष्ठेत । न चैतल्लोके प्रसिद्धम् ।

अस्तु तर्हि बौद्धपक्षः—अप्रामाण्यमेवस्वतः प्रामाण्यं परत इति । नाऽयमप्युपपन्नः । तत्र प्रामाण्यस्य परतस्त्वमुत्पत्तौ ज्ञप्तौ वा ? नोत्पत्तौ तत्सम्भवति, चक्षुरादिकारणेभ्य उत्पन्नस्य ज्ञानस्य क्षणिकस्य स्वस्मिन् प्रामाण्यधर्मोत्पत्तिपर्यन्तमवस्थानासम्भवात् । ननु ज्ञानकारणाद् ज्ञानोत्पत्तौ

---

कारण कि ज्ञानत्व दोनों व्यक्तियों में एक-सा ही है । स्वतस्त्ववादी दूसरे को व्यवस्थापक नहीं मानता । [ज्ञानों का प्रामाण्य तथा अप्रामाण्य स्वतः है, इससे ज्ञानसामान्य में दोनों का ही होना स्वतः पाया जाता है और इस भूतल में अमुक कारण से अमुक ज्ञानव्यक्ति में प्रामाण्य और इतर में अमुक कारण न होने से या भिन्न कारण होने से अप्रामाण्य है, ऐसी व्यवस्था नहीं की जा सकती ।]

प्रामाण्य तथा अप्रामाण्य दोनों ही दूसरे के कारण है, ऐसा भी मानना ठीक नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने से उत्पन्न हुआ ज्ञान पहले कुछ समय तक प्रामाण्य तथा अप्रामाण्य दोनों से रहित होगा । परन्तु ऐसा लोक में प्रसिद्ध नहीं है ।

ऐसी दशा में 'अप्रामाण्य तो स्वतः है और प्रामाण्य परतः है, यह बौद्धपक्ष ही मान लिया जाय' । यह भी युक्तिसंगत नहीं है । [विकल्प करके युक्तिविरोध दिखलाते हैं—] उस मत में ज्ञानों का दूसरे की सहायता से प्रामाण्य उत्पत्ति में है अथवा ज्ञप्ति में है? [अर्थात् ज्ञानव्यक्ति के उत्पन्न होने के अनन्तर उससे इतर व्यक्ति उस ज्ञान में प्रामाण्य उत्पन्न करती है अथवा ज्ञानों के साथ-साथ ही उत्पन्न होता हुआ भी प्रामाण्य दूसरे की सहायता से मालूम हो सकता है, स्वतः नहीं] उत्पत्ति में ऐसा होना—ज्ञान के उत्पन्न होने के अनन्तर उसमें प्रामाण्य का उत्पन्न होना—सम्भव नहीं है, क्योंकि ज्ञान के कारण चक्षुरादि इन्द्रियों से उत्पन्न हुआ क्षणमात्रस्थायी ज्ञान अपने में प्रामाण्य धर्म की उत्पत्ति होने तक स्थिर ही नहीं रह सकता ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सत्यांपश्चात्तत्कारणगतगुणात्तस्मिन् ज्ञाने प्रामाण्योत्पत्तिरुत्पत्ति-परतस्त्वम्, तद्यदि न सम्भवेत् कथं तर्हिप्रामाण्यस्य गुणान्वय-व्यतिरेकाविति चेत्, न; प्रामाण्यप्रतिबन्धकस्य दोषस्याऽभावं विषयीकृत्याऽवस्थानेऽपि तयोरुपपत्तेः । न च गुणान्वय-व्यतिरेकयोर्दोषाभावविषयत्वे वैयधिकरण्यं शङ्कनीयम्, दोषा-भावस्यैव गुणत्वात् । नहीन्द्रियादिषु दोषाभावव्यतिरेकेण गुणो दृश्यते ।

अथ यः कश्चिद् गुणः स्यात्, तदापि दोषनिवृत्ति-हेतोस्तस्य गुणस्य दोषाभावेनैव साक्षादन्वयव्यतिरेकौ निवृत्ते तु दोषे प्रामाण्यं निष्प्रतिबन्धं सिध्यतीति प्रामाण्ये-नाऽपि सह गुणस्य दोषाभावद्वाराऽन्वयव्यतिरेकौ

---

शङ्का—ज्ञान के कारण चक्षुरादि इन्द्रियों के द्वारा ज्ञान की उत्पत्ति होने के अनन्तर उसके कारण चक्षुरादि इन्द्रियों के गुणों से उस ज्ञान में प्रामाण्य की उत्पत्ति होती है । इस प्रकार के उत्पत्तिपरतस्त्व का यदि ज्ञान में होना सम्भव नहीं हो सकता, तो प्रामाण्य के साथ गुण का अन्वय और व्यतिरेक कैसे होगा? अर्थात् कारणगत गुणों से ही ज्ञान में प्रामाण्य हो सकता है, अन्यथा नहीं; इस प्रकार अन्वय और व्यतिरेक नहीं बन सकेगा ।

समाधान—प्रामाण्य के प्रतिबन्धक दोषों के अभाव को विषय करके भी अन्वय और व्यतिरेक की उपपत्ति हो सकती है । यदि दोष के अभाव को लेकर गुणों के अन्वय और व्यतिरेक की उपपत्ति की जाय, तो व्यधिकरण दोष हो जायेगा, ऐसी शङ्का भी नहीं हो सकती है, कारण कि दोष के अभाव का ही नाम गुण है; क्योंकि ज्ञान के कारण इन्द्रियादि दोष के अभाव से अतिरिक्त कोई गुण पदार्थ नहीं पाया जाता ।

शङ्का—यदि कोई [अतिरिक्त] गुण हो भी, तो दोष की निवृत्ति के कारणीभूत उस गुण का अन्वय और व्यतिरेक तो साक्षात् दोष के अभाव के ही साथ है अर्थात् उस विद्यमान गुण के रहने से दोषों की निवृत्ति हो जाती है, अतः गुणों का अन्वय और व्यतिरेक दोषाभाव के ही विषय में मानना चाहिये, [ज्ञानों के प्रामाण्य में नहीं] दोषों के निवृत्त हो जाने पर ज्ञानों का प्रामाण्य बिना किसी रुकावट के ही सिद्ध हो जाता है। इससे दोषाभाव के द्वारा ही प्रामाण्य के साथ गुण के अन्वय और व्यत्तिरेक की प्रतीति होती है, प्रामाण्य के विषय में गुण का

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्रतीयेते, न तु तत्र साक्षात्तौ विद्येते । अस्तु तर्हि प्रतिबन्धकस्य दोषस्याऽभाव एव प्रामाण्यकारणं साक्षादन्वयव्यतिरेकवत्त्वादिति चेत्, न, तथा सति दोषस्य प्रतिबन्धकत्वासम्भवात् । सत्येव पुष्कलकारणे कार्योत्पादविरोधितया प्राप्तं हि प्रतिबन्धकम् । न हि दोषाभावे सति दोषः प्राप्नोति । अतो नोत्पत्तौ परस्त्वम् । ज्ञप्तिरपि प्रामाण्यस्य कथं परतः स्यात्? प्रामाण्यं नाम ज्ञानस्यार्थपरिच्छेदसामर्थ्यम्, तत्किं गुणजन्यत्वज्ञानादवगम्यते अर्थक्रियासंवादज्ञानाद्वा? नाऽऽद्यः, घटे ज्ञायमानेऽपि तस्य ज्ञानस्य गुणजन्यत्वं यावन्न ज्ञायते तावद् घटपरिच्छेदसामर्थ्याप्रतीतौ घटव्यवहारानुदयप्रसङ्गात् ।

---

अन्वय और व्यतिरेक साक्षात् नहीं है । तब तो अन्वय और व्यतिरेक के बल से प्रतिबन्धक दोष का अभाव ही प्रामाण्य का कारण होगा? [अतः प्रामाण्य में परतस्त्व सिद्ध हो गया ]।

समाधान—उक्त शङ्का नहीं बन सकती, कारण कि ऐसा मानने से दोष प्रतिबन्धक नहीं हो सकता, क्योंकि पर्याप्त कारणों के रहते कार्य की उत्पत्ति में बाधा पहुँचाने वाला ही प्रतिबन्धक कहलाता है । दोष का अभाव होने पर दोष की प्राप्ति नहीं हो सकती । [यदि गुण है, तो दोष का अभाव होने से प्रतिबन्धक दोष की प्राप्ति सम्भव ही नहीं है । अथ च गुण नहीं है, तो पुष्कल कारण ही नहीं है । इसलिए दोष के रहते हुए भी यदि वह प्रतिबन्धक नहीं कहा जा सकता, तो प्रतिबन्धक दोष का अभाव ज्ञानों का प्रामाण्य उत्पन्न करता है, यह कहना कैसे सङ्गत हो सकता है? इस अभिप्राय से प्रघट्टक का निष्कर्ष लिखते हैं—] इसलिए उत्पत्ति में परतस्त्व की उपपत्ति नहीं हो सकती । [दूसरे पक्ष का खण्डन करते हैं—] प्रामाण्य की ज्ञप्ति—ज्ञात होना—भी दूसरे के द्वारा कैसे सम्भव होगा? कारण कि ज्ञानों के अर्थपरिच्छेद की—विषय का निश्चयात्मक ज्ञान कराने का—सामर्थ्य ही तो प्रामाण्य है, ऐसी दशा में क्या वह प्रामाण्य गुण से उत्पन्न हुआ है, इसलिए जाना जाता है? अथवा अर्थक्रिया के व्यवहार के संवादज्ञान से जाना जाता है? प्रथम पक्ष नहीं माना जा सकता, क्योंकि घट का ज्ञान होने पर भी जब तक उस ज्ञान में यह ज्ञान गुण से उत्पन्न हुआ है, ऐसा ज्ञान न हो, तब तक घट का निश्चय करने की सामर्थ्य की प्रतीति न होने से 'यह घट है'

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अस्तु गुणजन्यत्वज्ञाने सति पश्चाद् व्यवहार इति चेत्, न; घटज्ञानवद् गुणजन्यत्वज्ञानस्याऽपि स्वप्रामाण्यनिश्चायकज्ञानान्तरात् प्रागकिञ्चित्करत्वे सत्यनवस्थाप्रसङ्गात् । द्वितीयेऽप्ययं न्यायस्तुल्यः ।**

**अथ मतम्—साधनभूतभोजनादिज्ञानानां तृप्त्याद्यर्थक्रियासंवादज्ञानात् प्रामाण्यावगमः, फलभूततृप्त्यादिज्ञानानां तु स्वत एव तदवगमः, अर्थक्रियान्तराभावात्, ततो नाऽनवस्थेति । तदसत्, विमतं साधनज्ञानं स्वत एव प्रमाणम्, ज्ञानत्वात्, फलज्ञानवत् । विपक्षे चाऽन्योन्याश्रयप्रसङ्गो बाधः**

---

ऐसा घटव्यवहार का उदय नहीं हो सकता । गुणजन्यत्व ज्ञान होने के अनन्तर ही व्यवहार होगा, ऐसा भी नहीं है; क्योंकि घटज्ञानं के सदृश गुणजन्यत्व ज्ञान के भी अपने में प्रामाण्य का ज्ञान कराने वाले दूसरे ज्ञान होने के पूर्व अकिञ्चित्कर होने के कारण [दूसरे ज्ञानों की अपेक्षा से] अनवस्था का प्रसङ्ग होगा[१] । द्वितीय पक्ष मानने में भी यह न्याय—अनवस्थादोष प्रसङ्ग—समान ही है ।

[व्यवहार संवाद से यदि ज्ञान का प्रामाण्य मानो, तो व्यवहार संवाद ज्ञान का प्रामाण्य किसी दूसरे ज्ञान से होगा, उसका तीसरे से और उसका भी चौथे से, इत्यादि रीति से अनवस्था बनी है है ।]

हेतुभूत भोजनादि ज्ञानों का प्रामाण्य तृप्ति रूप व्यवहार से जाना जायेगा और फलस्वरूप तृप्ति आदि ज्ञानों का प्रामाण्य स्वतः प्रतीत हो जायेगा । इससे अनवस्था का प्रसङ्ग नहीं आता, यह कहना भी युक्त नहीं है; क्योंकि विमत—साधन ज्ञान (तृप्ति के कारण भोजनादि ज्ञान) स्वतः निश्चायक है, ज्ञान होने से, तृप्ति आदि फल ज्ञान के समान । [प्रतिवादी फलज्ञान को स्वतः प्रमाण मानता ही है, उसमें विद्यमान ज्ञानत्व सामान्य से कारण ज्ञान को भी स्वतः प्रमाण मानना उचित है । कोई ज्ञान स्वतः प्रमाण और कोई परतः प्रमाण होता है, इसमें विनिगमक नहीं है। उक्तानुमान में अनूकूल तर्क दिखलाते हैं—] इस उक्तानुमान से सिद्ध स्वतः प्रामाण्य के विपरीत परतःप्रामाण्य मानने में अन्योन्याश्रय का प्रसङ्ग रूप बाध है । कार्य में

---

१. जैसे घटज्ञान गुणजन्यत्व ज्ञान होने के पूर्व निश्चायक नहीं हो सकता एवं गुणजन्यत्व ज्ञान भी स्वयं निश्चायक नहीं हो सकता, कारण कि वह भी तो ज्ञान ही है।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**प्रवृत्तस्याऽर्थक्रियासंवादज्ञानात् प्रामाण्यनिश्चयः प्रामाण्यनिश्चये च प्रवृत्तिरिति । अनिश्चिते एव प्रामाण्ये तन्निश्चयाय प्रवृत्त्युपपत्तेर्नाऽन्योन्याश्रयतेति चेत्, सति सन्देहे तथाऽस्तु । असन्दिग्धार्थेष्वभ्यस्तघटादिविषयज्ञानेषु कथं प्रामाण्यनिश्चयाय प्रवृत्तिः स्यात् । ननु सुवर्णपरीक्षायां निरीक्षणनिकर्षणदाहच्छेदरूपात् प्रत्ययचतुष्टयादर्थनिश्चयः, न प्रथमप्रत्ययमात्रात्, ततः परतः प्रामाण्यमनिवार्यमिति चेत्, न; तत्र हि द्वितीयादि ज्ञानानि प्रथमज्ञानप्रामाण्यप्रतिबन्धकसंशयादिनिरासीनि, न तु तत् प्रामाण्यनिश्चायकानि । तस्मात् प्रामाण्यस्योत्पत्तौ ज्ञप्तौ च ज्ञानोत्पादकज्ञापकातिरिक्तानपेक्षत्वलक्षणं स्वतस्त्वमभ्युपेयम् । अप्रामाण्यस्य**

---

प्रवृत्त पुरुष को अर्थक्रिया के—व्यवहार वा फल के—संवादज्ञान से [प्रवृत्ति प्रयोजक ज्ञान के] प्रामाण्य का निश्चय होगा और [उस प्रवृत्तिप्रयोजक ज्ञान के] प्रामाण्य का निश्चय होने पर ही प्रवृत्ति होगी, इस प्रकार अन्योन्याश्रय दोष है । प्रामाण्य का निश्चय न होने पर ही उसके निश्चय के लिए प्रवृत्ति की उपपत्ति हो जायेगी [इससे अन्योन्याश्रय नहीं आता] ऐसा मानना, तो केवल सन्देहस्थल में ही हो सकता है । जिनके विषय में कोई सन्देह नहीं है, ऐसे पूर्ण परिचित घटादि को विषय करने वाले ज्ञानों में प्रामाण्यनिश्चय के लिए प्रवृत्ति क्योंकर होगी ? [निश्चित विषयस्थल में भी प्रमाण्य निश्चय के लिए प्रवृत्ति का दृष्टान्त देकर शङ्का करते हैं—] सोने की परीक्षाकाल में निरीक्षण—देखना, कसौटी पर चढ़ाना—घिसना—एवम् आग में तपाना और टुकड़ा करना—इन चार प्रकार के ज्ञानों से विषय का निश्चय होता है, केवल सुवर्णज्ञानमात्र से नहीं होता, इस दृष्टान्त से ज्ञानों का प्रामाण्य दूसरे के अधीन है, इस सिद्धान्त का निवारण नहीं किया जा सकता, यह कहना भी नहीं बनता, कारण कि ऐसे स्थलों में निकर्षणादि—द्वितीयादि ज्ञान केवल प्रथम ज्ञान के प्रामाण्य में (दोषवशात् उत्पन्न हुए) प्रतिबन्धक संशयादि का ही दूरीकरण करते हैं, [आदि पद से असम्भावना या विपरीतभावना ली गई है] प्रामाण्य के निश्चायक नहीं हैं । इस निष्कर्ष से स्वरूपप्रामाण्य की उत्पत्ति तथा ज्ञप्ति—प्रतीति—दोनों में ज्ञान को उत्पन्न करने वाली तथा प्रतीति कराने वाली सामग्री के अतिरिक्त किसी की अपेक्षा न रखना लक्षणवाला स्वतस्त्व ही मानना चाहिये ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तु ज्ञानकारणगतदोषादुत्पत्तिर्बाधाच्च ज्ञप्तिरिति परतस्त्वम् ।

अप्रामाण्यं परतो नोत्पद्यते, प्रामाण्याभावत्वात्, प्रामाण्यप्रागभाववदिति चेत्, न; हेत्वसिद्धेः । अप्रामाण्यं नामाऽज्ञानसंशयविपर्ययाः । तदुक्तं भट्टपादैः—

'अप्रामाण्यं त्रिधा भिन्नं मिथ्यात्वाज्ञानसंशयैः' । इति ।

अज्ञानशब्देन चाऽत्र वस्त्वन्तरज्ञानं विवक्षितम्, 'विज्ञानं वाऽन्यवस्तुनि' इति तैरेवोक्तत्वात् । ततस्तत्र त्रयाणामपि नाऽभावत्वम् । स्वतःप्रामाण्यस्यापि-

---

किन्तु अप्रमाण्य की उत्पत्ति तो ज्ञान के कारण में—इन्द्रियादि में—स्थित दोष से होती है । उत्तर काल में बाधज्ञान होने से उस अप्रामाण्य की प्रतीति होती है, इसलिए अप्रमाण्य को अपनी उत्पत्ति तथा ज्ञप्ति—प्रतीति—दोनों में परतस्त्व है ।

शङ्का—ज्ञानों का अप्रामाण्य परतः [दोषादि से] उत्पन्न नहीं होता है, कारण कि वह अप्रामाण्य प्रामाण्य का अभावरूप है, जैसे कि प्रामाण्य का प्रागभाव । [अप्रामाण्य भी प्रामाण्यप्रागभाव ही है और वह किसी से उत्पन्न नहीं होता है, यह भाव है ।]

समाधान—ऐसा अनुमान नहीं बन सकता, क्योंकि उक्त अनुमान का प्रामाण्याभावरूप हेतु सिद्ध नहीं है । [अधर्म की भाँति अप्रामाण्य की अभावरूपता का निषेध कर भावरूपता के समर्थन के लिए उसका निर्वचन करते हैं—] क्योंकि अज्ञान[१], संशय[२] और विपर्यय[३]—इन तीन ज्ञानों को ही अप्रामाण्य कहते हैं ।

यही बात कुमारिलभट्ट ने भी कही है—

मिथ्यात्व—विपर्यय—संशय और अज्ञान—इन भेदों से अप्रामाण्य तीन प्रकार का है ।

अज्ञानशब्द से यहाँ पर वस्त्वन्तर का ज्ञान विवक्षित है, क्योंकि 'विज्ञानं वाऽन्यवस्तुनि' (भिन्न वस्तुविषयक विज्ञान ही अज्ञान है) ऐसा उन्हीं ने कहा है । इसलिए अप्रामाण्य के स्वरूपभूत तीनों अभावात्मक नहीं है। [स्वतः प्रमाण ज्ञानों में कोई भी अप्रामाण्य नहीं कह सकता, इस आशङ्का का निराकरण

---

१. अज्ञान की भावरूपता अज्ञानवाद में दिखलाई गई है ।
२. विरुद्ध कोटिद्वयात्मक ज्ञान ही संशय कहलाता है ।
३. जो वस्तु जैसी है, उसको वैसी न समझना, विपर्यय कहलाता है । जैसे शुक्ति में रजतभ्रम ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**दोषबलादप्रामाण्यमविरुद्धम्, स्वत उष्णस्याऽप्यग्नेर्मन्त्रादिना प्रतिबन्धे शैत्यदर्शनात् ।**

**यदि कथञ्चिदप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वमाशङ्केथास्तदानीमप्रमाणज्ञानादपि यावद्दोषाधिगममुत्पद्यमानं व्यवहारं कथं समर्थयेथाः? तस्मात् प्रामाण्यमेव स्वतः इति स्थितम् । तथा च सति ब्रह्मविद्यायास्तर्कापेक्षत्वे कथं नाऽपसिद्धान्तः ?**

**नैष दोषः, तर्कस्य प्रतिबन्धनिराकरणमात्रहेतुत्वात्। यद्यपि ब्रह्म स्वप्रकाशं शब्दश्च तत्राऽपरोक्षज्ञानजनने समर्थस्तथापि**

---

करते हैं—] स्वतःप्रामाण्य वाले ज्ञानों में दोषविशेष से अप्रामाण्य का होना विरुद्ध नहीं है, क्योंकि स्वयं उष्णस्वभाव अग्नि में भी मणि, मन्त्र आदि प्रतिबन्धक के सद्भाव से शैत्य—दाहशक्ति का तिरोभाव—देखा गया है ।

यदि आप आग्रहवश अप्रामाण्य में स्वतस्त्व—स्वभावसिद्धत्व—की ही आशङ्का करें, तो अप्रमाणज्ञान से भी, जबतक दोष का परिज्ञान नही हो पाता, तब तक होने वाले, व्यवहार का समर्थन किस रीति से आप करेंगे । [जिसके मत में ज्ञानों में स्वतःअप्रामाण्य है, उसके मत में सभी ज्ञान प्रथम शुक्ति-रजतज्ञान के समान अप्रमाण ही होंगे और अप्रमाण ज्ञान अर्थक्रियाकारी नहीं होते । इस अवस्था में शुक्तिरजतज्ञान के अनन्तर होने वाले रजतार्थी के प्रवृत्तिरूप व्यवहार, 'रजतमिदम्' ऐसे ज्ञान तथा शब्दव्यपदेश आदि की उपपत्ति कैसे होगी? यद्यपि दोषज्ञान के अनन्तर व्यवहार या व्यपदेश सब बाधित हो जाते हैं, तथापि दोषज्ञान के पूर्व तो यथार्थस्थल के समान व्यवहार तथा व्यपदेश होते ही हैं, इनका अपलाप तो कोई नहीं कर सकता, यह तात्पर्य है ।] इससे ज्ञानों में प्रामाण्य स्वतः ही है, यही सिद्धान्त युक्त है । इस सिद्धान्त के अनुसार ब्रह्मविद्या को ब्रह्मप्राप्तिरूप फल के जनन में तर्क की यदि अपेक्षा है, तो अपसिद्धान्त—अपने सिद्धान्त का विरोध—क्यों नहीं होता ?

उक्त दोष नहीं आता, कारण कि तर्क केवल प्रतिबन्ध का निराकरण ही करता है । [ब्रह्म की प्राप्ति में कोई प्रतिबन्ध आ ही नहीं सकता, क्योंकि वह तो स्वयंप्रकाश है, इससे तर्क का प्रतिबन्धनिराकरणरूप फल भी नहीं हो सकता । इस प्रकार वादी की शङ्का को मन में रखकर समाधान करते हैं— ]

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**दुरितैश्चित्तकृतविपरीतप्रवृत्तेर्विषयासम्भावनया देहेन्द्रियादि-विपरीतभावनया च प्रतिबन्धः सम्भवति, ततो निश्चलोऽपरोक्षोऽनुभवो न जायते । तत्राऽऽश्रमधर्मानुष्ठानाद् दुरितापगमः । शमादिसेवनाच्चित्तस्य विपरीतप्रवृत्तयोनिरुध्यन्ते । मननात्मकेन तर्केण जीवब्रह्मैक्यलक्षणस्य विषयस्याऽसम्भावना निरस्यते । निदिध्यासनेन विपरीतभावनां तिरस्कुर्वती सूक्ष्मार्थनिर्द्धारणसमर्था चित्तवृत्तेरेकाग्रता सम्पद्यते । ततः शब्दजनितमपरोक्षं ज्ञानं निश्चलं प्रतितिष्ठति । वेदान्तशब्दस्य च ब्रह्मापरोक्षावगति-हेतुत्वं 'तं त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि' इति तद्धितप्रत्ययेन दर्शितम् । उपनिषत्स्वेव सम्यगवगतः पुरुष इति तद्धितप्रत्ययार्थः । नह्यपरोक्षे**

---

यद्यपि ब्रह्म स्वप्रकाश है और शब्द (श्रुति) उसका अपरोक्ष ज्ञान कराने में समर्थ हैं, तथापि पाप कर्मों के कारण चित्त की विपरीत वृत्ति—बुद्धिविपर्यय—होने से विषय—ब्रह्म—की असम्भावना अथवा देहेन्द्रियादि विपरीतभावना से उसका प्रतिबन्ध होता है, इससे स्थिर साक्षात्काररूपी अनुभव नहीं हो सकता । इस अवस्था में आश्रमधर्म के—यज्ञ आदि के—अनुष्ठान से पाप कर्मों का विनाश होता है और शम आदि के अनुष्ठान से चित्त की विपरीत प्रवृत्तियाँ रुक जाती हैं । मननस्वरूप तर्क से जीव और ब्रह्म के ऐक्यरूप विषय में प्राप्त हुई असम्भावना का दूरीकरण होता है और निदिध्यासन से पुनः पुनः जीव और ब्रह्म की एकता के परिशीलन से—चित्तवृत्ति की निश्चल एकाग्रता हो जाती है, जिससे विपरीत भावना बिलकुल दूर हो जाती है और अत्यन्त सूक्ष्म विषय का निश्चय करने का सामर्थ्य भी प्राप्त हो जाता है । उसके अनन्तर शब्द—उपदेश—द्वारा उत्पन्न हुआ साक्षात्कारात्मक ज्ञान निश्चल रूप से अवस्थित रहता है ।

'तन्त्वौपनिषदं पुरुषम्' इस वाक्य में आया हुआ ['औपनिषदः'—उपनिषत्सु अवगतः अर्थात् उपनिषदों में ही जाना गया है, इस प्रकार अवगतिरूप अर्थ कहने वाला] तद्धित प्रत्यय ही 'वेदान्तशब्द ब्रह्मविषयक अपरोक्ष ज्ञान का कारण है', इस सिद्धान्त का निर्णय कराता है । यहाँ पर 'उपनिषदों में ही भलीभाँति अवगत है' ऐसा तद्धितप्रत्यय का अर्थ है, कारण कि अपरोक्ष ब्रह्म में

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ब्रह्मणि परोक्षज्ञानं सम्भवति । ततः प्रथमत एव शब्दादुत्पन्न-मपरोक्षज्ञानं प्रतिबन्धापाये पश्चान्निश्चलं भवति ।

अथवा यथा सम्प्रयोगोऽभिज्ञानमुत्पाद्य पुनः पूर्वानुभव-संस्कारापेक्षया प्रत्यभिज्ञानमुत्पादयति तथा शब्द एव प्रथमं ब्रह्मणि परोक्षज्ञानमुत्पाद्य पुनर्वर्णितप्रतिबन्धक्षयापेक्षया द्वितीय-मपरोक्षज्ञानमुत्पादयति । न च स्वयंप्रकाशे ब्रह्मणि परोक्षज्ञानं विभ्रमः, स्वयंप्रकाशेऽपि पुरुषान्तरसंवेदने परोक्षानुमान-दर्शनात् । एवं सति शब्दात् प्रथममपरोक्षं परोक्षं वा ब्रह्मज्ञानं जातमपि तावतैव निश्चलापरोक्षानुभवरूपेण प्रतिष्ठाया अभावा-दप्राप्तमिव भवति । मननिदिध्यासनयोः कृतयोः फलरूपेण प्रतिष्ठितत्वाद् ब्रह्मविद्या प्राप्तेति व्यपदिश्यते ।

नन्वेवं सति निदिध्यासनानन्तरमेव फलोदयदर्शनात्तस्यैवाऽ-

---

परोक्ष ज्ञान नहीं हो सकता । इसलिए पहले ही शब्द से अपरोक्ष ज्ञान उत्पन्न होकर प्रतिबन्ध के हट जाने पर पीछे निश्चल होता है ।

[शब्द परोक्षज्ञान का ही जनक है, इस सिद्धान्त के अनुसार व्याख्या करते हैं—] अथवा जैसे इन्द्रियसंप्रयोग आदि पहले ज्ञान को उत्पन्न कराकर पश्चात् प्राक्तन अनुभवजनित संस्कार द्वारा प्रत्यभिज्ञा को उत्पन्न कराते हैं, वैसे ही शब्द पहले ब्रह्मविषयक परोक्षज्ञान को उत्पन्न करके अनन्तर पूर्वप्रतिपादित रीति से प्रतिबन्ध का विनाश होने पर दूसरे अपरोक्षज्ञान को उत्पन्न कर देता है । स्वयं प्रकाश ब्रह्म के परोक्षज्ञान को भ्रमात्मक मानना उचित नहीं है, कारण कि अन्य पुरुष के ज्ञान के विषय में, जो कि स्वयंप्रकाश भी है, परोक्ष अनुमान देखा गया है । इस सिद्धान्त के अनुसार शब्द से प्रथम अपरोक्ष या परोक्ष रूप से ब्रह्मज्ञान हो जाने पर भी उतने ही से-शब्द द्वारा ज्ञान होने ही से निश्चल अपरोक्षरूप से वह प्रतिष्ठित नहीं हो सकता, इसलिए वह अप्राप्त सा ही रह जाता है । मनन तथा निदिध्यासन के अनन्तर फलरूप निश्चल अपरोक्षानुभव से प्रतिष्ठित हो जाता है, इसलिए 'ब्रह्मविद्या प्राप्त हुई' ऐसा व्यवहार होता है ।

यदि शङ्का हो कि इस सिद्धान्त के अनुसार निदिध्यासन के अनन्तर ही अपरोक्षसाक्षात्काररूप फल का उदय होने से निदिध्यासन में ही अङ्गित्व-प्रधानत्व-

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ङ्गित्वं श्रवणमननयोस्तु तदुपकारितयाऽङ्गत्वं प्राप्तमिति चेत्, मैवम्; निदिध्यासनस्याऽनुभवोत्पत्तौ करणत्वाऽयोगात् । नहि निदिध्यासनं नाम किञ्चित्प्रमाणम्,

---

और उसके उपकारी होने से श्रवण और मनन में तो अङ्गत्व प्राप्त हुआ ? तो यह भी उचित नहीं है, कारण कि निदिध्यासन अनुभवरूप—साक्षात्काररूप—ज्ञान के प्रति कारण नहीं हो सकता; क्योंकि निदिध्यासन कोई प्रमाण नहीं है, जिससे कि वह अनुभव की उत्पत्ति कराने में कारण माना जा सके । श्रवण तो शब्दनिष्ठ शक्ति का तात्पर्यनिर्णायक होकर अनुभव के जनक शब्द में अतिशय को उत्पन्न करनेवाला होने से कारण—अनुभवात्मक प्रमा का जनक—हो सकता है, इसलिए श्रवण को अङ्गी मानना उचित है । प्रबल प्रतिबन्ध को दूर करनेवाले मनन और निदिध्यासन तो सहकारी भूत चित्त में अतिशय के जनक होने से फलोपकारी अङ्ग हैं, क्योंकि मनन विषय में प्राप्त असम्भावना को हटाकर चित्त में उत्पन्न हुए संशय को दूर करता है और निदिध्यासन विपरीत भावना को नष्ट करके चित्त वृत्ति की एकाग्रता उत्पन्न करता है एवं शम तथा यज्ञ आदि आरादुपकारक[१] होने से इतिकर्तव्यतारूप हैं । उनमें भी शम आदि अन्तरङ्ग हैं, क्योंकि वे

---

१. आरादुपकारक । आराद् यानी दूर के तत्त्वसाक्षात्काररूप फल में उपकारक अर्थात् तत्त्वसाक्षात्कार की प्रतिबन्धिका असम्भावनाबुद्धि के मूल कारण पापादि का विनाश करने से ब्रह्मज्ञान में यज्ञादि उपकारी होते हैं । अतः वर्तमान तथा अतीत जन्म में किये गये यज्ञादि ब्रह्मविद्या की प्राप्ति में इतिकर्तव्यतारूप हैं । इससे दुरितों का क्षय होना अत्यन्त आवश्यक है, यह सूचित किया गया है । स्मृतिकारों ने भी कहा है—

'महायज्ञैश्च यज्ञैश्च ब्राह्मीयं क्रियते तनुः' ।

महायज्ञ तथा यज्ञों से शरीर ब्रह्मज्ञान के अनुकूल किया जाता है। इसी प्रकार—

'ऋणानि त्रीण्यपाकृत्य मनो मोक्षे निवेशयेत्' ।

अर्थात् यज्ञादि के द्वारा देव-ऋण, सत्र, दानादि से मनुष्य ऋण एवं गार्हस्थ्य का विधान कर पुत्रोत्पादन से पितृ-ऋण को दूर कर मोक्ष में मन लगावे । तात्पर्य यह है कि किसी प्रकार भी पाप का लेश रहने से मन की मोक्ष में प्रवृत्ति नहीं हो सकती । श्रुति भी कहती है—

'तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन' ।

ब्राह्मण वेदानुवचन द्वारा यज्ञादि करने से ही ब्रह्म विविदिषा के अधिकारी होते हैं ।

शम तथा दम आदि का भामती में इस प्रकार विवेचन किया गया है—रागादि रूप कषायों के मद से उन्मत्त होकर मन नानाप्रकार के भले-बुरे कर्मों में इन्द्रियों को प्रवृत्त कराता हुआ पुरुष को अत्यन्त घोर दुःखजनक संसाररूप अग्नि में जलाता है । अनन्तर अतिशय पुण्यराशि के फलोदयस्वरूप गुरुकृपा या सत्सङ्ग से उदित हुए प्रसङ्ख्यान के पुनः परिशीलन से प्राप्त वैराग्य द्वारा रागादि कषायों का मद उतरने से मन पुरुष के अधिकार में हो जाता है । इस प्रकार वश में हुआ शान्त मन तत्त्वज्ञान की प्राप्ति के उन्मुख होने की योग्यता का लाभ करता है । इस योग्यता को दम कहते हैं । आदिपद से 'तस्माच्छान्तो दान्त उपरतस्तितिक्षुः श्रद्धावित्तो भूत्वात्मन्येवात्मानं पश्येत्', 'सर्वमात्मनि पश्यति' इस श्रुति में प्रतिपादित तितिक्षा आदि लेने चाहिये । इस प्रकार शम, दम आदि को ब्रह्मविद्या की प्राप्ति में अव्यवधानेन कारण होने से भी अन्तरङ्गत्व प्राप्त होता है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

येनाऽनुभवजनने स्वयं कारणं स्यात् । श्रवणं तु शब्दशक्ति-तात्पर्यावधारणरूपं सत्करणभूतशब्दातिशयहेतुत्वात् करण-मिति कृत्वा श्रवणस्यैवाऽङ्गित्वमुचितम् । प्रबलप्रतिबन्ध-निवारकयोर्मननिदिध्यासनयोः सहकारिभूतचित्तातिशयहेतुत्वात् फलोपकार्यङ्गत्वम् । मननं हि विषयगताऽसम्भावनां निराकृत्य चित्ते संशयमपनयति । निदिध्यासनं च विपरीतभावनां निराकृत्य चित्तवृत्तैरैकाग्र्यं जनयति । शमादीनां यज्ञादीनां चाऽऽरादु-पकारकत्वादितिकर्त्तव्यतारूपत्वम्, तत्राऽप्यन्तरङ्गाः शमादयः श्रवणाधिकारप्रतिबन्धकस्य चित्तेन्द्रियगतविपरीतप्रवृत्त्याख्यस्य दृष्टदोषस्य निवारकत्वात् । यज्ञादयश्चाऽदृष्टदोषस्य निवारक-तया बहिरङ्गाः । अत इतिकर्त्तव्यतया फलोपकार्यङ्गाभ्यां चोपकृतमङ्गिभूतं श्रवणमेव निश्चलापरोक्षानुभवजनकम् ।

यत्तु श्रवणमापातिकमङ्गानुष्ठानात् प्राक्परोक्षज्ञानमप्रतिष्ठिता-

---

श्रवण में अपेक्षित अधिकार[१] के प्रतिबन्धक चित्तेन्द्रियगत विपरीत[२] प्रवृत्तिरूप दृष्टदोष के निवारक हैं और यज्ञ आदि अदृष्ट[३] दोष के निवारक होने से बहिरङ्ग हैं । इस निष्कर्ष से इतिकर्तव्यतास्वरूप होने से फलोपकारी अङ्गों से—मनन और निदिध्यासन इन दोनों से—उपकृत होकर प्रधान श्रवण ही निश्चल अपरोक्षानुभव रूप साक्षात्कार का उत्पादक है ।

श्रवण तो आपातिक—प्रथम-प्रथम अङ्गों के अनुष्ठान से—मनन और निदिध्यासन-

---

१. 'तस्मात् शान्तो दान्तः' इत्यादि श्रुति से शम, दम आदि से सम्पन्न पुरुष का ही ब्रह्मविद्या में अधिकार है ।
२. इन्द्रियों की विषयोन्मुखता विपरीत प्रवृत्ति है ।
३. वर्तमान जन्म में सब तरह के उपाय करने पर भी मन की स्थिरता तथा श्रद्धा न होना प्राक्तन पापों की सूचना है । उनका निवारण करना यज्ञ-यागादि के अदृष्ट का काम है । इससे यह भी सिद्ध होता है कि कर्मों का कारणत्व ज्ञान की इच्छा (विविदिषा) में है, ज्ञान में नहीं है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

परोक्षज्ञानं वा जनयति । तस्य निदिध्यासनाङ्गत्वेऽपि न नः किञ्चिद्धीयते, संसारनिवर्तकब्रह्मतत्त्वापरोक्षज्ञानजनकश्रवणस्यैवाऽङ्गित्वाङ्गीकारात् । ब्रह्मज्ञानं न संसारनिवर्तकम्, सत्यपि तस्मिन् संसारदर्शनादिति चेत्, न; तत्त्वापरोक्षात् समूलाध्यासनिवृत्तेरन्वयव्यतिरेकशास्त्रसिद्धत्वात् । अध्यासविरोधिदेहव्यतिरेकावगमवत्तत्त्वावबोधेऽध्यासविरुद्धोऽपि न तमपनयेदिति चेत्, न;वैषम्यात् ।तत्त्वज्ञानंहिमूलाज्ञानविरोधि, न तु तथा देहव्यतिरेकज्ञानम् । तर्हि तत्त्वज्ञानान्मूलाज्ञाननिवृत्तौ सद्यः शरीरपातः

---

से पूर्व केवल अपरोक्षज्ञान अथवा जिसका साक्षात् अनुभव प्रतिष्ठित-निश्चल—नहीं हो पाया है, ऐसे अपरोक्षज्ञान को ही उत्पन्न करता है, ऐसा जो वादी मानता है, उसके सिद्धान्त के अनुसार श्रवण के निदिध्यासनाङ्ग होने पर भी हमारे मत में कोई हानि नहीं है; कारण कि संसार की निवृत्ति करनेवाले ब्रह्मतत्त्व के अपरोक्ष ज्ञान को उत्पन्न करने में समर्थ श्रवण को हम भी अङ्गी मानते हैं । ब्रह्मज्ञान संसार का निवर्तक नहीं है, क्योंकि ब्रह्मज्ञान होने पर भी संसार की निवृत्ति नहीं होती, यह शङ्का भी उचित नहीं है, कारण कि ब्रह्मतत्त्व के अपरोक्ष ज्ञान से समूल अध्यास की निवृत्ति अन्वय और व्यतिरेक तथा शास्त्र से सिद्ध है । अध्यास के विरोधी देहादि के साथ आत्मा के भेदज्ञान के समान ब्रह्मतत्त्व का ज्ञान भी अध्यास का विरोधी होता हुआ उस अध्यास को निवृत्त नहीं कर सकता । (अर्थात् यद्यपि प्रायः सर्वसाधारण की प्रतीति से सिद्ध है कि आत्मा देहादि से भिन्न है, तथापि उससे उनकी संसारनिवृत्ति नहीं देखी जाती, अतः तादृश भेदज्ञान जैसे अध्यासविरोधी होता हुआ भी अध्यास की निवृत्ति नहीं कर सकता है, वैसे ही ब्रह्मज्ञान को भी समझना चाहिए ।) यदि ऐसी शङ्का की जाय, तो वह ठीक नहीं है, क्योंकि ब्रह्मज्ञान तथा देहात्मभेदज्ञान में वैषम्य है—समानता नहीं है। (वैषम्य दिखलाते हैं—) तत्त्वज्ञान ही मूल अज्ञान का विरोधी है और देहात्मभेदज्ञान तो उसके समान मूल अज्ञान का विरोधी नहीं है । इसलिए देहात्मभेदज्ञान के रहते भी संसारनिवृत्ति-अध्यासनिवृत्ति—नहीं होती, इस तरह दृष्टान्त और दार्ष्टान्तिक की विषमता स्पष्ट है, ऐसी दशा में तत्त्वज्ञान से मूल अज्ञान की निवृत्ति होने पर उसी क्षण में तुरत शरीरपात—देह का छूट जाना—हो जाना चाहिये, ऐसा दोष भी

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**स्यादिति चेत्, न; अज्ञानतत्कार्यसंस्कारादपि शरीराद्यनुवृत्तिसम्भवात् । चक्रभ्रमणादिक्रियायां ज्ञाने च संस्कारः प्रसिद्धो नान्यत्रेति चेत्, न; गन्धादौ संस्कारदर्शनात् । निःसारितपुष्पे पुष्पपात्रे स्थिताः सूक्ष्माः पुष्पावयवा एव गन्धबुद्धिमुत्पादयन्ति न संस्कार इति चेत्, तथापि प्रलयावस्थायां सर्वकार्यसंस्कारोऽभ्युपगम्य एव। ये तु नाऽभ्युपगच्छन्ति, तान् प्रत्यनुमातव्यम्—विमतः कार्यविनाशः संस्कारव्याप्तः, संस्कारविनाशादन्यत्वे सति विनाशत्वाद्, ज्ञानविनाशवदिति । क्रियाज्ञानयोरेव संस्कार इति प्रसिद्धा बाध इति चेत्, तर्ह्यविद्यातत्कार्ययोरपि भ्रान्तिज्ञानरूपत्वात् संस्कारहेतुत्वमस्तु ।अविद्यादि-**

---

नहीं आता । कारण कि अज्ञान या अज्ञानजनित संस्कार से भी शरीर की अनुवृत्ति हो सकती है । संस्कार चक्रभ्रमण—चाक में भ्रमि—आदि क्रिया तथा ज्ञानादिस्थलों में ही होता है, अन्यत्र नहीं होता, ऐसा भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि गन्धादिस्थल में भी संस्कार देखा गया है । फूलों की डलियों में से फूलों को बाहर कर देने पर भी उस फूलों के पात्र में फूलों के सूक्ष्म अवयव रह जाते हैं, वे ही अवशिष्ट सूक्ष्म अवयव गन्ध का ज्ञान कराते हैं, संस्कार नहीं, ऐसा मानने पर भी प्रलयदशा में सम्पूर्ण कार्यों का अर्थात् सकल संसार का जनक संस्कार मानना ही होगा । जो वादी (प्रलय) नहीं मानते हैं, उनके प्रति अनुमान द्वारा उसे सिद्ध करना होगा । (अनुमान का प्रयोग दिखलाते हैं—) विमत—विवादग्रस्त—कार्य का विनाश संस्कार से व्याप्त है अर्थात् जहाँ जहाँ कार्य का विनाश होता है, वहाँ सर्वत्र उसका संस्कार शेष रह ही जाता है, (इस तरह कार्य के विनाश के साथ संस्कार की व्याप्ति सिद्ध होती है ।) संस्कारविनाश से भिन्न होकर विनाश होने से, (यदि कार्यविनाश भी संस्कारविनाशरूप होता, तो कार्यविनाश के अनन्तर संस्कार नहीं रह सकता, अतएव निरुक्त विशिष्ट हेतु उक्त अनुमिति में उपयुक्त ही है । ज्ञानविनाश के तुल्य ।

ज्ञान और भ्रमि-सी क्रिया में ही संस्कारजनकत्व होता है, इस लोकप्रसिद्धि से (कार्यमात्र के विनाशस्थल में संस्कार मानने का) बाध होगा, ऐसा यदि माना जाय, तो अविद्या तथा अविद्या के कार्य भी भ्रमात्मक ज्ञान ही हैं, इस कारण वे भी संस्कारजनक होंगे । (संस्कार तो केवल स्मरण के ही प्रति

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

साक्षिचैतन्यस्यनित्यत्वेऽपि तदवच्छेदकज्ञानाभासरूपवृत्तेरनित्यत्वात्संस्कारः सिध्येत, तथापि स्मृतिमात्रकारणात् संस्कारात् कथमपरोक्षद्वैतावभास इति चेत्, प्रपञ्चापरोक्षकारणचैतन्याश्रितदोषत्वात् संस्कारस्येति वदामः । अपरोक्षकारणनेत्रादिगतकाचादिदोषाणामपरोक्षभ्रमहेतुत्वात् । न च केवलस्य चैतन्यस्य न संस्काराश्रयत्वसम्भव इति वाच्यम्, अविद्याश्रयत्वव दुपपत्तेः ।संस्कारस्य कार्यत्वेऽपिप्रध्वंसवन्नोपादानापेक्षा, अविद्यासंस्कारव्यतिरिक्तभावरूपकार्याणामेवोपादानजन्यत्वात् । अत

---

कारण है, प्रत्यक्ष अनुभव का जनक तो है ही नहीं, इसलिए संस्कार का होना प्रकृत अर्थ का साधक नहीं हो सकता, इस आशय से शङ्का करते हैं—) यदि शङ्का हो कि अविद्या आदि के साक्षी चैतन्य के नित्य होने पर भी उसकी अवच्छेदक ज्ञानाभासरूप वृत्ति के अनित्य होने से यद्यपि संस्कार की सिद्धि हो सकती है, तथापि केवल स्मृति के ही कारण संस्कार से द्वैत प्रपञ्च का प्रत्यक्षात्मक ज्ञान कैसे हो सकता है ? तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्षज्ञान के कारण चैतन्य में स्थित दोषरूप होने से संस्कार प्रत्यक्षज्ञान का जनक हो जाता है, ऐसा हम कहते हैं । (अपरोक्षज्ञान के कारण में आये हुए दोष से अपरोक्ष भ्रम होता है, इसमें दृष्टान्त देते हैं—) कारण कि प्रत्यक्षज्ञान के कारण चक्षु आदि में काचादि दोष—रोग—शुक्तिरजत, द्विचन्द्र आदि प्रत्यक्ष भ्रम के जनक होते ही हैं और केवल शुद्ध चैतन्य संस्कार का आश्रय नहीं हो सकता, ऐसी भी शङ्का नहीं हो सकती, क्योंकि जैसे शुद्ध चैतन्य अविद्या का आश्रय होता है, वैसे ही संस्कार का भी आश्रय हो जायेगा । (अर्थात् अविद्याश्रय होने पर भी जैसे चैतन्य का असङ्गित्व बना रहता है, वैसे ही संस्कार का आश्रय होने पर भी उसका बाध न होगा । ) संस्कार यद्यपि कार्य है, तथापि वह प्रध्वंस के तुल्य उपादान की अपेक्षा नहीं रखता, कारण कि अविद्या तथा संस्कार से भिन्न भावरूप कार्यों की ही उपादान से उत्पत्ति मानी जाती है । (इससे संस्कार का कोई उपादान न होने से उसे नहीं मानना चाहिए, यह भी शङ्का नहीं हो सकती । ) अतएव अन्य स्थल में संस्कार के अपने उपादान में आश्रित रहने का नियम होने पर भी प्रकृत में संस्कार का अपने अनुपादन चैतन्य में रहना सङ्गत ही है । संस्कार के

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

एवाऽन्यत्र संस्कारस्य स्वोपादानाश्रयत्वानियमेऽप्यत्राऽनुपादान-चैतन्याश्रितत्वमुपपद्यते । न च संस्काराङ्गीकारे विदेहमुक्त्य-भावः, प्रारब्धकर्मणोऽन्ते तत्त्वज्ञानानुसन्धानादेव संस्कारनिवृत्तौ तत्सिद्धेः ।

अथ मन्यसे—अविद्याया निवृत्तत्वात् संस्कारस्य चाऽनुपादान-त्वान्निरुपादानो देहेन्द्रियादिः कथं सिद्ध्येदिति ? तर्हि तत्त्व-साक्षात्कारे जातेऽप्याप्रारब्धक्षयमविद्यालेशानुवृत्त्या जीवन्मुक्ति-रस्तु । प्रतिबन्धकस्य प्रारब्धकर्मणः क्षये तत्त्वज्ञानादविद्या-लेशोऽपि निवर्तते, अतः सर्वसंसारनिवर्तकब्रह्मात्मैकत्व-विद्याप्राप्तये सर्ववेदान्तारम्भः । यद्यपि केषुचिद्वेदान्तेषु सगुणो-पासनानि विधीयन्ते, तथापि तेषां गोदोहनादिवत् प्रासङ्गिकत्वा-

---

मानने में विदेहमुक्ति का अभाव होगा, ऐसा दोष भी नहीं देना चाहिये, कारण कि प्रारब्ध कर्मों का नाश होने पर तत्त्वज्ञान के अनुसन्धान से—दृढ़ निश्चल अपरोक्षानुभूति से—ही संस्कार की निवृत्ति हो जाने पर विदेहमुक्ति का होना सम्भव है ।

यदि शङ्का हो कि अविद्या तो नष्ट ही हो गई है और संस्कार उसका उपादान कारण है नहीं, इस अवस्था में उपादान के—समवायिकारण के—बिना देहेन्द्रियादि की सिद्धि कैसे हो सकती है? (वेदान्तमत में इस वर्तमान देहेन्द्रियादिसङ्घात का उपादानकारण अविद्या है, तत्त्वज्ञान से उसकी निवृत्ति हो जाने पर देहेन्द्रियादिसङ्घात की स्थिति नहीं रहती, क्योंकि कार्य की स्थिति उपादान के साथ ही रह सकती है और जो शेष संस्कार रह जाता है, वह उसका उपादान नहीं है, इस दशा में जीवन्मुक्ति का होना सम्भव नहीं हो सकता, यह शङ्का का अभिप्राय है ।) तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि तत्त्वसाक्षात्कार होने पर भी प्रारब्ध कर्मों का नाश होने तक (पुष्पपात्र से पुष्पों के बाहर निकाल देने पर भी पुष्पों के सूक्ष्म अवयवों के शेष रहने के सदृश) अविद्या के लेश की अनुवृत्ति से जीवन्मुक्ति की सिद्धि होगी । प्रतिबन्धक—अविद्या की पूर्णतया निवृत्ति को रोकनेवाले प्रारब्ध कर्म का (भोग से) नाश होने पर तत्त्वज्ञान से अविद्या का लेश—सूक्ष्मावस्था से जरा-सा शेष रहा हुआ सम्बन्ध—भी निवृत्त हो जाता है । इसलिए सम्पूर्ण संसार की निवृत्ति करा देनेवाले जीव और ब्रह्म के ऐक्यज्ञान की प्राप्ति के लिए सकल वेदान्तशास्त्रों का प्रारम्भ है । यद्यपि किसी-किसी स्थल में वेदान्तशास्त्रों में भी सगुण उपासनाओं का विधान है, तथापि उन सगुण उपासनाओं के गोदोहन के तुल्य प्रासङ्गिक होने से कर्मभूत—प्राप्य—

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

दुपासनकर्मभूतं निर्विशेषं ब्रह्मैव तत्राऽपि प्रतिपाद्यम् । उपास्यत्वेन विधीयमाना गुणा अप्यध्यारोपापवादन्यायेन निर्विशेषब्रह्मप्रतिपत्तावुपयुज्यन्ते। अपवादात् प्रागवस्थायामारोपितैस्तैस्तैर्गुणैर्विशिष्टं ब्रह्म तस्मै तस्मै फलायोपास्यत्वेन विधातुं शक्यम् ।

ननु यदि मुमुक्षुणाऽवगन्तव्यं ब्रह्मस्वरूपं बोधयितुमारोपितगुणप्रपञ्चमाश्रित्योपासनाविधिस्तदा मोक्षेऽधिकृतस्यैवोपासनाधिकारः स्यात् । यथा दर्शपूर्णमासयोः 'चमसेनाऽपः प्रणयेत्' इति वाक्यात् प्राप्तमपाम्प्रणयनमाश्रित्य 'गोदोहनेन पशुकामस्य' इति विधीयमाने गोदोहने दर्शपूर्ण-

---

निर्विशेष (निर्गुण) ब्रह्म ही उन वेदान्तवाक्यों से प्रतिपादनीय विषय है । उपासना के योग्यरूप से विधान किये जाने वाले गुण भी अध्यारोपापवादन्याय से[१] निर्विशेष—गुणरहित—ब्रह्मज्ञान को कराने के ही उपयोग में आते हैं । अपवाद—निषेध—करने से पूर्व अवस्था में आरोपित उन उन गुणों से विशिष्ट ब्रह्म का ही उस-उस फल के लिए उपास्यत्वरूप से विधान किया जा सकता है ।

शङ्का—यदि मुमुक्षु द्वारा जानने योग्य ब्रह्म के स्वरूप का ज्ञान कराने के लिए आरोप किये गये गुण-प्रपञ्च को लेकर उपासनाविधि है, तो मोक्ष के अधिकारी का ही उपासनाओं में अधिकार मानना चाहिये। जैसे 'दर्शपूर्णमास याग में 'चमसपात्रविशेष से जल का प्रणयन करे' इस वाक्य से प्राप्त जलप्रणयन का आश्रयण करके 'पशु की इच्छा करनेवाला ('गावो दुह्यन्तेऽस्मिन्' इस अधिकरणव्युत्पत्ति से) जिस पात्र में दूध दुहा जाता है, उससे जल प्रणयन करे' इस वाक्य से विधीयमान गोदोहन में दर्श-पूर्णमास के अधिकारवाले दीक्षित पुरुष का ही अधिकार प्राप्त होता है, वैसे ही मुमुक्षु का ही सगुण उपासनाओं में भी अधिकार होगा ।

---

१. अध्यारोपापवादन्याय—अन्तरधिकरण में प्रतिपादन किया गया है कि सर्वसाधारण मनुष्यों की बुद्धि में निर्गुण ब्रह्म का आना दुःसाध्य है, उनकी ब्रह्मोन्मुख प्रवृत्ति के लिए सगुण ब्रह्म की उपासना कही गयी है । जैसे खेल-कूद में ही मन लगानेवाले बालकों को अक्षरों का परिचय कराने के लिए इस युग में अक्षरों के आकार में मिठाई के खिलौने दिये जाते हैं और वर्णपरिचय होने पर वे खिलौने फिर छोड़ दिये जाते हैं, वैसे ही मन्दबुद्धि पुरुषों को भी सगुण उपासना से ब्रह्मपरिचय कराकर ब्रह्मज्ञान का दृढ़ अभ्यास होने पर स्वयं गुणों का त्याग हो जाता है और निर्विशेष ब्रह्म का साक्षात्कार होता है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मासाधिकारिण एवाऽधिकारस्तद्वत् ।

नैष दोषः, तत्र हि दर्शपूर्णमासाधिकारिण एवाऽप्प्रणयनप्राप्तिः, तत्प्राप्तिमत एवं पशुकामनायां गोदोहनविधिरित्यधिकृताधिकारता स्यात् । इह तु शब्दादारोपितप्रपञ्चप्रतिपत्तिरमुमुक्षुणामप्य-स्तीत्याश्रित्य विधानेऽपि नाऽधिकृताधिकारता । ननु सगुण-ब्रह्मोपासनाविधायकानां वेदान्तानां ब्रह्मप्रतिपत्तिपरत्वेऽपि न प्राणाद्युपासनविधायकानां तदस्तीति चेत्, न; तेषामपि अन्तः करणशुद्धिद्वारेण तत्रैव पर्य्यवसानात् । तस्मात् सर्वेषामपि वेदान्तानां ब्रह्मैव विषयस्तद्विद्याप्राप्त्याऽनर्थनिवृत्तिः प्रयोजनम्, ततस्तद्विचारशास्त्रस्याऽपि ते एव विषयप्रयोजने इत्यवगन्तव्यम् ।

---

समाधान—ऐसा दोष नहीं आता, कारण कि आपके दृष्टान्तस्थल में दर्श-पूर्णमासों के अधिकारी को ही जल के प्रणयन की प्राप्ति है और उसकी प्राप्तिवाले को ही पशुओं की कामना—इच्छा—होने पर गोदोहन की विधि है, इसलिए अधिकृताधिकारता[१] का अर्थात् दर्शपूर्णमासों के अधिकारी का ही अधिकार होना सम्भव है । प्रकृत दार्ष्टान्तिक में शब्द द्वारा आरोप किये गये प्रपञ्च का ज्ञान मुमुक्षु के अतिरिक्त पुरुषों को भी हो सकता है, अतः इसका अवलम्बन करके विधान करने पर भी अधिकृत की अधिकारता सिद्ध नहीं होती । यद्यपि सगुण ब्रह्म की उपासना के विधायक वेदान्त वाक्यों का तात्पर्य ब्रह्मज्ञान कराने में (अध्यारोपापवादन्याय से) हो सकता है, तथापि प्राणादि की उपासना के विधायक वेदान्त वाक्यों का तो तात्पर्य ब्रह्मज्ञान में नहीं हो सकता, ऐसी शङ्का भी उचित नहीं है, क्योंकि उन प्राणादि उपासनाओं का भी अन्तःकण की शुद्धि के द्वारा उस निर्गुण ब्रह्म के ज्ञान में ही तात्पर्य मानना होगा । इस निष्कर्ष से सभी वेदान्तवाक्यों का विषय ब्रह्म ही है । उसका ज्ञान प्राप्त करने से अनर्थ की—दुःखों की—निवृत्तिरूप प्रयोजन सिद्ध होता है । इसलिए उस ब्रह्म का विचार करनेवाले उत्तरमीमांसाशास्त्र के भी वे ही दोनों विषय और प्रयोजन होंगे, ऐसा समझना चाहिये ।

---

१. 'अपः प्रणयन्ति' इस वाक्य में गार्हपत्यस्थल में आहवनीय के प्रति जलों का ले जाना ही प्रकृष्ट नयनरूप जलों का प्रणयन है । वह प्रणयन पशुकामनावाले को दोहनपात्र से करना चाहिये, इस वाक्य के अर्थसम्पादन में अधिकार स्वरसतः यज्ञाधिकृत पुरुष का ही प्रतीत होता है । अतएव गोदोहन का पूर्वमीमांसा में क्रमयुक्त पुरुषार्थत्व सिद्ध किया गया है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ननु विचारकर्तव्यतामात्रं प्रथमसूत्रस्याऽर्थः, तत्राऽसूत्रिते विषयप्रयोजने वेदान्तविचारसम्बन्धितया किमिति उपपाद्येते इति चेत्? उच्येते एवाऽर्थतो विषयप्रयोजने । तथा हि—इष्टसाधनतैव विधायकानां लिङ्-लोट्-तव्य-प्रत्ययानामर्थ इति तावदुत्तरत्राऽभिधास्यते । मोक्षकामेन ब्रह्मज्ञानाय वेदान्ता विचारयितव्या इत्यस्मिन् सूत्रवाक्ये तव्यप्रत्ययेन धात्वर्थस्यविचारस्य सामान्येनेष्टसाधनता बोध्यते । तत्र किं तदिष्टमिति विशेषाकारेण फलजिज्ञासायां स्वर्गादिवदधिकारिविशेषणतया मोक्ष एव विचारफलत्वेनाऽवगम्यते ।ब्रह्मज्ञानं तु धात्वर्थविचारसाध्यत्वात् फलीभूतमोक्षसाधनत्वाच्च अपूर्ववदवान्तरव्यापाररूपं भविष्यति ।

---

यदि ऐसी शङ्का हो कि प्रथम सूत्र 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' का तात्पर्य तो विचार-कर्तव्यतामात्र अर्थात् ब्रह्मविषयक विचार करना चाहिये—इसमें ही है । उस सूत्र में जिनका प्रतिपादन नहीं किया गया है, ऐसे विषय और प्रयोजन वेदान्त-विचार के सम्बन्धी हैं, ऐसा क्यों कहा जा रहा है ? तो यह ठीक नहीं है, क्योकि सूत्र से अर्थ द्वारा विषय और प्रयोजन कहे ही गये हैं । (सूत्र से ही विषय तथा प्रयोजन की अर्थतः सिद्धि दिखलाते हैं—) क्योंकि आगे जाकर कहा जायेगा कि विधि का प्रतिपादन करनेवाले लिङ्, लोट्, तव्य आदि प्रत्ययों का अर्थ इष्टसाधनता ही है । 'मोक्ष की इच्छा रखनेवाले पुरुष को ब्रह्म ज्ञान की प्राप्ति के लिए वेदान्तशास्त्रों का विचार करना चाहिये, इस प्रकार के सूत्रार्थ को प्रकाशित करनेवाले वाक्य में तव्यप्रत्यय से धातु के विचाररूप अर्थ में इष्टसाधनता का बोधन होता है । वह इष्टसाधन वस्तु क्या है ? इस प्रकार विशेष जिज्ञासा का उदय होने पर स्वर्गादि के तुल्य अधिकारी के विशेषण होने से मोक्ष ही विचार के फलरूप से प्रतीत होता है । ब्रह्मज्ञान तो धातु के अर्थ के विचार से साध्य होने के कारण और मोक्षरूप फल का कारण होने से अपूर्व—अदृष्ट—के तुल्य अवान्तर व्यापार होगा । (जैसे 'स्वर्गकामो यजेत' इत्यादि श्रुति से स्वर्गकाम—स्वर्ग की कामना रखनेवाला—अश्वमेध आदि का अधिकारी कहा गया है, इसमें स्वर्ग विशेषण है, अतः अधिकारी के विशेषणरूप से स्वर्ग ही अश्वमेधादि यज्ञों का प्रधान फल माना गया है, परन्तु कारण का कार्य के अव्यवहित पूर्व में रहना, यह नियम है । कालान्तर में भावी स्वर्ग के प्रति उक्त यागों की कारणता की रक्षा के लिए तब तक स्थायी यज्ञजन्य अपूर्व—पुण्य—ही

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**ननु नेष्टसाधनता लिङादिप्रत्ययार्थः, किन्तु नियोगो मानान्तरागम्यः, स च धात्वर्थेषु नियोज्यं नियुञ्जानः सामर्थ्याद्धात्वर्थेऽस्य फलसाधनत्वं कल्पयतीति ।**

---

मध्य में अवान्तर व्यापार माना गया है । वैसे ही 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः' इत्यादि श्रुतियों से वेदान्तविचार में मोक्षकामनावाले का अधिकार होने से मोक्ष ही विचारशास्त्रों का मुख्य फल है, परन्तु वह आत्मज्ञान के बिना अनुपपन्न है, अतः ब्रह्मज्ञानमध्यवर्ती अवान्तर व्यापार मानना चाहिये, यह तात्पर्य है ।)

शङ्का— लिङादिप्रत्यय का अर्थ इष्टसाधनता नहीं है, किन्तु नियोग (कार्य) ही है, जो कि किसी दूसरे प्रमाण से नहीं जाना जा सकता । वह—लिङादि का अर्थ—नियोग (अपूर्व) रूपी धातु के अर्थ यागादि में अधिकारी को नियुक्त करता हुआ सामर्थ्य से धात्वर्थ में फलसाधनता की कल्पना करता है । ( तात्पर्य यह है कि जैसे लोक में लिङादि से कार्य का ही बोध होता है, वैसे ही वेद में भी कार्य ही लिङादि का अर्थ होगा । 'घटं कुरु' इत्यादि वाक्य के बिना कार्य की प्रतीति नहीं होती, इसलिए 'अनन्यलभ्य' ही शब्दार्थ मानना चाहिए । इष्टसाधनत्व तो प्रत्यक्षदर्शनादि से उत्पन्न व्याप्तिग्रहादि या आवापोद्वाप से भी गृहीत हो सकता है । परन्तु यज्ञ-यागादि कार्य क्षणभङ्गुर होने से कालान्तरभावी स्वर्गादि के कारण नहीं हो सकते, अतः 'यजेत' इत्यादि वैदिक लिङादि का अर्थ अपूर्वात्मक नियोग मानना चाहिये, जो स्वर्गादि की प्राप्ति तक बना रहता है । इस प्रभाकरसिद्धान्त के अनुसार 'स्वर्गकामो यजेत' इत्यादि श्रुतिवाक्यों का 'स्वर्ग की इच्छा रखनेवाले पुरुष की कृति का लक्ष्य और याग को विषय करनेवाला नियोग' इस रीति से अर्थ बोध होता है । इसमें स्वर्गकामी नियोज्य अधिकारी और याग विषय सिद्ध होता है । यदि याग अभीष्ट स्वर्ग का हेतु न हो, तो स्वर्गकामी के प्रति याग निर्दिष्ट नियोग का विषय नहीं हो सकता । इसलिए 'यजेत' इत्यादि लिङ् से नियोग अनुपपन्न होता हुआ याग और स्वर्ग में कार्यकारणभाव की कल्पना करता है । इस प्रकार प्रभाकर इष्टसाधनत्व को लिङ् का अर्थ नहीं मानता ।)

समाधान—यह मत युक्तियुक्त नहीं है, कारण कि यहाँ पर अनुपपत्ति नहीं है अर्थात् नियोग की अन्यथा भी उपपत्ति हो सकती है । (अनुपपत्ति के निरास के लिए विकल्प करते हैं—) क्या यजादि धातुओं के अर्थ यागादि के फल—स्वर्गादि—के कारण के बिना लिङर्थ नियोग का स्वरूप ही नहीं बन सकता ? या उस नियोग में धात्वर्थ यागादि में प्रवर्तकत्व नहीं बन सकता ?

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नैतत्सारम्, अनुपपत्त्यभावात् । किं धात्वर्थस्य फलसाधनत्व-मन्तरेण नियोगस्य स्वरूपमनुपपन्नमुत तत्प्रवर्तकत्वमनुप-पन्नम् ? नाऽऽद्यः, असत्यपि फले नित्य-नैमित्तिक-नियोग-स्वरूपस्य सत्त्वात् । द्वितीयेऽपि किं नियोगः फलकामनामपेक्ष्य प्रवर्तकः उत स्वयमेव प्रवर्तकः ? आद्ये फलकामनैव प्रवर्तयतु किं नियोगेन ? प्रत्यक्षादिषु फलकामनायाः प्रवर्तने स्वातन्त्र्य-दर्शनात् । द्वितीये नदीवेगादिवन्नियोगः फलकामनारहितमपि पुरुषं बलात् प्रवर्तयेत् । तथा च तत्प्रवर्तकत्वं धात्वर्थस्य

---

अर्थात् याग में स्वर्गकारणत्वग्रह के बिना नियोग यागादि में प्रवृत्ति नहीं करा सकता ? प्रथम कल्प युक्त नहीं है, क्योंकि फल न रहते हुए भी नित्य, नैमित्तिक विधिस्थलों में नियोग का स्वरूप बना ही रहता है । ('राहूपरागे स्नायात्, अहरहः सन्ध्यामुपासीत' (सूर्य-चन्द्रग्रहण में स्नान करना चाहिये, इत्यादि अथवा प्रतिदिन सन्ध्योपासन करना चाहिये) इत्यादि नित्य विधियों में किसी फलविशेष का श्रवण नहीं है और लिङर्थ नियोग का स्वरूप विद्यमान है, इससे धात्वर्थ का फलविशेष से सम्बन्ध होने पर ही नियोग का स्वरूप बनेगा, ऐसा नहीं माना जा सकता ।) दूसरा पक्ष भी युक्त नहीं है, क्योंकि इस कल्प में क्या नियोग फल की इच्छा से ही प्रवृत्ति कराता है ? अथवा स्वयं (कामना की अपेक्षा न रखकर ही) प्रवर्तक है ? प्रथम पक्ष के मानने में तो फलकामना ही प्रवृत्ति करा देगी, अतिरिक्त नियोग से क्या प्रयोजन ? (प्रत्यक्ष आदि स्थल में फलकामना को स्वतन्त्ररूप से प्रवर्तकत्व देखा गया है । घटादि के प्रत्यक्ष दर्शन से जलाहरणादि कामना से 'कुरु कार्यम्' इत्यादि नियोग के बिना भी जलाहरणादि में प्रवृत्ति हो जाती है।) यदि स्वयं प्रवर्तक है, ऐसा दूसरा पक्ष मानो, तो नदीवेग के तुल्य फल की इच्छा न रखनेवाले पुरुष को भी जबर्दस्ती यज्ञ-यागादि में प्रवृत्त करेगा । (जैसे नदी का वेग बह जाने की इच्छा न रखनेवाले को भी बहा ले जाता है, वैसे ही नियोग हठात् सबको कार्य में प्रवृत्त कर देगा ।) इससे निष्कर्ष यह निकला कि धात्वर्थ यागादि में स्वर्गादि

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**फलसाधनत्वाभावेऽपि उपपन्नम् । अन्यथा नदीवेगोऽपि फल-साधने प्रवर्तयेत् । नियोगमात्रस्य धात्वर्थफलसम्बन्धाकल्प-कत्वेऽपि फलकामिना प्रमीयमाणो नियोगस्तत्कल्पकः इति चेत्, न; अत्राऽपि तयोः सम्बन्धमन्तरेणाऽनुपपत्त्यभावात् । न तावत् काम्यफलस्य धात्वर्थसाध्यत्वमन्तरेणाऽधिकारिविशेषण-त्वमनुपपन्नम् ? जीवनादीनामसाध्यानामपि 'यावज्जीवं जुहुयात्' इत्यादिष्वधिकारिविशेषणत्वदर्शनात् । असाध्यस्वभावानां तथा-त्वेऽपि साध्यस्वभावस्य फलस्याऽधिकारिविशेषणत्वं धात्वर्थ-साध्यतया विनाऽनुपपन्नमिति चेत्, न; किं साध्यस्वभावस्येत्यत्र साध्यशब्देन धात्वर्थसाध्यत्वं विविक्षितम्, उत साध्यत्वमात्रम् ? आद्ये कल्प्यकल्पकयोरभेदाद् आत्माश्रयापत्तिः ।**

---

फल के प्रति कारणता की प्रतीति न होने पर भी नियोग पुरुष की प्रवृत्ति करा सकता है । अन्यथा—यदि ऐसा न मानो, तो—नदी का वेग भी किसी अभीष्ट फल के होने पर ही प्रवृत्ति करावेगा । (परन्तु ऐसा है नहीं, अतः प्रभाकरसिद्धान्त सङ्गत नहीं है ।)

शङ्का—यद्यपि सामान्यतः नियोग (साधारण धात्वर्थ) तथा अभीष्ट फल दोनों के परस्पर कार्यकारणभाव रूप सम्बन्ध की कल्पना करनेवाला नहीं बन सकता, तथापि स्वर्गादि फल की इच्छा रखनेवाले पुरुष से जाना गया नियोग (अर्थात् पुरुष के प्रति 'स्वर्गकामो यजेत्' इत्यादि श्रुतिवाक्य में आए हुए लिङ् द्वारा उपस्थित कराया गया नियोग तो धात्वर्थ यागादि का स्वर्गादि फल के साथ कार्यकारणभाव सम्बन्ध में नियामक अवश्य ही होगा ।

समाधान—ऐसा नहीं है, क्योंकि ऐसे स्थल में भी उनका सम्बन्ध न होने पर अनुपपत्ति नहीं है, कारण कि कामना के विषय स्वर्गादि फलों को धात्वर्थ यागादि से सिद्ध न मानकर अधिकारी के विशेषण होने में कोई अनुपपत्ति—बाधा—नहीं है, क्योंकि 'जबतक जीवन है, तबतक हवन-अग्निहोत्र करे' इस वाक्य में किसी भी धातु के अर्थ से सिद्ध न होनेवाले जीवन आदि भी अधिकारी के विशेषण होते हुए देखे गये हैं । जीवनादि जो साध्य फल नहीं हैं, उनके विषय में ऐसा मानने पर भी साध्यस्वभाव-सिद्ध होने वाले स्वर्गादि फलों का तो धात्वर्थ से उत्पन्न होने वाले माने बिना अधिकारी का विशेषण होना सङ्गत नहीं है, यह कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि क्या साध्यस्वभाव यहाँ पर साध्यपद से धात्वर्थ द्वारा साध्य—सिद्ध होने लायक—अर्थ लेना है या केवल साध्यत्व ही ? प्रथमपक्ष मानने में कल्प्य और कल्पक के

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

द्वितीयेऽपि किं स्वर्गस्य साध्यत्वं शब्दात् प्रतीयते उत अर्थात् ? नाऽऽद्यः, वाचकपदाभावात् । न द्वितीयः, कल्पकाभावात् । नहि स्वर्गस्य साध्यत्वमन्तरेण किञ्चिदनुपपन्नं पश्यामः । स्वर्गस्य साध्यत्वाभावे कामियोगोऽनुपपन्न इति चेत्, एवमपि नाऽस्याऽधिकारिविशेषणत्वम्, यद्बलात् धात्वर्थस्य साध्यता कल्प्येत । यथा 'शुष्कदण्डी देवदत्तः' इत्यत्र दण्ड एव देवदत्तविशेषणम्, शुष्कत्वं दण्डविशेषणम्, तथा

---

अभेद होने से आत्माश्रय दोष हो जायेगा । (अर्थात् जिस धात्वर्थ से फल का कार्यकारणभाव सम्बन्ध सिद्ध करना अभीष्ट है, उसी धात्वर्थ से फल में तुम साध्यत्व मानते हो, इस परिस्थिति में धात्वर्थसाध्यत्व ही कल्प्य-कल्पक कोटि में आ जाता है । अथ च स्वर्गादि यागसाध्य है, इस प्रकार स्वर्गादि में यागसाध्यत्व की सिद्धि याग में स्वर्गादिजनकता की सिद्धि के अनन्तर ही होगी और याग में स्वर्गजनकत्व की सिद्धि स्वर्ग में यागसाध्यत्व की सिद्धि के अनन्तर ही हो सकती है ।) साध्यत्वसामान्यपक्ष में भी क्या स्वर्ग में साध्यत्व की प्रतीति उसके वाचक किसी शब्द के द्वारा होती है ? अथवा अर्थात् होती है ? प्रथम कल्प युक्त नहीं है, कारण कि कोई वाचक पद यहाँ पर नहीं है । दूसरा भी ठीक नहीं है, कारण कि उस अर्थ का कोई कल्पक नहीं है । (वाचक पद के बिना उसके अर्थ की प्रतीति अध्याहार या अनुपपत्तिमूलक आक्षेप से ही हो सकती है । जैसे—'पीनोऽयं देवदत्तो दिवा न भुङ्क्ते' इत्यादि स्थल में पीनत्व की अनुपपत्ति रात्रि-भोजन की अर्थात् प्रतीति करा देती है । वैसे ही 'प्रविश' या 'पिण्डीम्' इत्यादि स्थलों में क्रियाकारकभाव की अनुपपत्ति से ही शब्दाध्याहार अथवा अर्थाध्याहार द्वारा 'गृहम्' या 'भुङ्क्ष्व' इत्यादि अर्थों की कल्पना होती है । इस प्रकार प्रकृत में अनुपपत्ति आदि का अभाव दिखलाते हैं—) यदि स्वर्ग साध्य न भी माना जाय, तो भी हम कोई अनुपपत्ति यहाँ पर नहीं पाते । स्वर्ग को साध्य न मानने पर स्वर्गादि की कामना रखनेवाले पुरुष के प्रति नियोग नहीं हो सकता, इससे उसे साध्य मानेंगे, ऐसा भी नहीं कह सकते, कारण कि ऐसा मानने पर भी स्वर्गादि का अधिकारी का विशेषण होना सिद्ध नहीं है, जिसके बल पर स्वर्गादि में धात्वर्थ यागादि के साध्यभाव की कल्पना की जा सके । जैसे 'देवदत्त शुष्क—सूखे हुए—दण्ड को धारण करनेवाला है' इस वाक्य में दण्ड देवदत्त का विशेषण है और शुष्क दण्ड का विशेषण है, वैसे ही ('स्वर्गकामो यजेत' इत्यादि श्रुतिवाक्य से)

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

'स्वर्गकामोऽधिकारी' इत्यत्राऽपि कामनैवाऽधिकारिविशेषणम्, स्वर्गः कामनायाः विशेषणम्, कामनाद्वारा स्वर्गस्याऽधिकारिविशेषणत्वं स्यादिति चेत्, तथापि न तस्य धात्वर्थसाध्यता सिद्ध्यति, 'अध्येतुकामो भैक्ष्यं चरेत्' इत्यत्र साध्यस्वभावस्याऽधिकारिविशेषणस्याऽप्यध्ययनस्य धात्वर्थभूतभैक्ष्यचरणसाध्यत्वादर्शनात् । 'द्रव्यकामो राजानं धर्मकामो यज्ञान् उपसेवेत' इत्यादौ वैपरीत्यमपि दृष्टमेवेति चेत्, तर्हि स्वर्गतत्कामनयोरधिकारिविशेषणत्वमेव दुर्निरूपम् । तथा हि—न तावत् स्वर्गकामपदं दर्शपूर्णमासनियोगस्य पुरुषेणाऽयोगं व्यवच्छिनत्ति, नित्यविधिबलादेवायोगव्यवच्छेदस्य सिद्धेः । नाऽपि तदन्ययोगव्यवच्छेदकम्, अस्वर्गकामस्य दर्शपूर्णमासव्यवच्छेदे नित्यविधिविरोधात् । नित्यनियोगाद् भिन्नो हि काम्य-

---

'स्वर्ग की कामनावाला अधिकारी है' यहाँ पर कामना—इच्छा—ही अधिकारी का विशेषण है और स्वर्ग इच्छा का विशेषण है । यदि कामना के द्वारा स्वर्ग अधिकारी का विशेषण मान लिया जाय, तो भी वह धात्वर्थ के द्वारा साध्य नहीं हो सकता । (अधिकारी के विशेषण के साध्य होने में व्यभिचार दिखलाते हैं—) 'अध्येतुकामो भैक्ष्यं चरेत्' (अध्ययन की इच्छा रखनेवाला भिक्षाचरण करे) इस वाक्य में यद्यपि साध्यस्वभाव अध्ययन अधिकारी का (उक्त रीति से) विशेषण है, तो भी भिक्षाचरणरूपी (भीख माँगनारूप) प्रकृत धात्वर्थ का वह साध्य नहीं पाया जाता है । 'द्रव्य की इच्छा से राजा का और धर्म की इच्छा से यज्ञों का सेवन करे' इत्यादि वाक्यों में पूर्वोक्त दृष्टान्त से वैपरीत्य (अर्थात् परम्परारूप से अधकारी के विशेषणभूत द्रव्य, धर्म आदि प्रकृत धात्वर्थ सेवनादि के साध्य) भी देखा ही गया है, यदि यह कहा जाय, तो स्वर्ग तथा स्वर्ग की इच्छा ये दोनों अधिकारी के विशेषण सिद्ध नहीं किये जा सकते, क्योंकि प्रथम तो 'स्वर्गकामो यजेत' इत्यादि वाक्य में आया हुआ स्वर्गकामपद दर्शपूर्णमास-नियोग के अधिकारी पुरुष के साथ सम्बन्धाभाव की व्यावृत्ति नहीं करता, क्योंकि उक्त स्थल में नित्यविधि की सामर्थ्य से ही सम्बन्धाभाव की व्यावृत्ति सिद्ध है । उससे अन्य के साथ सम्बन्धाभाव (अर्थात् स्वर्गकाम अधिकारी का ही दर्शपूर्णमास से सम्बन्ध है, दूसरे का नहीं) का भी बोधक नहीं है, क्योंकि स्वर्ग की कामना न रखनेवाले अधिकारी पुरुष का दर्शपूर्णमास से सम्बन्धाभाव बोधन करने से तो नित्यविधि का विरोध होगा । नित्य नियोग से काम्य नियोग भिन्न है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**नियोगः । तत्राऽयोगान्ययोगव्यवच्छेदे नाऽस्त्युक्तदोष इति चेत्, मैवम्, यद्यपि यावज्जीववाक्येन बोध्यो नित्यनियोगः, काम्य-नियोगश्च स्वर्गकामवाक्यबोध्यः, तथापि साङ्गदर्शपूर्णमास-नियोगस्योभयत्रैकत्वेन प्रत्यभिज्ञानान्नाऽस्ति भेदः । नित्य-काम्यविभागस्त्वधिकारमात्रभेदादुपपद्यते । न च अधिकारि-विशेषणत्वाभावे स्वर्गकामपदवैयर्थ्यं शङ्कनीयम्, यथा 'दण्डी प्रैषानन्वाह' इत्यादौ ऋत्विजः प्रैषानुवक्तुः प्राप्तत्वात् दण्डिविशेषणपरं वाक्यं यत्प्रैषानन्वाह तद्दण्डी सन्निति, तथा स्वर्गकामपदमपि विशेषणस्वर्गपरम् । तदुक्तं पार्थसारथिना—**

---

उस काम्य नियोग में अयोग की—सम्बन्धाभाव की—और अन्ययोग की—दूसरे के साथ सम्बन्ध की—व्यावृत्ति मानने में कहा गया (नित्यविधिविरोध) दोष नहीं आता, ऐसा भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि यद्यपि नित्य नियोग—नित्य विधि—'यावज्जीवं जुहुयात्' इत्यादि वाक्यगत यावज्जीव—जीवनपर्यन्त—पद से सूचित होता है और काम्यविधान 'स्वर्गकाम' पद से ज्ञात होता है, तथापि अपने अङ्गों के सहित दर्शपूर्णमास नियोगविधि का काम्य तथा नित्य दोनों स्थलों में ('स्वर्गकामो यजेत' इस प्रकारण में भी और 'यावज्जीवं जुहुयात्' इस नित्यविधि में) भी एक-सा ही प्रत्यभिज्ञान होने से (नित्य और काम्य दोनों स्थलों में) कोई भेद नहीं है । ऐसे स्थलों में नित्य तथा काम्य, इस प्रकार का विभाग तो केवल अधिकार भेद से ही है । यह भी कहना उचित नहीं है कि स्वर्ग या उसकी इच्छा को अधिकारी का विशेषण न मानने से स्वर्गकामपद व्यर्थ हो जायेगा, कारण कि जैसे 'दण्डधारण करता हुआ प्रैषों का अनुवदन करे' इत्यादि वाक्यों में प्रैषों का अनुवदन करनेवाले ऋत्विक् के प्राप्त होने से वह वाक्य दण्डिविशेषणपरक माना जाता है, अर्थात् 'प्रैष का अनुवदन दण्डी होता हुआ ही करे' । (तात्पर्य यह है कि प्रैषानुवचन तो 'मैत्रावरुणः प्रेष्यति चान्वाह' इस वाक्य से सिद्ध ही है । 'दण्डी प्रैषानन्वाह' इस वाक्य का प्रैषानुवचनकर्ता के दण्डविशेषणमात्र में तात्पर्य है, इससे दण्ड में अधिकारिविशेषणत्व नहीं आता । ) वैसे ही प्रकृत में स्वर्गकामपद भी केवल विशेषणीभूत स्वर्गतात्पर्यक ही है । (इसका विशिष्ट पुरुष के अधिकार के बोधन में तात्पर्य नहीं है ।) इस विषय में पार्थसारथि ने कहा —

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

'अपेक्षितत्वाद्भाव्यस्य कामशब्दो हि तत्परः ।
विशेषणप्रधानत्वं दण्डीत्यादिषु दर्शितम्' ॥ इति ।

स्वर्गकामपदस्य फलमात्रपरत्वेऽप्यर्थादधिकारी लभ्यते । धात्वर्थस्य यागस्य स्वर्गसाधनत्वे लिङादिप्रत्ययैर्बोधिते सति मदपेक्षितफलसाधनमिदं कर्मेति कर्मण्यधिकारं पुरुषः स्वयमेव प्रतिपद्यते । एवं च फलपरं स्वर्ग-कामपदं साधनवचनेनाऽऽन्विताभिधानमर्हति,

---

भाव्य की—यागादि से जिसकी भावना—उत्पादना—करनी हो, उसकी—अपेक्षा होती है, इस अपेक्षा से कामशब्द अर्थात् स्वर्गकामपद दिया गया है, जो कि भाव्य—स्वर्गादिरूप—अर्थ का बोधन करता है, क्योंकि (इसमें शङ्का होती है कि स्वर्गकामपद तो धर्मी पुरुषविशेष का वाची है, उसका तात्पर्य धर्म में—स्वर्गादि में—कैसे होगा ? दृष्टान्त द्वारा उक्त शङ्का का उत्तरार्द्ध से वारण करते हैं—) 'दण्डी' इत्यादि पदों में विशेषण की—धर्म की—प्रधानता देखी गयी है । (यहाँ पर दण्डीपद से 'दण्डी प्रैषानन्वाह' इत्यादि वाक्यगत 'दण्डी' पद लेना चाहिए, उसका तात्पर्य दण्डरूप विशेषण में ही है । यह पहले ही कह आये हैं ।)

(ऐसा मानने से तो अधिकारी का लाभ नहीं होगा, इस आशङ्का के अभिप्राय से समाधान करते हैं—) यद्यपि स्वर्गकामपद का विशेषणान्वित फलमात्र का बोधन करने में तात्पर्य है, तथापि अधिकारी अर्थतः प्राप्त हो जाता है । लिङादिप्रत्ययों के द्वारा धात्वर्थ याग में स्वर्ग की कारणता का बोध होने पर मेरे अभीष्ट फल को उत्पन्न करने वाला यह ('यजेत' इत्यादि श्रुतिबोधत यागादि) कर्म है, इतना ज्ञान होने पर ही पुरुष उस कर्म में अपना अधिकार स्वयं जान जाता है । इस निर्णय के अनुसार फलबोधन के तात्पर्य से प्रयुक्त स्वर्ग-कामपद साधनवचन के साथ अन्वित होकर ही अपने अर्थ को कहता है । (तात्पर्य यह है कि 'स्वर्गकामो यजेत' ? इत्यादि श्रुतिवाक्यों में पहले लिङादि प्रत्यय द्वारा याग में इष्टसाधनत्व की प्रतीति के अनन्तर याग किसका इष्टसाधन है, इस जिज्ञासा का निराकरण स्वर्गकामपद करता है । इस स्वर्गकामपद का स्वर्गबोधन में तात्पर्य होने से उसको अपने साधक हेतु की अपेक्षा होती है । इस आकाङ्क्षा की ही 'यजेत' आदि लिङन्तपद से पूर्ति होती है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तच्चेष्टसाधनतायास्तव्याद्यर्थत्वे सिध्यति, न नियोगस्य तदर्थत्वे । तस्मात् न नियोगो लिङादिप्रत्ययार्थः ।

अन्ये पुनर्धात्वर्थस्वर्गयोः साध्यसाधनसम्बन्धावगममेवमाहुः—विषयनियोज्याभ्यां विशिष्टो नियोगस्तावद्विधिवाक्यादवगम्यते । विषयो यागः, नियोज्यः स्वर्गकामः, तयोश्च कर्मकर्तृरूपेण परस्परान्वयो नियोगनिष्पत्त्यन्यथानुपपत्तयाऽवगम्यते । अन्वयाभावे नियोज्येन विषयेऽननुष्ठीयमाने तदनुष्ठानसाध्यो नियोगो न निष्पद्यते । तत्र यथा दण्डिनाऽन्वीयमानस्य दण्डेनाऽप्यन्वयस्तथा स्वर्गकामविशिष्टनियोज्येनाऽन्वीयमानस्य यागस्य

---

अतः विशेषणीभूत स्वर्गादिपरक पद भी इष्टसाधनता के बोधक 'यजेत' आदि पदों के अर्थ से अन्वित अर्थ का ही बोध कराते हैं । अतः 'यजेत' आदि लिङ् का वाच्य अर्थ नियोगरूप नहीं हो सकता ।) और स्वर्गकामादि पदों का साधनवचन के साथ अन्वित अर्थ का बोध कराने की योग्यता तभी सिद्ध हो सकती है, जब इष्टसाधनत्व ही 'तव्य' आदि प्रत्ययों का अर्थ मान लिया जाय । नियोग को उन प्रत्ययों का अर्थ मानने में उक्त योग्यता सिद्ध नहीं होगी । इस निर्णय से नियोग लिङादि का अर्थ नहीं हो सकता ।

दूसरे वादी धात्वर्थ यागादि और स्वर्गादि का कार्यकारणसम्बन्ध निम्न प्रकार से सिद्ध करते हैं—'स्वर्गकामो यजेत' इत्यादि विधिवाक्यों से विषय और नियोज्य—अधिकारी—इन दोनों से विशिष्ट ही नियोग प्रतीत होता है । विषय है—याग और स्वर्ग की इच्छा करने वाला है—नियोज्य, इन दोनों का कर्म और कर्ता रूप से परस्पर अन्वय, नियोगनिष्पत्ति की अन्यथा उपपत्ति न हो सकने से, प्रतीत होता है। (अतः विशिष्ट ही नियोग माना जायेगा, एवं नियोज्य और विषय का परस्पर क्रियाकारकभाव सम्बन्ध अवश्य होगा ।) यदि उनका परस्पर अन्वय नहीं माना जाय, तो नियोज्य पुरुष के द्वारा विषय यागादि का अनुष्ठान न किये जाने पर उसके—नियोज्य पुरुष के—यागादि का अनुष्ठान करने पर सिद्ध होने वाला नियोग सिद्ध ही नहीं हो सकेगा, अर्थात् अनुष्ठाता के बिना याग की असिद्धि और याग न होने से नियोग की निष्पत्ति होना असम्भव है । 'दण्डी प्रैषानन्वाह' इस वाक्य में जैसे विशिष्ट दण्डी के साथ अन्वय को प्राप्त होनेवाले प्रैषानुवचन का दण्ड के साथ भी अन्वय होता है, वैसे ही स्वर्गकामरूपी विशिष्ट नियोज्य के साथ अन्वय को प्राप्त होने वाले याग के विशेषण स्वर्ग का भी अन्वय होता है । (अर्थात्

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विशेषणीभूतस्वर्गेणाऽप्यन्वयो भवति । स चाऽन्वयो गुणप्रधानभावादृते न सम्भवति । ततः स्वर्गस्य प्राधान्येन यागस्य गुणभावेनाऽन्वये सति तयोः साध्यसाधनसम्बन्धः स्यादिति ।

नैतत्सारम्, उक्तरीत्या कर्तृविशेषणभूतजीवनगृहदाहादिनाऽपि यागस्याऽन्वयप्रसङ्गात् । अस्तु को दोष इति चेत्, उच्यते— तत्र किं जीवनादेर्धात्वर्थं प्रत्यङ्गत्वेनाऽन्वयः किं वा प्राधान्येन? आद्ये नित्यदर्शपूर्णमासाधिकारिविशेषणस्य जीवनस्य दर्शपूर्णमासाङ्गत्वेन तद्विकृतौ सौर्यादावप्यन्वयः प्रसज्येत् । तथा हि— 'सौर्यं चरुं निर्वपेद् ब्रह्मवर्चसकामः' इत्यनेन विहितस्य कर्मणो दर्शपूर्णमासविकृतित्वं निर्वपतिचोदनासामर्थ्या सिद्धम् । तत्र 'प्रकृतिवद्विकृतिः कर्त्तव्या' इत्यदेशेन प्रकृतिभूतदर्शपूर्णमासाङ्गानां

---

विशेषण के साथ अन्वय विशिष्ट अन्वय के बिना नहीं हो सकेगा ) और वह अन्वय गुणप्रधानभाव के अतिरिक्त (समप्राधान्य) सम्बन्ध से नहीं हो सकता । इससे स्वर्ग का प्राधान्य से और याग का गुणभाव से अन्वय मानने में इन दोनों का साध्यसाधन अर्थात् कार्यकारणभाव सम्बन्ध ही होगा । (स्वर्ग अभीष्ट है, अतः उद्देश्य होने से कर्म होगा और याग क्रियास्वरूप होने से कारण होगा, इस प्रकार 'स्वर्गकामो यजेत' इत्यादि वाक्य से याग द्वारा अपने अभीष्ट स्वर्ग की साधना करे, ऐसा नियोग बोधित होता है ।)

आपका यह मत युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि (विशेषणान्वय के बिना विशिष्टान्वय नहीं हो सकता, यह मानने में अतिप्रसङ्ग दोष दिखलाते हैं—) आपकी उक्त रीति से विशेषणान्वय को विशिष्टान्वय के प्रति प्रयोजक मानने से कर्ता के प्रति विशेषणीभूत जीवन, गृह तथा दाह आदि से भी याग का अन्वय प्राप्त हो जायेगा । यदि अन्वय हो जाय, तो भी क्या है ? यदि ऐसा कहो, तो दोष कहते हैं—जीवन आदि का धात्वर्थ के साथ गुणभाव से अन्वय है ? या प्राधान्य से है ? यदि प्रथम कल्प मानो, तो दर्शपूर्णमास का अङ्ग होने से उसकी विकृति सौर्यादि में नित्य दर्शपूर्णमास के अधिकारी के प्रति विशेषणीभूत जीवन का भी अन्वय प्राप्त हो जायेगा, क्योंकि ब्रह्मतेज की इच्छा करनेवाला 'सौर्य चरु का निर्वाप करे' इस वाक्य से विहित कर्म निर्वपनरूप चोदना के बल से दर्शपूर्णमास का विकृति याग है, यह सिद्ध है । उस स्थल में 'प्रकृति के तुल्य विकृति करनी चाहिये' इस अतिदेश से प्रकृतिस्वरूप

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विकृतौ प्राप्तिदर्शनात्, तदविशेषाज्जीवनमपि प्राप्नुयात्ततो यावज्जीवं सौर्यं चरुं निर्वपेदिति स्यात् । न च कामाधिकारेण नित्याधिकारस्य बाधाददोष इति वाच्यम्; यथा प्रकृतौ नित्यकाम्याधिकारस्तथा विकृतावपि प्रसङ्गात् । द्वितीये जीवनादेः प्राधान्येन स्वर्गादिवत्साध्यत्वं स्यात् । तस्मात् फलविशेषपरं स्वर्गकामपदं सामान्येन श्रेयः साधनत्वविध्यभिधायिना लिङादिपदेनाऽन्विताभिधानं करोति ।

ननु यदि लिङादिप्रत्ययैरिष्टसाधनता विधीयते, तदा 'ज्योतिष्टोमेन यजेत' इत्यत्र तृतीया न सिद्ध्येत्, तिङ्-कृत्-तद्धित-समासैरनभिहिते करणे कारके तृतीयाविधानात् ।

नाऽयं दोषः, धात्वर्थस्य यागसामान्यस्य कारणत्वेऽभिहितेऽपि

---

दर्शपूर्णमास के अङ्गों की विकृति में प्राप्ति देखी गई है । इसमें कोई विशेष न होने से जीवन भी (विकृति में) प्राप्त होगा । इससे 'जीवनपर्यन्त सौर्य चरु का निर्वाप करे' ऐसा प्रसङ्ग आ जायेगा । काम्यविधान से नित्याधिकार का बाध हो जायेगा । (यदि 'सौर्यं चरुम्' इत्यादि विधि में भी यावज्जीवन का सम्बन्ध हो, तो इसमें भी नित्यविधित्व प्राप्त हो जायेगा । अतः यहाँ पर यावज्जीवन का सम्बन्ध नहीं होगा ।) इसलिए इसमें कोई दोष नहीं है, ऐसा भी नहीं कहा जा सकता, कारण कि जैसे प्रकृति याग (दर्शपूर्णमास) में नित्य और काम्य दोनों का अधिकार है, वैसे ही विकृति याग में भी दोनों का अधिकार प्राप्त हो जायेगा । (जीवनादि का प्रधानरूप से धात्वर्थ के साथ अन्वय है, ) इस द्वितीय पक्ष में जीवनादि के प्रदान होने से स्वर्गादि के तुल्य उनमें साध्यत्व प्राप्त हो जायेगा । (अर्थात् जैसे स्वर्गादि यागसाध्य माने जाते हैं, वैसे ही जीवनादि को भी यागसाध्य मानना पड़ेगा ।) इससे अर्थात् धात्वर्थ के फलस्वरूप स्वर्गादि के सम्बन्ध की सिद्धि न होने से स्वर्गात्मक फलविशेष के तात्पर्य से प्रयुक्त स्वर्गकामपद सामान्यतः इष्टसाधनत्वविधि के अभिधायक लिङादिपद से अन्वित अर्थ का अभिधान करता है ।

शङ्का—यदि लिङादिप्रत्ययों से इष्टसाधनता का अभिधान होता है, तो 'ज्योतिष्टोमनामक याग से यज्ञ करना चाहिये' इस वाक्य में ज्योतिष्टोमपद से तृतीया विभक्ति की सिद्धि नहीं होगी, कारण कि तिङ्, कृत् तद्धित और समास से अभिहित न होने वाले करणकारक में तृतीया का विधान होता है ।

समाधान—उक्त दोष नहीं आता, क्योंकि सामान्य यागस्वरूप धात्वर्थ की

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**यागविशेषज्योतिष्टोमकरणत्वस्याऽनभिहितत्वात् । तद् इष्ट-साधनताया विधायकप्रत्ययार्थतायां न कोऽपि दोषः, तथा च 'मोक्षकामेन वेदान्ता विचारयितव्याः' इत्यनेन सूत्रवाक्येनाऽपि श्रेयोमात्रसाधनत्वे विचारस्याऽभिहिते सति अर्थात् श्रेयोविशेषो मोक्षो विचारशास्त्रप्रयोजनमिति लभ्यते । ब्रह्मजिज्ञासेति शब्देन विषयोऽपि सूचितः । यद्यपि समन्वयाध्यायेनैव विषयोऽवगम्यते चतुर्थाध्यायेन च प्रयोजनम्, तथापि प्रवृत्तिहेतुत्वात् प्रथमसूत्रेऽपि ते सूचनीये । तदेवं विषयप्रयोजनसद्भावात् शास्त्रमारम्भणीय-मित्येतद्वर्णकतात्पर्यमिति सिद्धम् ।**

॥ इति श्रीविद्यारण्यमुनि प्रणीते विवरणोपन्यासे
प्रथमं वर्णकं सम्पूर्णम् ।। १ ॥

---

कारणता का (लिङ् के स्थान में आये तिङ्प्रत्यय से) बोध होने पर भी यागविशेष ज्योतिष्टोमगत करणकारकत्व का अभिधान (उस लिङ् से) नहीं हुआ है । (अतः अनभिहित करण में तृतीयाविभक्ति की सिद्धि हो गयी ।) इससे 'यजेत' आदि पदघटक विधायक लिङादि प्रत्ययों का इष्टसाधनतारूप अर्थ मानने में कोई भी दोष नहीं आता । इस प्रकार प्रकृत में 'मोक्ष की इच्छावाले को वेदान्तशास्त्रों का विचार करना चाहिये' इस सूत्रवाक्य से भी विचार करना अभ्युदयमात्र का कारण है, ऐसा सूचित हो जाने पर अर्थात् सिद्ध हो जाता है कि श्रेयोविशेष मोक्ष विचारशास्त्र का प्रयोजन है । ब्रह्मजिज्ञासापद से विषय भी सूचित कर दिया गया है । यद्यपि समन्वयाध्याय से ही विषय की प्रतीति होती है और चतुर्थ अध्याय से प्रयोजन की प्रतीति होती है, तथापि विचारप्रवृत्ति के हेतुभूत इन दोनों की सूचना प्रथम सूत्र में भी आवश्यक है । (यहाँ पर सूत्र में स्पष्ट क्यों नहीं कहा गया ? अथवा सूत्र के अनेकार्थक होने का दोष होगा, इत्यादि शङ्काओं का अवकाश नहीं है, क्योंकि ये दोनों बातें सूत्र के लिए भूषण ही हैं । सूत्रों का अर्थ की सूचना करना या बह्वर्थक होना ही लक्षण है, जैसा कि अभियुक्तों ने कहा है —

'अल्पाक्षरमसन्दिग्धं सारवद्विश्वतोमुखम् ।
अस्तोभमनवद्यं च सूत्रं सूत्रविदो विदुः' ॥)

इस प्रकार विषय तथा प्रयोजन के होने से विचारशास्त्र का आरम्भ अवश्य करना चाहिये, यही इस वर्णक का तात्पर्य है, यह सिद्ध हुआ ।

**॥ इस प्रकार पण्डित श्री ललिताप्रसाद डबराल विरचित विवरणोपन्यास-भाषानुवाद का प्रथमवर्णक पूर्ण हुआ ॥ १ ॥**

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

# अथ द्वितीयं वर्णकम्

आत्मा श्रोतव्य इत्यस्य विधेर्वेदान्तवाक्यगः ।
विचारो विषयः साक्षात् स निरूप्योऽत्र वर्णके ॥
वेदान्तव्यवधानेन ब्रह्मैक्यं विषयो विधेः ।
निरूपितः स पूर्वस्मिन् वर्णके सप्रयोजनः ॥
वेदान्ता यदि शून्याः स्युर्विषयेण फलेन च ।
तदा दूरे तद्विचारोऽतस्तयोः पूर्वमीरणम् ॥
सम्भाविते विचारेऽद्य पूर्वमीमांसया स किम् ।
गतो न वेति सन्देहे निर्णयोऽत्राऽभिधीयते ॥

पूर्वमीमांसात उत्तरमीमांसाया गतार्थत्वशङ्का

ननु वेदान्तानामर्थनिर्णयाय न्यायकलापोऽपेक्षितः । स च

---

## द्वितीय वर्णक

[प्रथम श्लोक से द्वितीय वर्णक के प्रमेय का संग्रह कहते हैं—]

'आत्मा श्रोतव्यः' (आत्मा का श्रवण-विचार-करना चाहिए) इस विधि-वाक्य का साक्षात् विषय वेदान्तवाक्यों से किया जाने वाला विचार है, उसका ही इस (द्वितीय) वर्णक में निरूपण किया जायेगा ।

[द्वितीय श्लोक से प्रथम वर्णक के प्रमेय का उपसंहार करते हैं—]

वेदान्तशास्त्रों के द्वारा ब्रह्म के ऐक्य—जीव और ब्रह्म के ऐक्य—(अथवा सर्व-तादात्म्य) रूप विषय का प्रथम वर्णक में प्रयोजन के सहित निरूपण किया गया है ।

[तृतीय श्लोक से सर्वप्रथम विषय तथा प्रयोजन के निरूपण की आवश्यकता दिखलाते हैं—]

यदि वेदान्तशास्त्र विषय तथा प्रयोजन से रहित हों, अर्थात् इन शास्त्रों का न तो कोई विषय हो और न कोई प्रयोजन हो, तो इनका विचार करना प्राप्त ही नहीं होता, इसलिए सर्वप्रथम इन दोनों का (विषय और प्रयोजन का) वर्णन करना उचित है ।

वेदान्तों के विषय तथा प्रयोजन के सिद्ध होने पर उन वेदान्तों का विचार करना अवश्य सम्भावित होता है, परन्तु अपेक्षित विचार पूर्वमीमांसाशास्त्र से गतार्थ है या नहीं, इस सन्देह का यहाँ निर्णय किया जाता है ।

वेदान्तवाक्यों का अर्थनिर्णय करने के लिए न्यायवाक्यों की अपेक्षा होती है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**'अथातो धर्मजिज्ञासा' इत्यादिसूत्रैः सूत्रितः । न च विधिवाक्यार्थस्य तत्र निर्णयः प्रवृत्त इति वाच्यम्, कृत्स्न-वेदस्य विधिमात्रपरत्वात् । वेदान्ताः सिद्धपरा इति चेत्, न; तेषामप्यात्मा द्रष्टव्य इत्यादिज्ञानविधिपरत्वात् । तर्हि क्रियाविधिकलापः पूर्वमीमांसायां निरूपितः ज्ञानविधि-निरूपणायोत्तरमीमांसाऽऽरभ्यतामिति चेत्, न; उत्पत्ति-विनियोगप्रयोगाधिकाराणां चतुर्णां विध्यपेक्षितरूपाणां क्रियायां निरूपितानां ज्ञानेऽपि न्यायसाम्येन बोद्धुं शक्यत्वात् ।**

---

ऐसे न्यायवाक्यों का 'अथातो धर्मजिज्ञासा' इत्यादि सूत्रों से प्रतिपादन किया गया है । उनमें केवल विधिवाक्यों के (कर्मकाण्डों के) अर्थ का ही निर्णय किया जाता है, ऐसा नहीं कहना चाहिये, क्योंकि सम्पूर्ण वेदवाक्यों का तात्पर्य विधि में—क्रियाकलापात्मक कर्मकाण्ड में—ही है [अर्थात् कोई भी ऐसा वेदवाक्य नहीं है, जिसका विचार विधिवाक्यों के विचार से प्रवृत्त पूर्वमीमांसा में न किया गया हो] । वेदान्तवाक्यों का सिद्ध वस्तु के प्रतिपादन में तात्पर्य है [साध्य स्वरूप कर्मकाण्ड में नहीं] यह कहना भी उचित नहीं है, कारण कि उनका (वेदान्तवाक्यों का) भी 'आत्मा द्रष्टव्यः' (आत्मा का साक्षात्कार करना चाहिये) इत्यादि ज्ञानविधि में तात्पर्य है । तब तो क्रियाकलापात्मक कर्मकाण्ड विधि का निरूपण पूर्व मीमांसा में हो ही गया, सिद्ध वस्तु के विवेकात्मक ज्ञानविधि के निरूपण के लिए उत्तरमीमांसाशास्त्र का आरम्भ किया जाय ? ऐसा कहना भी उचित नहीं है, क्योंकि विधिवाक्यों से अपेक्षित उत्पत्ति, विनियोग, प्रयोग तथा अधिकार इन चारों का क्रिया—कर्मकाण्ड—में निरूपण किया गया है; इन्हें न्याय-साम्य से ज्ञान में भी जान सकते हैं, [क्योंकि वाक्यार्थ तो सर्वत्र समान रीति से ही होता है] ।

[अर्थात् क्रियाकलाप की सिद्धि इन चारों के बिना नहीं हो सकती, अतः इनके ही कारण विधिवाक्यों में विधिवाक्यत्व बनता है, अन्यथा नहीं । इससे सिद्ध होता है कि जिसको इन चारों की अपेक्षा हो, वही विधिवाक्य है ? एवं ज्ञान को भी इन चारों की अपेक्षा होती है, इससे सिद्ध हुआ कि ज्ञान विधि भी क्रियाकलाप के तुल्य विधि ही है । इस तरह ज्ञान तथा क्रिया इन दोनों विधियों में कोई वैषम्य नहीं है, यह तात्पर्य है ।]

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तत्रोत्पत्तिविधिर्नाम कर्मस्वरूपमात्रबोधकः 'अग्निहोत्रं जुहोति' इत्यादिः । तथाऽङ्गाङ्गिसम्बन्धबोधकः 'दध्ना जुहोति' इत्यादि-विनियोगविधिः । साङ्गप्रधानकर्मण्यनुष्ठानबोधकः प्रयोगविधिः । स च श्रौत इति भाट्टाः । विध्याक्षेपलक्षणोपादानप्रमाणेन कल्पनीय इति प्राभाकराः । फलकामिनो जीवनादिनिमित्तवतो वा कर्मण्य-धिकारप्रतिपादकोऽधिकारविधिः । त एते विधयः क्रियायां निरूपिता ज्ञानेऽपि यथायोगमुत्प्रेक्षितुं शक्याः । अन्यथा क्रियामेकामुदाहृत्य निरूपिताः क्रियान्तरे पुनः प्रतिपादनीयाः स्युः ।

नन्वभ्यधिकाशङ्काभिर्निराकरणायाध्यायान्तरवच्छास्त्रान्तर-

---

[उत्पत्ति आदि चारों विधियों का विवेक दिखलाते हैं—] उनमें कर्म के स्वरूपमात्र का बोध करानेवाली विधि उत्पत्तिविधि है, जैसे 'अग्निहोत्रं जुहोति' (अग्निहोत्र करना) इत्यादि । अङ्गाङ्गिभावरूप सम्बन्ध का प्रतिपादन करने वाली विधि विनियोगविधि है, जैसे 'दधि—दही—से हवन करना' इत्यादि । अङ्गसहित प्रधान कर्म में अनुष्ठान का बोध कराने वाली विधि प्रयोगविधि है । वह प्रयोगविधि श्रौत—साक्षात् श्रुति के तात्पर्य की विषय—है, ऐसा भट्टमतानुयायी कहते हैं । विधि के आक्षेपात्मक उपादानप्रमाण से उस प्रयोगविधि की कल्पना की जाती है, ऐसा प्रभाकरानुयायी मीमांसक कहते हैं । स्वर्गादि फल की इच्छा रखने वाले तथा यावज्जीवन शुचिकाल की रक्षा के निमित्त राहूपराग में स्नान आदि के लिए उपस्थित होने वाले पुरुष के अश्वमेध आदि यागात्मक स्नान, संध्या आदि क्रियाकलाप में अधिकार का प्रतिपादन करने वाली विधि अधिकार-विधि है । इस प्रकार उक्त चारों विधियाँ, जिनका क्रिया में निरूपण किया गया है, ज्ञानकाण्ड में भी यथायोग—जहाँ पर जिस प्रकार जिस विधि का समावेश हो सके—लगायी जा सकती है । अन्यथा इन चारों विधियों का जिस एक क्रिया का उदाहरण देकर निरूपण किया गया हो, वे उसी क्रिया में समझी जायेंगी, दूसरी क्रिया में पुनः इनका निरूपण करना होगा ।

अधिक आशङ्काओं से (एक के निरूपण के अनन्तर प्रसङ्ग से क्रमशः प्राप्त हुई शङ्काओं से) [उत्पन्न हुए सन्देह को] दूर करने के लिए दूसरे-दूसरे अध्यायों के आरम्भ के तुल्य एक शास्त्र के अनन्तर दूसरे शास्त्र का आरम्भ करना

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मारम्भणीयम् । तथा हि—वेदाप्रामाण्यशङ्कायां प्रथमेऽध्याये तत्प्रामाण्यं निरूपितम् । सर्वकर्मैक्यशङ्कायां द्वितीये 'यजति', 'जुहोति' इत्यादिशब्दान्तरादिहेतुभिरुत्पत्तिविधिभेदपूर्वकः कर्म-भेदो निरूपितः । सर्वत्र समप्राधान्यशङ्कायां तृतीये श्रुतिलिङ्गादि-प्रमाणैरङ्गाङ्गिभाव उक्तः । चतुर्थे क्रत्वर्थत्वेनैतावतामनुष्ठानं

---

चाहिये । जैसे—वेदों में प्रामाण्य की आशङ्का का उदय होने से [बारह अध्याय वाली पूर्वमीमांसा के ] प्रथम अध्याय में उनके प्रामाण्य का निरूपण किया गया है । सब प्रकार के कर्मों में एक ही प्रकार की विधि प्राप्त होने की आशङ्का से द्वितीय अध्याय में 'यजति' (याग करना), 'जुहोति' (हवन करना इत्यादि दूसरे-दूसरे (भिन्न-भिन्न) शब्द आदि हेतुओं से उत्पत्ति[१], विधि आदि भेदपूर्वक कर्मों का भेद दिखलाया गया है । सभी विधिवाक्यों में समानभाव से प्रधानता प्राप्त होने की शङ्का से तृतीय अध्याय में श्रुति[२], लिङ्ग[३] आदि प्रमाणों से अङ्गाङ्गिभाव[४] का—गुणगुणिभाव का अर्थात् किसी में प्रधानत्व और किसी में उसके उपकारकत्व का निर्णय किया गया है । चौथे अध्याय में

---

१. उत्पत्ति, प्रयोग, विनियोग और अधिकार—इस प्रकार चार भेद पहले दिखलाये गये हैं । चारों का स्वरूप वर्णन आगे चलकर मूल में ही होगा ।

२. श्रुत्यादि न्याय इस प्रकार दिखलाया गया है —श्रुतिलिङ्गवाक्यप्रकरणस्थानसमाख्यानां समवाये पारदौर्बल्यमर्थविप्रकर्षात्' यह जै. सूत्र है । इसका तात्पर्य यह है कि सूत्र में पठित श्रुति आदि जहाँ पर सब प्राप्त हों, वहाँ पर पर को बाध कर पूर्व-पूर्व को मानना चाहिये । [इसमें सूत्रकार अर्थविप्रकर्ष हेतु देते हैं ।] अर्थात् श्रुत्यादि में लिङ्ग आदि पूर्व-पूर्व की अपेक्षा पर-पर विलम्ब से अर्थ का बोध कराते हैं, अतः पूर्व की अपेक्षा पर दुर्बल हैं ।

जैसे—'व्रीहीन् आवहन्ति' यह श्रुति दूसरे प्रमाण की अपेक्षा न रखती हुई स्वतः प्रमाणभूत है । यहाँ पर अवघातक्रिया से उत्पन्न अतिशय का भागी होना रूप कर्मपदार्थ को द्वितीया विभक्ति की श्रुति ही अपनी प्रकृति के अर्थभूत व्रीहि को क्रिया के प्रति शेषी—प्रधान-बतला रही है । इसमें दूसरे प्रमाण की अपेक्षा नहीं है ।

३. अर्थविशेष का प्रकाश करने का सामर्थ्य लिङ्ग में है, जैसे 'बर्हिर्देवसदनं दामि' इस मन्त्र में उपलादिलवन में भी अङ्गत्व प्राप्त हो सकता है, परन्तु शब्दसामर्थ्य से पुरोडाश के सदन स्वरूप कुश, काश आदि स्वरूप मुख्य बर्हि का ही लवन लिया जाता है । कहा भी है—'सामर्थ्यं सर्वशब्दानां लिङ्गमित्यभिधीयते' अर्थात् शब्दसामर्थ्य का नाम लिङ्ग है ।

४. परस्पर आकाङ्क्षादि द्वारा एक ही अर्थ में तात्पर्य का पर्यवसायक पदसमूह वाक्य कहलाता है । जैसे—'यस्य पर्णमयी जुहूः' (जिसकी पर्णमयी जुहू है ।) इत्यादि वाक्य में परस्पर समभिव्याहार से पर्णता और जुहू में अङ्गाङ्गिभाव प्राप्त होता है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

पुरुषार्थत्वेन चैतावतामिति निर्धारितम् । पञ्चमे 'वाजपेयेनेष्ट्वा बृहस्पतिसवेन यजेत' इत्यादौ क्रमो दर्शितः । षष्ठे कामिन इहाधिकारो जीवनादिनिमित्तवतश्चेहेति विचारितम् । इति पूर्वषट्केन प्रकृतिविध्यपेक्षितो विचारः कृतः । समग्राङ्गसंयुक्तो विधिः प्रकृतिः । विकलाङ्गसयुक्तो विधिर्विकृतिः । विकृति-विध्यपेक्षितो विचारः सप्तममारभ्योत्तरषट्केन कृतस्तत्रापि सप्तमेन प्रकृत्युपदिष्टानामङ्गानां सामान्येन विकृतावतिदेशो निर्णीतः । इत्थं कुर्यादित्युपदेशस्तद्वत्कुर्यादित्यतिदेशः । अष्टमे तु प्रकृतिभूतायां दर्शपूर्णमासाख्यायामिष्टावाग्नेयोऽष्टाकपाल इत्यत्र पुरोडाशप्रकृतिद्रव्यभूतानां व्रीहीणां ये निर्वापावघात-प्रोक्षणादयो धर्मा अभिहितास्ते विकृतिभूतसौर्यचरौ व्रीहिद्रव्य-सारूप्यद्वारेण चरुप्रकृतिभूतव्रीहिष्वप्यतिदिश्यन्त इत्यादि-

---

इतनी विधियों का अनुष्ठान यज्ञ का और इतनी विधियों का अनुष्ठान पुरुष का उपकार करते हैं, यह निर्णय किया गया है । [किसके अनन्तर किसका विधान हो, इस संशय की निवृत्ति के लिए] पाँचवें अध्याय में 'वाजपेयनामक याग के अनन्तर 'बृहस्पतियज्ञ से याग करे' इत्यादि वाक्यों में विधियों का क्रम दिखलाया गया है । [अधिकारी की जिज्ञासा से] छठें अध्याय में कामना वाले पुरुष के [काम्यविधि में] तथा जीवन आदि निमित्तवाले पुरुष के [नित्य-नैमित्तिकविधि में] अधिकार का प्रतिपादन किया गया है । इस प्रकार पूर्वमीमांसाशास्त्र के प्रथम छः अध्यायों से प्रकृतिविधि में अपेक्षित विचार किया गया है । सम्पूर्ण अङ्गों के सहित विधि को प्रकृति कहते हैं और अङ्गों की कमी रखने वाली विधि को विकृति कहते हैं । इस विकृतिविधि का उपयोगी विचार, सातवें अध्याय में आरम्भ कर, उत्तरार्द्ध के छः अध्यायों में किया गया है । उनमें भी सातवें अध्याय से प्रकृति में उपदेश रूप से कहे गये अङ्गों का विकृति में अतिदेश होता है, ऐसा सामान्य नियम बतलाया गया है । 'ऐसा करे' इस प्रकार के कथन को उपदेश कहते हैं । और 'वैसा करे' इसको अतिदेश कहते हैं । आठवें अध्याय में प्रकृतिस्वरूप दर्शपूर्णमास नामक इष्टि में —याग में—'आग्नेयोऽष्टाकपालः, (अग्निदेवतासम्बन्धी पुरोडाश आठ कपालों में पकाया जाता है) इस विधि में पुरोडाश की प्रकृतिरूप [जिन द्रव्यों से पुरोडाश बनाया जाता है]

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विशेषातिदेशो निरूपितः । तदुक्तम्—

'सप्तमेनातिदेशेन धर्माः सन्तीति साधिते ।
ततोऽष्टमेन यो यस्य यतश्चेति निरूपणा' ॥ इति ।

नवमे तु प्रकृत्युपदिष्टमन्त्रसामसंस्कारकर्मणां विकृतावति-

---

द्रव्य धानों के निर्वाप[१], अवघात[२], प्रोक्षण[३] आदि जो धर्म बतलाये गये हैं, उन धर्मों का विकृतिभूत सूर्यदेवतासम्बन्धी चरु—हवनद्रव्य—में व्रीहिरूप द्रव्य के सादृश्य से चरु के प्रकृतिभूत द्रव्य में भी अतिदेश किया जाता है, इस रीति से विशेष अतिदेश का निरूपण किया गया है । ऐसा कहा भी है—

सप्तम अध्याय में प्रतिपादित अतिदेशसामान्य से धर्मों की सत्तामात्र का साधन किया गया है और जिस धर्म का जिससे अतिदेश किया जाता है, इस प्रकार का विशेष अतिदेश आठवें अध्याय में कहा गया है ।

नवें अध्याय में तो प्रकृति में उपदिष्ट और विकृति में अतिदेश से

---

१. कार्यान्तर की अपेक्षा के बल से दो वाक्यों की परस्पर आकाङ्क्षा से एकवाक्यता को प्रकरण कहते हैं । जैसे प्रयाजादि में 'समिधो यजति' (समिध का याग) इत्यादि वाक्य में फल-विशेष का निर्देश न होने से इतना ही बोध होता है कि समिद्याग से भावना करे, परन्तु क्या भावना करे, ऐसी आकाङ्क्षा बनी ही रह गयी । एवं दर्शपूर्णमासवाक्य में 'दर्शपूर्णमास से स्वर्ग की भावना करे' । इतना ही बोध होता है । 'कैसे करे' इति कर्तव्यता की आकाङ्क्षा बनी ही रहती है, इसलिए प्रयाजवाक्य और दर्शपूर्णमासवाक्यों में, परस्पर साकाङ्क्ष होने से, अङ्गाङ्गिभाव उपपन्न होता है ।

२. क्रम अर्थात् देशसामान्य, वह पाठसादेश्य से हो अथवा अनुष्ठानसादेश्य से हो, स्थान कहलाता है । जैसे 'इन्द्राग्निदेवताक एकादश कपाल में संस्कृत पुरोडाश का निर्वाप करे और विश्वानरदेवताक द्वादश कपाल में संस्कृत पुरोडाश का, इस प्रकार क्रम से विहित कर्मों में 'इद्राग्नी रोचनादिव' इत्यादि मन्त्रों का यथासंख्य प्रथम मन्त्र का प्रथम कर्म में, द्वितीय का द्वितीय में क्रमात्मक स्थान बल से विनियोग होता है ।

३. योग शब्दों का योगार्थसमाख्या कहा जाता है । जैसे 'होतुरिदं हौत्रम्' यहाँ पर शैषिक अण् के बल से हौत्रपद से विधीयमान कर्म होता से ही किये जाने वाले होते है, इसी समाख्या के बल से 'औपनिषद्' पद से भी ब्रह्मज्ञान का साधन वेदान्तवाक्य माना गया है । इनके परस्पर विरोध का उदाहरण विस्तारभय से नहीं दिया गया है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

दिष्टानां प्रकृतिविकृत्योर्द्रव्यदेवताभेदे सति प्रकृतिगतद्रव्यादिशब्दं विहाय विकृतिस्थितद्रव्यादिशब्दाध्याहारादिलक्षण ऊहो दर्शितः । तद्यथा 'अग्नये जुष्टम्' इति मन्त्रस्य विकृतौ सूर्याय जुष्टमिति पदप्रक्षेपः । दशमे तु विकृतावतिदिष्टानामङ्गानां प्रकृतौ सावकाशानां विकृतिगतविशेषाङ्गोपदेशादिना बाधो दर्शितः । तद्यथा विकृतावतिदेशप्राप्तानां प्रकृतिसम्बन्धिबर्हिषां शरमयं बर्हिरिति विकृतिगतविशेषोपदेशेन बाधः । तथा 'कृष्णलान् श्रपयेत्' इति विहिते विकृतिभूते कृष्णलपाके प्राकृता अवघातादयः प्राप्ताः, तत्र कृष्णलाख्येषु सुवर्णशकलेषु रूपविमोकासम्भवादवघातस्य बाधः । तथा 'तौ न पशौ करो' इति निषेधात् पशावाज्यभागयोर्बाधः । एकादशे त्वनेकशेषि-

---

प्राप्त मन्त्र, साम, संस्कार और कर्मों का प्रकृति और विकृति में द्रव्य-सम्बन्धी देवताओं का भेद होने पर प्रकृति में आये हुए शब्दों का त्याग कर विकृति में आये हुए द्रव्यादि शब्दों का अध्याहार आदिरूप ऊह दर्शाया गया है । जैसे कि 'अग्नये जुष्टम्' इस मन्त्र का विकृति में 'सूर्याय जुष्टम्' ऐसा पदप्रक्षेप किया गया है। दसवें अध्याय में तो विकृति में अतिदिष्ट (अतिदेश द्वारा प्राप्त किये गये) जिन्होंने प्रकृति में अवकाश प्राप्त किया है अर्थात् जो चरितार्थ हैं—ऐसे अङ्गों का विकृति में दर्शाये गये विशेष अङ्गों के उपदेश आदि से बाध दिखलाया गया है । जैसे विकृति में सामान्य अतिदेशवाक्य से प्राप्त हुए प्रकृतिसम्बन्धी (प्रकृति में चरितार्थ हुए) कुशों का 'शरमयं बर्हिः' (शरकण्डा कुश होना चाहिये) विकृति में किये गये विशेष उपदेश से बाध होता है । एवम् 'कृष्णलों का पाक करे' इस वाक्य से प्रतिपादित विकृतिरूप कृष्णलपाक में प्रकृति में होने वाले अवघात आदि प्राप्त होते हैं । परन्तु वहाँ पर कृष्णलनाम से कहे जाने वाले सुवर्ण के टुकड़ों में रूप का विमोक असम्भव है, इसलिये अवघात का बाध होता है । [जैसे व्रीहि आदि द्रव्यों में अवघात द्वारा उनके तुषादि को पृथक् कर देने से प्रथमरूप का परित्याग सम्भव है, वैसे सुवर्ण के खण्डों में सम्भव नहीं है] । तथा 'तौ पशौ न करोति' (उन दोनों को पशु में न करे) इस निषेध से पशु में आज्य भागों का बाध होता है। ग्यारहवें अध्याय में अनेक शेषी—प्रधान—विधि में प्रयुक्त शेष—उपकारक— विधि का एक बार अनुष्ठान कर देने से ही सम्पूर्ण शेषी विधियों की उपकारसमानता तन्त्र नाम से कही

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**विधिप्रयुक्तस्य शेषस्य सकृदनुष्ठानादेव सर्वशेषिणामुपकार-साम्यरूपं तन्त्रनामकमुक्तम् । तद्यथा—आग्नेयोऽष्टाकपालः, उपांशुयागमन्तरा यजति, अग्नीषोमीय एकादशकपाल इत्युक्त-पौर्णमासकर्मप्रयुक्तस्य प्रयाजादेः सकृदनुष्ठानादेव शेषित्रयोपकार इति । द्वादशे त्वेकशेषिप्रयुक्तशेषानुष्ठानस्य प्रयोजकसामर्थ्य-प्रयुक्तशेष्यन्तरेऽप्युपकारः प्रसङ्गाख्यो दर्शितः । तद्यथा पशुविधियुक्ताङ्गानां पशुपुरोडाशेऽप्युपकारः । तदेवं प्रत्यध्याय-माशङ्कान्तरनिराकरणेन विध्यसम्भेदो यथा निरूपितस्तथा प्रतिपत्तव्यस्य ब्रह्मणः प्रत्यक्षादिभिरसिद्धत्वात् प्रतिपत्ति-विध्ययोगाशङ्कायां तन्निराकरणायोत्तरमीमांसाऽऽरभ्यत इति ।**

**तदेतदयुक्तम्, प्रत्यक्षाद्यसिद्धानामपि यूपाहवनीयादीनां यथा सिद्धिस्तथा ब्रह्मणोऽपि सिद्धौ पृथग् मीमांसानर्थक्यात् ।**

---

गयी है । जैसे 'अग्नि देवता के निमित्त आठ कपालों में संस्कृत पुरोडाश, उपांशुयाग, अग्नीषोमीय एकादश कपाल में संस्कृत पुरोडाश, इस प्रकार उक्त पौर्णमास कर्म में प्रयुक्त प्रयाज आदि अङ्ग का एक बार अनुष्ठान करने से ही शेषी तीनों का उपकार हो जाता है । बारहवें अध्याय में एकशेषी से प्रयुक्त शेष के अनुष्ठान से पुनः अनुष्ठान न कराने वाले और अनुष्ठान कराने का सामर्थ्य रखने वाले दूसरे शेषी की उपकारसिद्धि का प्रसङ्ग नाम से निरूपण किया गया है । जैसे—पशुविधि के अङ्गों का पशुपरोडाश में भी उपकार हो जाता है । इस प्रकार प्रत्येक अध्याय में दूसरी दूसरी आशङ्काओं को दूर करने से जैसे विधि के अंशों का भेद निरूपित है, वैसे ही ज्ञेय ब्रह्म की प्रत्यक्षादि शब्देतर प्रमाणों से सिद्ध न होने से प्रतिपत्ति—ज्ञानविधि—का सम्बन्ध प्राप्त न होने की[१] आशङ्का के उदय होने से उत्तरमीमांसा—वेदान्तविचारात्मक शास्त्र—का आरम्भ किया गया है ।

इस पूर्वोक्त प्रकार से उत्तरमीमांसा के आरम्भ की आवश्यकता को सिद्ध करना युक्तिसङ्गत नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों से सिद्ध न होने वाले यूप—स्तम्भ—आहवनीय—अग्नि—आदि पदार्थविशेषों की जैसे सिद्धि होती है, वैसे ही ब्रह्म के भी सिद्ध हो सकने से अलग उत्तरमीमांसाशास्त्र का आरम्भ करना सार्थक नहीं हो सकता ।

---

१. जब कोई प्रतिपत्तव्य सिद्ध हो, तब उसकी प्रतिपत्ति के लिए विधि करना सम्भव है, परन्तु जब ज्ञेय ही नहीं है, तो उसके लिए विधि कैसे सम्भव है ?

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

## शास्त्रारम्भे मतान्तरेण पूर्वपक्षः

**अथ मतम्—'यूपं तक्षति' इत्यादौ न यूपमुद्दिश्य तक्षणादि विधीयते, येन यूपाकारस्य लोकप्रसिद्धिरुपेक्ष्येत, किं तर्हि 'खादिरो यूपो भवति' इत्यादिनाऽवगतं खदिरादिप्रकृतिद्रव्यं तक्षति यूपं कर्तुमित्यलौकिकयूपाकारस्य साध्यत्वं प्रतीयते । स चाऽऽकारो 'यूपे पशुं बध्नाति' इति विनियोगदर्शनाद्विशेषतोऽवगम्यते—तक्षणादिपरिनिष्पन्नः पशुबन्धाधारः काष्ठविशेषो यूप इति । एवमाहवनीयादयोऽपि । न त्वत्र तथा ब्रह्मणः किञ्चित्साधकमस्ति ।**

---

['यूपं तक्षति' इस वाक्य से लोकसिद्ध यूप का विधान नहीं है । जिसका विधान है, वह यूप केवल शास्त्रीय है, एवम् आहवनीय अग्नि से महानस आदि में स्थित साधारण लौकिक अग्नि नहीं ली जाती, किन्तु मन्त्रादि द्वारा विधिपूर्वक संस्कृत अलौकिक अग्नि ली जाती है । जैसे यूप और तादृश अग्नि प्रत्यक्षादिसिद्ध नहीं है । तथापि 'यूपमष्टास्री करोति', 'अग्नीनादधीत' इत्यादि वाक्यों से इनके विधान की सिद्धि होती है । इसके लिए पृथक् मीमांसा नहीं की गई है । वैसे ही ब्रह्म के प्रत्यक्षादि सिद्ध न होने पर भी उसकी 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' इत्यादि दर्शन—ज्ञान—विधि उपपन्न हो सकती है, यह तात्पर्य है ।]

यदि कहो कि 'यूपं तक्षति' (यूप को छीलता है) इत्यादि वाक्य में यूप को उद्देश्य करके तक्षण—छीलने—का विधान नहीं है, जिससे कि यूप के स्वरूप की लोकप्रसिद्धि न मानी जाय, किन्तु 'खादिरो यूपो भवति' (खैर का बना यूप होता है) इत्यादि वाक्य से प्रतीत हुआ खदिर—खैर का पेड़—आदि यूप की प्रकृतिभूत द्रव्य यूप बनाने के लिए छीला जाता है, इस प्रकार अलौकिक (प्रत्यक्षादि से असिद्ध) यूप के आकार का [अष्टास्रीकृत] साध्यत्व प्रतीत होता है । वह आकार 'यूप में पशु बाँधा जाता है' इत्यादि विनियोग के दिखाई देने से विशेषरूप से प्रतीत हो जाता है—छिल कर बनाया गया, पशु के बन्धन—रस्सी शृङ्खला आदि का—आधार एक विशेष प्रकार का काष्ठ यूप—स्तम्भ—कहलाता है । यही रीति आहवनीय आदि अग्निस्थल में भी है । इस प्रकार प्रकृति में ब्रह्म का साधक कोई नहीं है । अर्थात् अन्यत्र उसका विनियोग नहीं देखा गया है, इसलिए ब्रह्मविषयक प्रतिपत्तिविधि में सम्भावित उक्त आशङ्काओं के निराकरण के लिए उत्तरमीमांसाशास्त्र के आरम्भ की आवश्यकता आ जाती है । तो यह कहना

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तत आरब्धव्या उत्तरमीमांसेति नैतदप्युपपन्नम्, ब्रह्मसिद्धि-मन्तरेणापि 'योषा वा व गौतमाग्निः' इत्यादाविवाऽऽरोपित-रूपेणोपासने प्रतिपत्तिविध्युपपत्तेः । ततोऽभ्यधिकाशङ्काया अभावान्नोत्तरमीमांसाऽऽरब्धव्या ।

## सिद्धान्तैकदेशिमते ब्रह्मजिज्ञासासूत्रस्यावतारणम्

अत्र केचित् सिद्धान्तैकदेशिनोऽभ्यधिकाशङ्कामेवमाहुः—'चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः' इति ब्रुवता विधेः प्रामाण्यं दर्शितम् । न च 'सदेव सोम्य' इत्यादिवेदानां विधिरहितानां तत्सम्भवति । न च तेषां 'सोऽन्वेष्टव्यः' इत्यादिविधिभिरेकवाक्यतेति वाच्यम्, भावकर्मार्थवाचिनस्तव्यप्रत्ययस्य तत्र विधायकत्वाभावात् । विधावपि तव्यप्रत्ययोऽस्तीति चेत्, तथापि नेह विधिः सम्भवति, तव्यप्रत्ययस्य कर्माभिधायित्वात् । 'गन्तव्यम्' इत्यादौ तु

---

या मानना भी युक्त नहीं है, कारण कि ब्रह्म की सिद्धि के बिना भी अर्थात् ब्रह्म असिद्ध भी हो, तो भी आरोपितरूप से भी उपासना में प्रतिपत्तिविधि का सम्भव है । जैसे—'हे गौतम, योषा—स्त्री—ही अग्निरूप है' इस वाक्य में आरोप से योषा अग्नि मानी जाती है । इसलिए किसी भी अधिक—अतिरिक्त—आशंका के न होने से उत्तरमीमांसा-वेदान्तविचारशास्त्रके पृथक् आरम्भ करने की आवश्यकता नहीं है । [यह शङ्का स्थिर होती है ।]

समाधान—इस लम्बे प्रघट्टक से की गयी शङ्का का समाधान कोई सिद्धान्तैकदेशी अतिरिक्त शङ्का को ही इस प्रकार कहते हैं—[आतिरिक्त शङ्का यहाँ पर हो सकती है, जिसके निराकरण के लिए पृथक् मीमांसा आवश्यक है ।] 'प्रेरणात्मक अर्थ ही धर्म है' इस पूर्वमीमांसा प्रथम सूत्र से ही जैमिनिमुनि ने विधि का प्रामाण्य दर्शाया है । 'हे सौम्य, सद्रूप ब्रह्म ही सत्य है' इत्यादि वेद [वेदान्त] वाक्यों का विधिरहित होने से प्रामाण्य सम्भव नहीं है, ऐसा भी नहीं कह सकते और 'उस ब्रह्म की खोज करनी चाहिये' इत्यादि विधिवाक्यों के साथ उनकी एकवाक्यता होगी, ऐसा भी नहीं कह सकते, कारण कि भाव या कर्म[१] रूप अर्थ का वाचक होने वाला तव्यप्रत्यय विधि रूप अर्थ का बोधक नहीं हो सकता । यदि कहो कि विधिरूप[२] अर्थ में भी तव्य का विधान है, तो भी प्रकृत में विधि नहीं हो सकती है, क्योंकि प्रकृत में तव्यप्रत्यय

---

१. 'तयोरेवं कृत्यक्तखलर्थाः' पाणिनि सूत्र ही तव्य आदि कृत्यप्रत्यय का भावकर्म अर्थबोधन करता है ।

२. 'प्रैषातिसर्गप्राप्तकालेषु कृत्याश्च' इस पाणिनिसूत्र से प्रैष-विधि-में भी कृत्यप्रत्ययों का विधान होता है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तव्यप्रत्ययस्य भावार्थस्य प्राधान्येन स्वतन्त्रफलाय विधानं युक्तम् । 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' इत्यत्र कर्माभिधायितव्यप्रत्ययादपि धात्वर्थ-विषयो विधिर्दृष्ट इति चेत्, अस्त्वप्राप्तस्वाध्यायगतप्राप्तिफलाय तत्र विधिः । प्रकृते तु किं स्वतन्त्रफलाय कर्मीभूतब्रह्मणो दृष्टिर्विधीयते किं वा कर्मकारकगतफलाय । नाऽऽद्यः, अवघातादिवत् कर्मकारकद्रव्ये गुणभूताया दर्शनक्रियायाः स्वतन्त्रफलाय विधातुमशक्यत्वात् । न द्वितीयः, चतुर्विधं हि कर्मकारके क्रियाजन्यफलम्—उत्पत्तिरासिर्विकारः संस्कारश्च । तत्राऽऽदौ नित्यप्राप्ते निर्विकारे ब्रह्मणि न त्रिविधं फलं सम्भवति । नाऽप्यज्ञानाधर्मादिमलापकर्षणलक्षणः संस्कारः शङ्कनीयः, अवेक्षिताज्यस्येव संस्कृतस्य ब्रह्मणोऽन्यत्र विनियोगाभावात् ।

---

कर्म रूप अर्थ का बोधक है। 'गन्तव्यम्' इत्यादि पदस्थल मे तो भावार्थक तव्य-प्रत्यय का प्रधानतया स्वतन्त्र फल के लिए विधान उचित है । [अर्थात् 'गन्तव्यम्' यहाँ पर किसी कर्म के न होने से क्रिया का प्राधान्य प्रतीत होता है । अतः भावार्थक तव्यप्रत्यय के बल से गमनक्रिया में विधान की प्रतीति संगत है, लेकिन 'सोऽवेष्टन्यः' द्रव्यादि स्थल में तत्पदार्थरूप कर्म के रहते क्रिया प्रधान नहीं हो सकती, जिससे कि कर्मार्थक तव्यप्रत्यय भी विधि का बोध करा सके ।] 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' (स्वाध्याय—वेद—पढ़ना चाहिये) इस वाक्य में कर्मार्थक तव्यप्रत्यय से भी धातु के पठनरूप अर्थ में विधि देखी गयी है, यदि ऐसा कहो, तो वहाँ पर अन्य प्रमाण से प्राप्त न होने वाले स्वाध्याय प्राप्तिरूप फल के लिए विधि मानी जा सकती है । प्रकृत में तो क्या स्वतन्त्र फल के लिए कर्मकारक ब्रह्मदर्शन का विधान है अथवा कर्मकारक में होने वाले फल के लिये ? इनमें पहला कल्प नहीं हो सकता, क्योंकि अवघात आदि के तुल्य कर्मकारकरूप द्रव्य में विशेषणीभूत दर्शनक्रिया का स्वतन्त्र फल के लिए विधान नहीं बन सकता । दूसरा पक्ष भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि कर्मकारक में क्रिया के द्वारा चार प्रकार का ही फल हो सकता है—उत्पत्ति, प्राप्ति, विकार और संस्कार । इनमें से प्रथम तीन फल तो उत्पत्तिरहित एवं नित्यप्राप्त तथा विकारशून्य ब्रह्म में नहीं हो सकते । अज्ञान तथा अधर्मादि रूप मल को दूर करने से संस्कारात्मक फल की भी आशङ्का नहीं हो सकती, क्योंकि अवेक्षण संस्कार से संस्कृत घृत के तुल्य संस्कृत ब्रह्म का कहीं दूसरी विधि में विनियोग नहीं है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

अथाऽऽत्मनि सक्तुन्यायेन विधिः सम्भविष्यति। तथा हि—'सक्तून् जुहोति' इति क्रतुप्रकरणे श्रवणात् क्रत्वङ्गता सक्तुहोमस्याऽवगता। तत्राऽङ्गानि द्विविधानि—अर्थकर्माणि संस्कारकर्माणि च। तत्र कारकाण्यनाश्रित्य स्वातन्त्र्येण गृहीतानि प्रयाजादीन्यर्थकर्माणि। व्रीह्यादिकारकगुणभूतानि संस्कारकर्माणि। तत्र न तावत् सक्तुहोमस्याऽर्थकर्मता, व्रीहिगुणप्रोक्षणवत् सक्तुद्रव्यगुणभूतत्वात्। नाऽपि संस्कारकर्मता। द्विविधो हि संस्कारः—विनियुक्तसंस्कारो विनियोक्ष्यमाणसंस्कारश्च। तद्यथा 'व्रीहिभिर्यजेत' इति विनियुक्तान् व्रीहीनुद्दिश्य विहितः प्रोक्षणादिर्विनियुक्तसंस्कारः। 'आहवनीये जुहोति' इति विनियोक्तुमग्नेराहवनीयत्वसिद्धये विहित आधानादिर्विनियोक्ष्यमाणसंस्कारः। तत्र होमेन भस्मीकृतानां सक्तूनां क्रतुं प्रत्यनुप-

---

सक्तुन्याय से आत्मविषयक विधि का होना सम्भव होगा। सक्तुन्याय का दिग्दर्शन कराते हैं—'सक्तून् जुहोति' (सत्तुओं का हवन करता है) इस वाक्य का यज्ञप्रकरण में श्रवण होने से सक्तुहोम की यज्ञार्थता—यज्ञ का उपकारक होना—प्रतीत होती है। ऐसे स्थल में अङ्ग—उपकारक—दो प्रकार के होते हैं—एक अर्थकर्म और दूसरे संस्कारकर्म। उन दोनों में क्रतु के उपकारकों का आश्रयण न करके स्वतन्त्ररूप से उपात्त प्रयाज आदि अर्थकर्म कहलाते हैं और व्रीहि आदि कारकों के विशेषण हुए संस्कारकर्म कहलाते हैं। इनमें सक्तुहोम को अर्थकर्म—स्वतन्त्र कर्म-नहीं मान सकते, कारण कि व्रीहि का विशेषण जैसे प्रोक्षण होता है, वैसे प्रकृत में होम भी सक्तुरूप द्रव्य का विशेषण है [जैसे 'व्रीहीन् प्रोक्षति' यहाँ पर प्रोक्षण स्वतन्त्र अर्थकर्म नहीं है, वैसे ही 'सक्तून् जुहोति' इस वाक्य में उपात्त होम भी स्वतन्त्र अर्थकर्म नहीं है, किन्तु सक्तुरूप द्रव्य का विशेषण है]। सक्तुहोम संस्कारकर्म भी नहीं हो सकता। संस्कार दो प्रकार का होता है—एक विनियुक्त का संस्कार और दूसरा विनियोक्ष्यमाण का संस्कार, जैसे 'व्रीहि से याग करे' इस वाक्य से याग में विनियुक्त व्रीहि को उद्देश्य करके कहा गया [व्रीहीन् प्रोक्षति] प्रोक्षण आदि संस्कार विनियुक्त का संस्कार कहा जाता है। 'आहवनीये जुहोति' (आहवनीय-अग्नि-में हवन होता है) इस विनियोग की सिद्धि के लिए अग्नि को आहवनीय बनाने के निमित्त ['अग्नीनादधीत' इत्यादि] विहित आधानादि संस्कार विनियोक्ष्यमाण के संस्कार कहलाते हैं। इन दोनों में से सक्तुहोम कोई भी संस्कर

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by eGangotri Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

कारिणां क्रतौ विनियोगासम्भवान्नोभयविधसंस्कारोऽप्यत्र घटते । न च सक्तुहोमवाक्यस्य वैयर्थ्यं युक्तम्, अध्ययनविधिपरिगृहीतत्वात् । तस्मात् 'सक्तून्' इति द्वितीयायाऽवगतं प्राधान्यं विहाय सक्तुभिरिति तृतीयया परिणामेन सक्तूनां गुणभावं होमक्रियायाः प्राधान्यं चोपादायाऽर्थकर्मतानिरूपिता । तद्वत् 'आत्मानमुपासीत' इत्यत्राऽप्यात्मनो विभक्तिविपरिणामेनाऽऽत्मगुणकमुपासनाकर्मैव स्वतन्त्रफलाय प्राधान्येन विधीयते ।

विषम उपन्यासः । दृष्टान्ते हि शब्दतः करणभूता अपि सक्तवोऽर्थतः कर्मभूताः, होमक्रियाकृतातिशयस्य भस्मीभावलक्षणस्य विकारस्य सक्तुषु सद्भावात् । ततो 'जुहोति' इति सकर्मकधातुप्रयोगो युक्तः । दार्ष्टान्तिके तु यद्यात्मनोऽर्थतः कर्मत्वं तदोत्पत्त्यादीनां चतुर्णां क्रियाफलानामेकं वक्तव्यम्, तच्च निराकृतम् ।

---

नहीं हो सकता, क्योंकि हवन से भस्म किए गये सक्तुओं का क्रतु के प्रति कोई भी उपकार न होने से क्रतु में विनियोग नहीं हो सकता । सक्तुहोमप्रापक वाक्य को व्यर्थ कहना उचित नहीं है, क्योंकि अध्ययनविधि से उसका परिग्रह होता है । [अन्यथा स्थालीपुलाकन्याय से अध्ययनविधि से परिगृहीत स्वाध्यायमात्र के वैयर्थ्य का प्रसङ्ग हो जायेगा ।] इसलिए—सक्तुहोम की सार्थकता के लिए—'सक्तून्' इस द्वितीया से प्राप्त हुए प्राधान्य का त्याग कर उस पद को 'सक्तुभिः' इस प्रकार तृतीयाविभक्ति में बदल देने से सक्तुओं के विशेषण होने और होमक्रिया के प्रधान होने से सक्तुहोम में अर्थकर्मता का निरूपण किया गया है । इस सक्तुहोम के तुल्य 'आत्मा की उपासना करे' इस वाक्य में भी 'आत्मानम्' इस द्वितीयान्तपद को 'आत्मना' तृतीयान्त परिणाम करके आत्मा को विशेषण मानकर प्रधानतया उपासनारूप कर्म का ही स्वतन्त्र फल के निमित्त विधान किया जायेगा ।

विषम उपन्यास है (अर्थात् दृष्टान्त सक्तुहोम तथा दार्ष्टान्तिक आत्मोपासना में समानता नहीं है) । कारण कि दृष्टान्त में 'सक्तुभिः' इस तृतीयान्तपद द्वारा शब्दतः करण होते हुए भी सक्तु अर्थतः कर्म ही हैं, कारण कि होमक्रिया से उत्पन्न किया गया अतिशयरूप भस्म हो जाना विकार सक्तुओं में विद्यमान ही है । इसीलिए 'जुहोति' यह सकर्मक धातु का प्रयोग किया जाना उचित ही है । दार्ष्टान्तिक ब्रह्म में यदि अर्थतः—वस्तुतः—कर्मकारक होना माना जाय, तो [क्रियाकृत अतिशय] उत्पत्ति आदि क्रिया के चार फलों में कोई एक ब्रह्म में अवश्य

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

अकर्मकत्वे चोपासीतेति सकर्मकधातुप्रयोगोऽनुपपन्नः। नन्वात्मन्याप्तिः क्रियाफलं भविष्यति, स्वरूपतो नित्यप्राप्तस्याऽप्युपासनायाः पूर्वं प्रतीतितोऽप्राप्तत्वात्।

नैतद्युक्तम्, स्वप्रकाशचैतन्यरूपत्वेन प्रतीतितोऽपि नित्यप्राप्तत्वात्। अतो विध्यभावादविवक्षितार्था वेदान्ता इति धर्मजिज्ञासानन्तरं स्नानं प्राप्तमिति तामेतामभ्यधिकाशङ्कां निराकर्तुं ब्रह्मजिज्ञासां त एव सिद्धान्तैकदेशिन एवमवतारयन्ति—अथातो ब्रह्मजिज्ञासेति।

अयमभिप्रायः—धर्मजिज्ञासानन्तरं ब्रह्म जिज्ञासितव्यं न स्नातव्यमिति। न च वेदान्तेषु विध्यभावः, 'कटः कर्त्तव्यः' इत्यादिवत् 'आत्मा द्रष्टव्यः' इत्यादौ कर्मकारकगतफलाय विध्युपपत्तेः।

---

रहना चाहिये, इसका हम पहले ही खण्डन कर आये हैं [अर्थात् इन चारों में एक भी फल नहीं हो सकता।] और यदि ब्रह्म कर्मकारक नहीं है, तो 'उपासीत' ऐसा सकर्मक धातु का प्रयोग सङ्गत नहीं होगा। आत्मा में प्राप्तिरूप क्रियाफल सम्भव होगा, क्योंकि यद्यपि ब्रह्म—आत्मा-नित्य प्राप्त है, तथापि उपासना से पहले प्रतीति से अप्राप्त ही है [जैसे वर्तमान भी सूक्ष्म दृश्य पदार्थ अणुवीक्षण यन्त्र से देखने के पूर्व अदृष्ट रहते हैं और यन्त्रव्यापारानन्तर दर्शन में आते हैं, वैसे ही नित्य प्राप्त भी ब्रह्म उपासना के बिना प्रतीति में नहीं आता और उपासना के माहात्म्य से आ जाता है। एतावता ब्रह्म प्राप्य कर्म हो सकता है]।

यह कथन भी युक्तिपूर्ण नहीं है, क्योंकि आत्मा के स्वप्रकाश चैतन्यरूप होने से प्रतीति से भी नित्यप्राप्त है। इसलिए 'द्रष्टव्य' दर्शन को विधि कहना संगत न हो सकने से वेदान्तवाक्य [ब्रह्म नित्य सिद्ध वस्तु है, ऐसे] विवक्षित अर्थ का बोध नहीं करा सकते, इसलिए धर्मजिज्ञासा—कर्मकाण्डप्रतिपादक पूर्वमीमांसा— के अनन्तर स्नान-गार्हस्थ्यदीक्षा के निमित्त स्नान-प्राप्त होता है, इस प्रकार इस बढ़ी हुई आशङ्का को दूर करने के लिए ब्रह्मजिज्ञासा—वेदान्तवाक्यों का विचारात्मक उत्तरमीमांसा-आवश्यक है। वे ही सिद्धान्त के एकदेशी इस प्रकार अवतरण देते हैं—अब ब्रह्मजिज्ञासा का आरम्भ होता है।

तात्पर्य यह है—धर्मजिज्ञासा के अनन्तर ब्रह्मजिज्ञासा करनी चाहिये, स्नान नहीं। [ब्रह्मजिज्ञासा के अनन्तर ही स्नान—समावर्तन-होना चाहिये] वेदान्तों में विधि का अभाव है, ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि 'चटाई बनानी चाहिये' इस विधि

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सम्भवति ह्यात्मन्यज्ञानादिमलापकर्षणलक्षणः संस्कारः । न च संस्कृतस्याऽऽत्मन आज्यादिवदन्यत्र विनियोगोऽपेक्ष्यते, स्वयमेव पुरुषार्थत्वात् । अपुरुषार्थसंस्कारस्यैव विनियोगापेक्षत्वात् । तदेवं वेदान्तेषु विध्यभावलक्षणामभ्यधिकाशङ्कां निराकृत्य प्रतिपत्तिविधिं च समर्थयितुमुत्तरमीमांसारम्भ इति । तदेतत् सिद्धान्तैकदेशिमतं पूर्वपक्षिणो नाभिमतम् । तथा हि—सिद्धान्तैकदेशिना विध्यभावलक्षणाभ्यधिकाशङ्काकाले परमा युक्तिरन्तेऽभिहिता—स्वप्रकाशचैतन्यरूपत्वेन प्रतीतितोऽपि प्राप्तत्वान्नोपासनाविधिरिति । सा न युक्ता, यथा 'हिरण्यं भार्यम्' इत्यत्र भूषणार्थत्वेन प्राप्तं हिरण्यधारणमभ्युदयार्थत्वेन नियम्यते तद्वत् प्राप्तस्याऽप्यात्मज्ञानस्य कर्तृसमवायिमोक्षफलाय नियमविधिसम्भवात् ।

---

के सदृश 'आत्मदर्शन करना चाहिये' इत्यादि वाक्य में आत्मरूप कर्मकारक में फल की उपपत्ति के लिए दर्शनविधि उपपन्न है । आत्मा में अज्ञानादि मल का हटाना आदि संस्काररूप क्रियाफल सम्भव है । दर्शनविधि से सहमत ब्रह्म का [अवेक्षण से संस्कृत घृत की तरह] 'आज्याहुतीर्जुहोति' इत्यादि के समान दूसरी विधि में कहीं भी विनियोग अपेक्षित नहीं है, क्योंकि ब्रह्मदर्शन स्वयं पुरुषार्थ है । जो संस्कार पुरुषार्थ नहीं हैं, उनके ही अन्यत्र विधि में विनियोग की अपेक्षा होती है । [अन्यथा संस्कार व्यर्थ होगा, पुरुषार्थ संस्कार तो स्वयं सफल है ।] इस प्रकार वेदान्तों में विधि के प्राप्त न होने की बढ़ी हुई आशङ्का का खण्डन करके प्रतिपत्तिविधि का समर्थन करने के लिए उत्तरमीमांसा का आरम्भ करना आवश्यक है । इस प्रकार के सिद्धान्त के एकदेशियों का मत पूर्वपक्षी को सम्मत नहीं है । पूर्वपक्षी की असम्मति का वर्णन करते हैं—उक्त सिद्धान्तैकदेशी ने वेदान्तों में विधि के प्राप्त न होने की बढ़ी हुई आशङ्का दिखाने के अवसर पर अन्त में सबसे बढ़ी-चढ़ी यही युक्ति दिखलाई है कि स्वप्रकाश चैतन्यरूप होने से ब्रह्म प्रतीति से भी प्राप्त ही है, इसलिए उसे पाने के लिए उपासना का विधान नहीं बन सकता, वह युक्त नहीं है,क्योंकि जैसे 'सुवर्ण को धारण करना चाहिये' इस विधान में भूषण के निमित्त प्राप्त हुआ सुवर्ण का धारण करना अभ्युदय फल के लिए है, ऐसा नियम माना जाता है, वैसे ही नित्य प्राप्त भी आत्मज्ञान उपासनाकर्ता के मोक्ष रूपी फल को देने वाला है, ऐसा नियमविधान सम्भव हो सकता है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

हिरण्यधारणस्याऽप्राप्तिरपिपक्षेऽस्तीति नियमविधिस्तत्राऽस्तु । इह तु स्वरूपचैतन्यत्वेनाऽऽत्मप्रतीतेर्नित्यप्राप्तत्वान्न नियमविधिरिति चेत्, तर्ह्यनात्मप्रतिभासनिवृत्तये परिसंख्याविधिरदृष्टार्थः स्यात् । अतो नाऽभ्यधिकाशङ्का सम्भवति ।

यच्चाभ्यधिकाशङ्कानिराकरणे तेनैव सिद्धान्तैकदेशिना फलमविद्यादिमलापनयनमुक्तम् । तदप्यसत्, किं लौकिकात्मज्ञानमविद्यामपनयति उताऽलौकिकात्मज्ञानम् । आद्येऽपि न तावत् स्वरूपमेव तामपनयति, अहंमिति सर्वदाऽऽत्मप्रतीतावप्यविद्यानिवृत्त्यदर्शनात् । नाऽपि विधिबलात् । तर्ह्यसम्भावितपाकेषु कृष्णलेषु विधिबलादपि मुख्यः पाको दर्शयितुं शक्यः । द्वितीयेऽपि

---

पक्ष में हिरण्यधारण करने की अप्राप्ति भी है । [ऐसी कोई राजाज्ञा या स्वभाव नहीं है कि सब ही सुवर्ण धारण करें । अतः सुवर्णधारण पाक्षिक प्राप्त है], इससे वहाँ पर नियमविधि हो सकती है । लेक़िन ['नियमः पाक्षिके सति'] प्रकृत में स्वरूपचैतन्य होने से आत्म प्रतीति नित्य प्राप्त है, [क्योंकि उसका सबको ही और सर्वत्र प्रकाश होना स्वरूपप्राप्ति सार्वदेशिक है, पाक्षिक नहीं है ।] इससे नियमविधि का होना सम्भव नहीं है । यदि ऐसी शङ्का करो, तो वह ठीक नहीं है, क्योंकि अनात्मा की निवृत्ति के लिए परिसंख्याविधि ही अदृष्टफल मान ली जायेगी । इसलिए आपकी बढ़ी हुई [वेदान्तों में विधि का अभावरूप] आशङ्का सम्भव नहीं है ।

और जो उक्त अभ्यधिक शङ्का का निवारण करते हुए उस सिद्धान्तैकदेशी ने ही अविद्यादि मल का दूर करना फल कहा है, वह भी असंगत है, क्या लौकिक आत्मज्ञान अज्ञान को दूर करता है ? अथवा अलौकिक आत्मज्ञान ? प्रथम पक्ष मानने में [लौकिक आत्मज्ञान का] स्वरूप ही अविद्या की निवृत्ति नहीं करा सकता, कारण कि 'अहम्' (मैं) इस प्रकार सदैव आत्मा की प्रतीति होने पर भी अविद्या की निवृत्ति नहीं देखी जाती । 'विधान किया गया' इस विधान के सामर्थ्य से निवृत्ति मानी जाय, ऐसा भी नहीं है, क्योंकि जिनका पाक होना सम्भव नहीं है [अर्थात् जिनमें पाक से कोई विलक्षण आकार, रूप, रस आदि नहीं हो सकते] ऐसे कृष्णल सुवर्ण के टुकड़ों में पाक का विधान करने के सामर्थ्य से

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

किं तादृशात्मज्ञानमत्यन्तमप्रसिद्धमुत सामान्यतः प्रसिद्धम्, अथवा विशेषतः ? नाऽऽद्यः, अत्यन्ताप्रसिद्धस्य विध्ययोगात् । यागादावपि हि कञ्चिद्यागं दृष्टवतः पुरुषस्य यागत्वसामान्योपाधिना प्रसिद्धौ सत्यां दृष्टयागव्यक्तिसदृशं यागव्यक्त्यन्तरं प्रतिपत्तृबुद्धिस्थमेव विधीयते । अन्यथा 'ममेदं कर्त्तव्यम्' इति प्रतिपत्त्यसम्भवात् । न द्वितीयः, अलौकिकात्मज्ञानत्वसामान्याक्रान्तस्य व्यक्तिविशेषस्य कस्यचिदपि पूर्वमननुभूतत्वात् । तृतीयेऽपि किं तादृगात्मज्ञानं पुरुषान्तरे विशेषतः प्रसिद्धम्, उत विधेः प्रतिपत्त्यधिकारिण्येव ? नाऽऽद्यः, पुरुषान्तरप्रसिद्धेरधिकारिणं प्रत्यनुपयोगात् । न द्वितीयः, अधिकारिणि विशेषतः प्रसिद्धस्याऽर्थस्य विधिवैयर्थ्यात् । तदेवं सिद्धान्तैकदेशिनाऽभिहितयोरभ्यधिकाशङ्कातन्निराकरणप्रकारयोरसङ्गतत्वान्न तेनोत्तरमीमांसाया अगतार्थत्वं प्रतिपादयितुं शक्यम् ।

---

भी मुख्य पाक दिखलाया जा सकता है । [कृष्णलों में मुख्य पाक माना नहीं गया है] दूसरा—अलौकिक आत्मज्ञान से निवृत्ति—पक्ष मानने में क्या वैसा—अलौकिक-आत्मज्ञान अत्यन्त अप्रसिद्ध है ? अथवा सामान्यतः प्रसिद्ध है ? या विशेषरूप से प्रसिद्ध है ? प्रथम पक्ष नहीं बनता, क्योंकि अत्यन्त अप्रसिद्ध का विधान नहीं हो सकता । यागादिस्थल में भी किसी याग को देख चुके पुरुष का यागत्वसामान्यरूप से प्रसिद्धि के सिद्ध होने पर दृष्ट यागविशेष के सदृश ज्ञाता की बुद्धि में स्थित ही दूसरे याग का विधान किया जाता है । अन्यथा 'मेरा यह कर्तव्य है' ऐसा ज्ञान सम्भव न होगा । दूसरा पक्ष भी नहीं बनता, क्योंकि अलौकिक आत्मज्ञानत्वसामान्य से अवच्छिन्न किसी भी ज्ञान व्यक्तिविशेष का पहले अनुभव ही नहीं हुआ है । तृतीय पक्ष मानने में भी क्या वैसा आत्मज्ञान दूसरे पुरुष में विशेषरूप से प्रसिद्ध है ? अथवा विधि के जानने वाले अधिकारी में ही विशेषरूप से प्रसिद्ध है ? इनमें प्रथम पक्ष ठीक नहीं है, क्योंकि दूसरे पुरुष की प्रसिद्धि का अधिकारी के प्रति कोई उपयोग नहीं है । दूसरा पक्ष भी कोई कार्यसाधक नहीं है, कारण कि अधिकारी में विशेषरूप से प्रसिद्ध अर्थ का विधान करना व्यर्थ है । तब तो इस प्रकार सिद्धान्त के एकदेशी से प्रतिपादित अधिक आशङ्का और उसका निराकरणप्रकार दोनों संगत नहीं है, इससे उत्तरमीमांसा गतार्थ नहीं है, ऐसा प्रतिपादन नहीं किया जा सकता है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

## अन्यसिद्धान्तैकदेशिना शास्त्रारम्भसमर्थनम्

**अपरे पुनः सिद्धान्तैकदेशिन एवमगतार्थत्वमाहुः—न वयं तद्वद् वेदान्तेषु विध्यभावलक्षणामभ्यधिकाशङ्कां ब्रूमः, येनोक्तदोषः स्यात्, किन्तु विधिमभ्युपेत्यैव ब्रह्मासिद्धिलक्षणाम् । तथा हि—प्रतिपत्ति-विध्यपेक्षितानामुत्पत्त्यादीनां चतुर्णां रूपाणां क्रियाविध्युक्तन्यायेन यद्यपि निर्णयः सिद्धः, तथापि प्रतिपत्तव्यस्य ब्रह्मणः सिद्धवस्तु-प्रतिबोधनसमर्थैरपि प्रत्यक्षादिभिरदर्शनाद् वेदस्य च कार्य-मात्रपरस्य सिद्धब्रह्मतत्त्वाप्रतिपादकत्वादारोपितरूपस्य च ब्रह्मण उपासनायां मोक्षलक्षणात्यन्तिकफलासम्भवादनुपास्यमेव ब्रह्मे-त्येतामभ्यधिकाशङ्कां निराकर्त्तुमुत्तरमीमांसाऽऽरब्धव्या ।**

**तत्र चैवं निर्णीयते—न कार्यमात्रपरो वेदः, उपासनाविधिपरै-र्वेदान्तैर्ब्रह्मणोऽप्यवगम्यमानत्वात् । यथा रूपप्रत्यायनाय प्रवृत्तं चक्षुर्द्रव्यमपि प्रख्यापयति तद्वत् ।**

---

दूसरे सिद्धान्त के एकदेशी उत्तरमीमांसा की इस प्रकार अगतार्थता कहते हैं—हम (दूसरे सिद्धान्तैकदेशी) उन सिद्धान्तैकदेशियों के समान वेदान्तों में विधि के अभावरूप अभ्यधिक आशङ्का को नहीं कहते हैं, जिससे कि पूर्वपक्षी का दिया हुआ दोष आ सके । किन्तु विधि को मानकर ही ब्रह्म की असिद्धि को कहते हैं । कथित ब्रह्मसिद्धि का प्रतिपादन करते हैं,—क्योंकि प्रतिपत्तिविधि से अपेक्षित उत्पत्ति आदि चारों प्रकारों का क्रियाविधि स्थल में कहे गये न्याय से यद्यपि निर्णय सिद्ध है, तथापि प्रतिपत्ति के कर्म ब्रह्म का सिद्ध [घट पट आदिरूप] वस्तु के बोध कराने में समर्थ प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों से दर्शन नहीं हो सकता तथा वेद का कार्यमात्र में तात्पर्य है, अतः वह सिद्ध—अकार्य—ब्रह्मतत्त्व का प्रतिपादक नहीं हो सकता । ब्रह्म की आरोपितरूप से उपासना करने से मोक्षस्वरूप अव्यभिचरित फल का सम्भव न होने से ब्रह्म उपासनायोग्य नहीं होगा, इन दोनों बढ़ी हुई आशङ्काओं के निवारण के लिए उत्तरमीमांसा का आरम्भ करना आवश्यक है ।

इस एकदेशी के मत में सिद्धान्त का निम्न प्रकार से निर्णय किया जाता है—वेदों का तात्पर्य केवल कार्य—विधि—में ही नहीं है; क्योंकि उपासनाविधि में तात्पर्य वाले वेदान्तवाक्यों से [कार्य से भिन्न सिद्ध] ब्रह्म की भी प्रतीति करायी जाती है । जैसे रूप का ज्ञान कराने के लिए प्रवृत्त हुआ चक्षु द्रव्य का भी बोध कराता है, वैसे ही उपासनापरक वेदान्तवाक्य भी सिद्ध ब्रह्म की प्रतीति कराते हैं ।

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ननु कथं वेदानामुपासनाविधिपरत्वम् ? न तावदुपासनं नाम ब्रह्मापरोक्षज्ञानम्, तस्य परमानन्द साक्षात्कार रूपत्वेन फलभूतस्य स्वर्गवदविधेयत्वात् । नाऽपि दृष्टिज्ञानं, तत्र विधेरश्रवणात् । नहि शाब्दज्ञानं कर्तव्यमित्येतादृशो विधिः क्वचिच्छ्रूयते । मैवम्, 'इदं सर्वं यदयमात्मेत्मा' इत्यादिवाक्यानां विधिपराणां शाब्दज्ञानविधौ पर्यवसानात् । न च वाच्यं यदयमात्मेत्यात्म-स्वरूपमुद्दिश्य तदिदं सर्वमिति प्रपञ्चरूपत्वविधाने सति आत्मनोऽ-चेतनत्वप्रसङ्गेन विधेर्बोद्धुरभावादात्मनः प्रपञ्चरूपत्वस्याऽपुरुषा-र्थत्वात् कथमेतद्वाक्यं विधिपरमिति ? यदिदं सर्वमिति

---

शङ्का—वेदों का उपासनाविधि में तात्पर्य ही कैसे हो सकता है ? [उपासना विधि की अनुपपत्ति दिखाने के लिए विकल्प करते हैं] ब्रह्म के अपरोक्ष ज्ञान को—साक्षात्कार को—उपासना नहीं कह सकते, कारण कि यह तो परम आनन्द साक्षात्काररूप होने से उपासना का फलस्वरूप माना गया है। अतएव स्वर्ग के सदृश विधेय नहीं हो सकता ।

[यहाँ पर वैधर्म्य से दृष्टान्त है, जैसे—स्वर्ग आदि फल याग द्वारा उत्पाद्य होने से विधेय हो सकते हैं, अतः ऐसे फलों की उत्पादक विधि का अनुशासन सम्भव है, परन्तु सुख आदि का साक्षात्कारात्मक अनुभव-ऐसे, जो फल उत्पाद्य नहीं हो सकते, उनका विधेय होना या इनके लिए विधि का प्रतिपादन करना संगत नहीं है ।] और दृष्टिज्ञान को—शब्दों के द्वारा दर्शन को—भी उपासना नहीं कह सकते, कारण कि इस शाब्दज्ञान के विधान का श्रवण नहीं है । 'शाब्दज्ञान करना चाहिए' ऐसे विधिवाक्य का कहीं श्रवण नहीं है ।

समाधान—ऐसी शङ्का नहीं हो सकती, क्योंकि 'यह सब जो कुछ है, वह सब आत्मा ही है' इत्यादि विधिपरक वाक्यों का शाब्दज्ञान के विधान में ही पर्यवसान है ।

ऐसी शङ्का भी नहीं करनी चाहिये कि 'जो यह आत्मा' इत्यादि प्रकार से आत्मा के स्वरूप को उद्देश्य करके उसमें 'वह यह सब' इस प्रकार प्रपञ्चरूपत्व का विधान होने पर आत्मा के अचेतन होने का प्रसङ्ग होने से विधि का ज्ञाता कोई (चेतन) रहेगा ही नहीं । इसलिए आत्मा का प्रपञ्चरूप होना पुरुषार्थ नहीं माना जा सकता । इस अवस्था में 'इदं सर्वं यदयमात्मा' इत्यादि वाक्य का

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**प्रतिपन्नं प्रपञ्चमुद्दिश्य तदयमात्मेत्यप्रतिपन्नात्मरूपस्यैव विधानात् । 'नेति नेति' इत्यादिवाक्यपर्यालोचनया प्रपञ्चं प्रविलाप्याऽऽत्मैव विधेय इति विशेषनिश्चयात् । यद्यपि 'इदं सर्वं यदयमात्मा' इत्यत्र विधिर्न श्रूयते तथापि 'पूषा प्रपिष्टभागः' इत्यादाविव विधिः कल्प्यतामिति ।**

## पूर्वपक्षिमते शास्त्रारम्भखण्डनम्

**तमेतमप्येकदेशिशास्त्रारंम्भप्रकारं पूर्वपक्षी नाऽङ्गीकुरुते । तथा हि— 'पूषा प्रपिष्टभागः' इत्यत्र प्रपिष्टो भागो यस्येति समासे यथा प्रमीयमाणो द्रव्यदेवतासम्बन्धः स्वाविनाभूतं यागं गमयति ।**

---

[शाब्द ज्ञानरूप] विधि में कैसे तात्पर्य हो सकता है ? कारण कि 'यदिदं सर्वम्' जो यह सब माना हुआ (दृश्यमान संसार है) है, उसको उद्देश्य करके 'तदयमात्मा' (वह यह आत्मा ही है) इस प्रकार अप्रतिपन्न (जो सर्ववादियों का सम्मत नहीं है) आत्मा के स्वरूप का ही विधान है । [दृश्यमान जगत् को नैयायिक 'यथार्थ', वेदान्ती 'प्रातिभासिक' इत्यादि जिस किसी रूप से सभी वादी मानते ही हैं । परन्तु उस प्रपञ्च को वेदान्ती से अतिरिक्त कोई भी वादी ब्रह्मरूप नहीं मानता । इससे अप्रतिपन्न का विधान सङ्गत है] क्योंकि 'नेति नेति' (ऐसा नहीं, ऐसा नहीं) इत्यादि वाक्य का विचार करने से 'अध्यारोपापवादन्याय से' प्रपञ्च का—दृश्य जगत् का—निराकरण [यहाँ पर अपने-अपने कारण में लयरूप निराकरण है] करके आत्मा ही विधेय है, ऐसा विशेष निश्चय होता है । यद्यपि 'इदं सर्वं यदयमात्मा' इस वाक्य में विधि का श्रवण [विधि के बोधक तव्य या लिङादि प्रत्यय] नहीं है, तथापि 'सूर्य प्रविष्टभाग वाला है'[१] इत्यादि के समान विधि की कल्पना करनी चाहिये ।

इस प्रकार एकदेशी द्वारा प्रतिपादित शास्त्रारम्भप्रकार का भी पूर्वपक्षी स्वीकार नहीं करता । खण्डनप्रकार कहते हैं—'पूषा प्रपिष्टभागः' यहाँ पर प्रपिष्ट है भाग जिसका, इस समास में जैसे निश्चितरूप से ज्ञात होनेवाले द्रव्य का देवता के साथ सम्बन्ध अपने अविनाभूत[२] याग का बोध कराता है ।

---

१. जैसे 'प्रपिष्टभाग' इस पद में 'प्रपिष्टरूपो भागो यस्य' इस प्रकार षष्ठ्यर्थ में बहुव्रीहि समास है, जिसके द्वारा देवता के साथ प्रपिष्टरूप द्रव्य के सम्बन्ध का बोध होता है और वह सम्बन्ध अन्य किसी भी प्रमाण से सिद्ध नहीं है, अतः अपूर्व होने से पूषा—सूर्यरूप देवता—के उद्देश्य से प्रपिष्टरूप द्रव्य का वैध त्याग करना प्राप्त होता है, इसलिए वहाँ पर विधिबोधक पद की कल्पना करनी पड़ती है, वैसे ही ब्रह्म में भी समझना चाहिये ।

२. द्रव्य—पिष्टादि—इस भूलोक में हैं और पूषा आदि देवता तत्तत् लोक में अथवा मन्त्रात्मक हैं, उनके साथ द्रव्य का साक्षात् सम्बन्ध अनुपपन्न है । विधिविहित आधार में त्याग का प्रतिपादक शब्दप्रमाणगम्य याग ही तादृश सम्बन्ध का उपपादक होगा, अर्थात् तत्-तद् देवता के उद्देश्य से विशेषमन्त्रों से किये गये द्रव्य का त्याग ही द्रव्य और देवता के सम्बन्ध का उपपादक है । ऐसे सम्बन्ध के बिना याग की उपपत्ति ही नहीं होती, अतः याग देवताद्रव्य सम्बन्ध से अविनाभूत है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

यागश्च स्वाविनाभूतं विध्यर्थं नियोगमिति । श्रुतसामर्थ्याद्विध्यर्थे प्रतिपन्ने व्यवहारमात्राय पूषोद्देशेन पिष्टपरित्यागः कर्त्तव्य इत्युपसंह्रियते । तद्वदत्र न द्रव्यदेवतासम्बन्धः प्रमीयते, यद्बलाद् विधिः कल्प्येत ।

अथ मन्येत—यथा 'विश्वजिता यजेत' इत्यादिषु प्रमीयमाणौ यागनियोगावन्यथानुपपत्त्या चेतनं स्वर्गकामं नियोज्यं कल्पयतः, तथेहापि श्रूयमाणश्चेतनआत्मा यागनियोगौ कल्पयतीति । तदसत्,

---

और याग अपने अविनाभूत[१] विध्यर्थ नियोग का बोधन कराता है । इस प्रकार 'पूषा प्रपिष्टभागः' इत्यादि श्रवण के सामर्थ्य से विध्यर्थ नियोग की सिद्धि होने पर केवल व्यवहार के लिए 'सूर्य के उद्देश्य से पिष्ट का परित्याग करना चाहिये' ऐसा उपसंहार किया जाता है । [अर्थात् 'पूषा प्रपिष्टभागः' यहाँ पर उक्त रीति से प्रपिष्टभाग पद के श्रवणसामर्थ्य से ही विधि की प्रतीति हो जाती है, केवल स्पष्ट प्रतीति के लिए विध्यर्थक 'कर्तव्य' आदि पद की कल्पना करनी पड़ती है । कर्तव्य आदि पदों की कल्पना के अनन्तर विधि की प्रतीति होती है, ऐसा नहीं है ।] वैसे ही 'सर्वं यदयमात्मा' इस प्रकृत वेदान्तवाक्य में किसी देवता और द्रव्य के सम्बन्ध की प्रतीति नहीं होती, जिसके सामर्थ्य से विधि की कल्पना की जाय ।

शङ्का—जैसे 'विश्वजित् याग के द्वारा इष्ट की भावना करनी चाहिये' इत्यादि स्थलों में प्रतीत होने वाले याग और विध्यर्थ (नियोग) अपनी अन्यथा अनुपत्ति से स्वर्ग की इच्छा रखने वाले चेतन नियोज्य (अधिकारी) की कल्पना करते हैं, वैसे ही प्रकृत में भी श्रुति से प्रतीयमान चेतन आत्मा भी याग और नियोग की कल्पना कर लेगा ।

समाधान—ऐसा कहना युक्त नहीं है, क्योंकि इसमें कोई अनुपपत्ति नहीं है । [जैसा याग या नियोग—प्रेरणा—चेतन अधिकारी के बिना उपपन्न नहीं है, वैसा

---

१. 'यजेत' इत्यादि लिङादि प्रत्यय ही यागादिविधि के प्रतिपादन में समर्थ हैं और लिङादि विधि की यागादि क्रियाकलाप के बिना सम्भव ही नहीं है, अतः विध्यर्थ याग के अविनाभाव से ग्रस्त है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

अनुपपत्तेरभावात् । अन्तरेणाऽपि यागनियोगौ, लोकव्यवहारे चेतनस्य दृष्टत्वात् ।

नियोगाभावे कृत्स्नवेदस्य कार्यपरत्वनियमोऽनुपपन्न इति चेत्, एवमपि न नियोगः कल्पयितुं शक्यः, तत्साधनस्य धात्वर्थस्य कस्यचिदप्यभावात् । सोऽपि कल्प्यत इति चेत्, तत्र किं पाकं गमनं करोतीत्येकपाकगमनादिसर्वधात्वर्थानुगतः कृत्यर्थः कल्प्यते, उत ज्ञप्त्यर्थः कल्प्यते, अथ वोभयम् ? आद्ये 'यदिदं सर्वं तदयमात्मा कर्त्तव्यः' इति वचनव्यक्तिः स्यात् । तथा च सति अशक्यविधानमापद्येत । नहि निपुणतरेणाऽपि घटः पटीकर्तुं शक्यते । अथाऽमी पिष्टपिण्डाः सिंहाः क्रियन्तामित्यत्राऽन्यदन्याकारेण क्रियमाणं दृष्टमिति चेद् एवमप्यत्रेतिकर्त्तव्यताया अभावा-

---

प्रकृत में नहीं कह सकते ।] कारण कि याग और नियोग के बिना भी लोक व्यवहार में चेतन की उपपत्ति देखी गई है। [यदि लोक में चेतन की उपपत्ति याग और नियोग से ही होती, तो चेतन से अपने उपपादक याग और नियोग की कल्पना की जा सकती, परन्तु चेतन यागादि के बिना भी देखा गया है, अतः उक्त कल्पना नहीं मानी जा सकती ।]

यदि 'इदं सर्वं यदयमात्मा' इत्यादि वेदवाक्यों में नियोग की प्रतीति नहीं होती, तो सम्पूर्ण वेदों का कार्य में ही तात्पर्य है, यह नियम नहीं बन सकेगा । ऐसा मानने पर भी प्रकृत नियोग की कल्पना नहीं की जा सकती, कारण कि उस नियोग का उपपादक कोई भी धात्वर्थ—क्रिया—नहीं है । यदि कहो कि धात्वर्थ की भी कल्पना की जाती है, तो यह भी सम्भव नहीं है, क्योंकि 'इदं सर्वम्' इत्यादि वाक्यों में क्या 'पाक गमन करता है' इस प्रकार एक पाक गमनादि से सम्पूर्ण धात्वर्थ के साथ अन्वित होने वाले कृति—करना—रूप धात्वर्थ की कल्पना की जाती है ? अथवा 'पाक गमन को जानता है' इस प्रकार सकल धात्वर्थानुगत ज्ञप्ति—जानना—रूप धात्वर्थ की कल्पना की जाती है या दोनों की ? प्रथम कृति रूप धात्वर्थ की कल्पना मानने में 'जो यह सम्पूर्ण है, उसे आत्मा करना चाहिये' इस प्रकार का वाक्य होगा । ऐसा वाक्यार्थ मानने में विधान करना सम्भव नहीं होगा, कारण कि चतुर से चतुर भी कारीगर घट को कपड़ा नहीं बना सकता । 'पिष्टपिण्डों—सने हुए आटे के गोले—का सिंह बनाना चाहिये' इन वाक्यों से भिन्न वस्तु का भिन्न आकार से बनाना देखा गया है, ऐसा यदि कहा जाय तो भी इतिकर्तव्यता—बनाने का

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

दसम्पूर्णो विधिः । नहि शमादयः प्रपञ्चविलयनेतिकर्त्तव्यता रूपाः, तेषां ज्ञानेतिकर्तव्यतारूपत्वात् । न द्वितीयः, प्रपञ्चे सर्वस्मिन् विधिबलादात्माकारेण ज्ञायमानेऽपि प्रपञ्चभावस्याऽनिवृत्तेः । नहि योषिदादिष्वग्न्यादिरूपेण ज्ञायमानेषु योषिदादिभावोऽपि निवृत्तः । न तृतीयः, पक्षद्वयदोषप्रसङ्गात् ।

ननु योषिदग्न्यादिषु मानसी क्रिया, न ज्ञानम्, इह त्वात्मतत्त्वज्ञानेन विधीयमानेन प्रपञ्चः प्रविलीनः स्यात्, स्थाणुतत्त्वज्ञानेन पुरुषभावप्रविलयदर्शनादिति चेत्, तर्हि स्थाणुतत्त्वज्ञानस्येवाऽऽत्मतत्त्वज्ञानस्याऽपि विधिव्यतिरिक्तं किञ्चित्प्रापकं वक्तव्यम्, तत्त्वज्ञानस्य वस्तुतन्त्रस्याऽ-

---

प्रकार—न होने से विधान की पूर्णता नहीं होगी । प्रपञ्च के विलयन-निराकरण—स्वरूप शमादि ही इतिकर्तव्यता—विधि के सम्पादन प्रकार—होंगे, यह भी नहीं मान सकते, कारण कि शम-दम आदि ज्ञान की इतिकर्तव्यतारूप हैं । द्वितीय—ज्ञानक्रियारूप मानना—पक्ष भी नहीं बन सकता, कारण कि सम्पूर्ण प्रपञ्च विधान के बल से आत्मा का स्वरूप माना जाय, तो भी प्रपञ्च की सत्ता नहीं मिट सकती । स्त्री आदि को अग्निरूप मानने से उनका स्त्रीत्व नहीं चला जाता । दोनों—ज्ञप्ति और कृति—का मानना तीसरा विकल्प भी नहीं बन सकता, कारण कि इसमें ऊपर कहे गए दोनों पक्षों के दोष प्राप्त होते हैं ।

शङ्का—स्त्री को अग्नि समझने में मानसव्यापार है, ज्ञान नहीं । [प्रकृत में ज्ञानपद जिससे अर्थ का ज्ञान हो 'ज्ञायतेऽनेन' ऐसा करणल्युडन्त है । जहाँ पर दूसरी वस्तु दूसरे रूप में जानी जाय, वहाँ पर उसका सम्भव नहीं है, अतः योषिदग्नि स्थलों में ज्ञान न मानकर मानसव्यापार-आहार्यारोप-मानना चाहिये, जो कि पुरुष व्यापाराधीन है ।] प्रकृत में विहित आत्मतत्त्वज्ञान से प्रपञ्च का विलय होगा, जैसे कि स्थाणु सूखे शाखाहीन काष्ठ—के तत्त्वज्ञान से पुरुषभाव का विलीन—नष्ट-हो जाना देखा गया है ।

समाधान—तब तो जैसे स्थाणुतत्त्व के ज्ञान का प्रापक विधि से भिन्न ही वस्तु है, वैसे ही विधि से अतिरिक्त ही किसी दूसरी ज्ञानसामग्री को ही ब्रह्मतत्त्वज्ञान का भी प्रापक मानना चाहिये । तत्त्व का ज्ञान वस्तु—पदार्थ—के अधीन है, उसका विधान नहीं हो सकता । [विधान उसका ही हो सकता है, जिसमें

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विधेयत्वात् । विधायकशब्दव्यतिरिक्ता वेदान्तगताः शब्दास्तत्प्रापका इति चेत्, तर्हि तेभ्य एव ज्ञानसिद्धेः कृतं विधिना ? ननु उत्पन्नेऽपि ज्ञाने पुनस्तादृशं ज्ञानव्यक्त्यन्तरं विधीयते । न च विधिवैयर्थ्यम्, मन्त्रेष्टिवत् प्राप्तस्यापि पुनर्विध्युपपत्तेः । तथा हि—'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' इत्यत्र स्वशाखा स्वाध्यायशब्देनोच्यते । अतस्तन्मध्यपातिनो मन्त्रा अपि स्वाध्यायविधिना पठितव्यतया स्वीकृतास्ते च गृहीतपदपदार्थसम्बन्धस्य स्वार्थे प्रत्ययमुत्पाद्य प्रयोजनशून्या व्यवतिष्ठन्ते । न च स्वार्थानुष्ठापकत्वं प्रयोजनम्, स्वार्थस्य द्रव्यदेवतास्वरूपस्याऽननुष्ठेयत्वात् । नाऽपि तत्प्रमापकत्वम्, ब्राह्मणवाक्यैरेव मन्त्रार्थस्य द्रव्यादेः प्रमितत्वात् । ततो निष्प्रयोजनत्वे प्राप्ते श्रुतिलिङ्गादिभिर्व्रीह्यादिवन्मन्त्राः

---

पुरुष—कर्ता—के व्यापार का सामर्थ्य करने न करने या अन्यथा करने में हो । ज्ञान तो अपनी सामग्री के बल से अवश्य ही हो जायेगा । वह पुरुष प्रमाता के व्यापार की अपेक्षा नहीं रखता । अतः ज्ञान का विधान करना संगत और सम्भव नहीं है ।] वेदान्तशास्त्र में आये हुए विधिप्रतिपादक शब्दों से भिन्न—तव्य आदि प्रत्ययरहित—शब्द ही ब्रह्मतत्त्वज्ञान के प्रापक हैं, यदि ऐसा कहो, तो उन शब्दों के द्वारा ही ज्ञान की सिद्धि हो जायेगी, फिर विधि मानने की आवश्यकता ही क्या है ? ज्ञान के उन शब्दों से उत्पन्न हो जाने पर भी पुनः उसी प्रकार के दूसरे ज्ञान का विधान किया जाता है, इस प्रकार सिद्ध का विधान करना व्यर्थ नहीं माना जा सकता, क्योंकि मन्त्रों में जैसे प्राप्त का भी पुनर्विधान हो सकता है। [मन्त्रों में पुनर्विधान का साफल्य प्रकार दिखलाते हैं—] 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' इस वाक्य में स्वाध्यायपद से अपनी शाखा के वेद का ग्रहण किया जाता है । इससे उस शाखा में पढ़े हुए मन्त्र भी स्वाध्यायविधि के द्वारा पाठ्यरूप से लिए जाते हैं, ऐसे ही मन्त्र अध्ययन[१] से ज्ञात पद तथा पदार्थ के सम्बन्ध का अपने स्वार्थ में बोध कराकर प्रयोजन से रहित हो जाते हैं । स्वार्थ का ही अनुष्ठान करना प्रयोजन नहीं माना जाता, कारण कि द्रव्य देवतारूप स्वार्थ का अनुष्ठान नहीं किया जा सकता । स्वार्थभूत द्रव्यदेवता की प्रमिति करना प्रयोजन भी नहीं हो सकता, क्योंकि मन्त्रों के अर्थ द्रव्यदेवता की प्रमिति तो ब्राह्मणवाक्यों से ही हो जाती है । इससे मन्त्रों में निष्प्रयोजनत्व

---

१. अर्थज्ञानपर्यन्त ही अध्ययन कहलाता है, केवल आत्मा को अध्ययन नहीं कहते हैं ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सप्रयोजनस्य कर्मणोऽङ्गभावेऽपि न विनियुज्यन्ते । तत्र 'ऐन्द्र्या गार्हपत्यमुपतिष्ठते' इत्यस्मिन् ब्राह्मणे 'गार्हपत्यम्' इति द्वितीया श्रुतिः 'कदाचन स्तरीरसि' इत्येतन्मन्त्रस्येन्द्रप्रकाशन-समर्थस्याऽपि गार्हपत्योपस्थाने विनियोगं बोधयति, श्रुत-सामर्थ्यलक्षणाल्लिङ्गाच्छ्रुतेर्बलीयस्त्वात् । 'बर्हिर्देवसदनं दामि' इत्ययं मन्त्रस्तु मन्त्रलिङ्गाद् बर्हिर्लवने विनियुज्यते । एवं वाक्यप्रकरणस्थानसमाख्याभिरपि तत्र तत्र मन्त्रा विनियुक्ताः । ते च मन्त्राः केनोपकारेण प्रधानापूर्वसिद्ध-रुपकुर्वन्तीति वीक्षायामनुष्ठानापेक्षितद्रव्यदेवतादिस्मारणेनेति कल्पनीयम्, दृष्टोपकारे सत्यदृष्टकल्पनानुपपत्तेः । सम्भवति हि हुंफडादिव्यतिरिक्तमन्त्रैरर्थस्मृतिः । तदध्ययनस्याऽर्थाऽ-वबोधपर्यन्तत्वात् । यद्यपि ब्राह्मणवाक्यैर्द्रव्यदेवतादि-स्मृतिः सम्भवति तथापि मन्त्रैरेव स्मृतावदृष्टविशेषः कल्पनीयः ।

---

प्राप्त होने पर उनके सार्थक्य के लिए व्रीहि आदि के तुल्य श्रुति, लिङ्ग आदि प्रमाणों से मन्त्रों का प्रयोजनविशिष्ट (यज्ञ-यागादि) कर्मों के—अङ्ग—उपकारक होने में भी विनियोग नहीं किया जाता है । इनमें "ऐन्द्री ऋचा से गार्हपत्य अग्नि का उपस्थान करना चाहिये' इस ब्राह्मणवाक्य में 'गार्हपत्यम्' इस प्रकार द्वितीयान्त पद की श्रुति 'कदाचन स्तरीरसि' इस मन्त्र की इन्द्र देवता के प्रकाशन में सामर्थ्य होते हुए भी इसका गार्हपत्य के उपस्थान में विनियोग बोधन करती है, क्योंकि श्रुतसामर्थ्यरूप लिङ्ग की अपेक्षा श्रुति बलवान् मानी गयी है । 'बर्हिर्देवसदनं दामि' इस मन्त्र का तो मन्त्रलिङ्ग से बर्हि—कुशा—के लवन—छेदन—में विनियोग होता है । इस प्रकार वाक्य, प्रकरण, स्थान और समाख्याओं से मन्त्रों का तत्-तत् विधियों में विनियोग किया गया है । ऐसे विनियोग में लाये गये मन्त्र किसका उपकार करने से प्रधान अपूर्व की सिद्धि का उपकार करते हैं, इस जिज्ञासा के होने पर उत्तर में यही कल्पना की जानी चाहिये कि द्रव्य देवता का स्मरण-उपस्थान-कराने से प्रधान की सिद्धि में उपकार करते हैं, क्योंकि दृष्ट-प्रत्यक्ष-उपकार का सम्भव रहते अदृष्ट—अप्रत्यक्ष—की कल्पना उपयुक्त नहीं है । हुं, फट् आदि से भिन्न मन्त्रों के द्वारा अर्थस्मरण हो सकता है। [इससे हुं, फट् आदि के दृष्टान्त से मन्त्रों का अर्थबोध कराने में सामर्थ्य नहीं है; इस कथन का खण्डन हुआ ।] [स्वाध्याय के अध्ययनविधिमात्र से अर्थस्मरण नहीं होगा, इस शङ्का का निराकरण करते हैं—] स्वाध्याय-मन्त्रों के पढ़ने-का अर्थज्ञानपर्यन्त में तात्पर्य है । यद्यपि ब्राह्मणवाक्यों से द्रव्य, देवता आदि का स्मरण हो सकता है,

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

अन्यथा मन्त्राणामानर्थक्यप्रसङ्गात् । अध्ययनविध्युपात्तानां तदयोगात् । एवं च सति प्रयोगविधिः सर्वैरङ्गैरपूर्वोपकारं कारयन् मन्त्रैरर्थज्ञानलक्षणमुपकारं कारयति। तत्र यथा प्रयोगवचनो मन्त्रैरध्ययनकालोत्पन्नज्ञानातिरिक्तमपूर्वोपकारिज्ञानान्तरमनुष्ठापयति तथाऽत्रापि मोक्षोपकारिब्रह्मज्ञानव्यक्त्यन्तरमनुष्ठापयतु । न चाऽत्र दार्ष्टान्तिके तद्वत् प्रयोगविधिर्नास्तीति शङ्कनीयम्, तस्य सम्पादयितुं शक्यत्वात् ।

## विधिवादः

ननु सर्वत्रोत्पन्ने कर्मणि विनियोगोत्तरकालमधिकार-सम्बन्धे सति पश्चात् प्रयोगविधिरन्विष्यते । इह तूत्पत्त्यादि-विधित्रयाभावे कथं प्रथमत एव प्रयोगविधिसम्पादनमिति चेत्, न; उत्पत्त्यादिविधित्रयस्याऽप्यत्र सुसम्पाद-

---

तथापि मन्त्रों से ही स्मरण होने में अदृष्टविशेष—पुण्य—की कल्पना मानी जाती है । अन्यथा मन्त्र अनर्थक हो जायेंगे । [मन्त्रों को अनर्थक मानना इष्ट नहीं है] कारण कि अध्ययनविधि से प्राप्त हुए मन्त्रों का आनर्थक्य नहीं बन सकता । इस सिद्धान्त के अनुसार प्रयोगों का विधान सम्पूर्ण अङ्गों के द्वारा प्रधान, अपूर्व का उपकार कराता हुआ मन्त्रों से [द्रव्यदेवतारूप] अर्थज्ञानलक्षण उपकार कराता है । [निष्कर्ष कहते हैं—] जैसे प्रोयगविधान का कथन मन्त्रस्थल में मन्त्रों के द्वारा अध्ययनकाल में उत्पन्न हुए अर्थज्ञान के अतिरिक्त अपूर्व के उपकारी दूसरे ज्ञान का अनुष्ठान कराता है, वैसे ही प्रकृत में भी मोक्ष के उपकारी ब्रह्मज्ञान से भिन्न दूसरे ज्ञान का अनुष्ठान कराना सम्भव होगा । प्रकृत दार्ष्टान्तिक में—ब्रह्मज्ञान में—दृष्टान्त मन्त्रों में जैसा प्रयोगविधि है, वैसा प्रयोगविधि नहीं है, ऐसी शङ्का नहीं करनी चाहिये, क्योंकि प्रकृत में भी प्रयोगविधि का सम्पादन हो सकता है ।

शङ्का—कर्म के उत्पन्न—उत्पत्तिविधि से सिद्ध—होने पर विनियोग होता है, अनन्तर अधिकारी का सम्बन्ध होने पर प्रयोगविधि की अपेक्षा होती है । अर्थात् प्रयोगविधि के पूर्व उत्पत्तिविधि, विनियोगविधि तथा अधिकारविधि का होना आवश्यक है । प्रकृत ब्रह्मज्ञान में उत्पत्ति आदि तीनों विधियों के न होने से सर्वप्रथम ही प्रयोगविधि का सम्पादन कैसे हो सकेगा ?

समाधान—उत्पत्ति आदि तीनों विधियों का भी सम्पादन किया जा सकता

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by eGangotri Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

त्वात् । तथा हि—'वेदान्तवाक्येनाऽऽत्मज्ञानं कुर्यात्' इत्येवं वेदान्तशब्दलक्षणकरणेन विशिष्टस्याऽऽत्मज्ञानस्य स्वरूपबोध उत्पत्तिविधिस्तावदध्याह्रियते । न च वाच्यं विशिष्टप्रतीतौ नोत्पत्तिविधित्वं सम्भवति, स्वरूपमात्रबोधकत्वादुत्पत्तिविधेरिति, 'सोमेन यजेत' इत्यत्र विशिष्टोत्पत्तिविधेरङ्गीकृतत्वात् । तत्र हि सोमशब्दो यागविशेषनामधेयं गुणवाची वेति विचार्य बल्लीविशेषे रूढस्य यागनामत्वासम्भवादगुणवाचित्वं निर्धारितम् । तत्र यद्यपि 'दध्ना जुहोति' इतिवत् 'सोमेन यजेत' इत्युक्ते गुणसम्बन्धः प्रतीयते, तथापि 'अग्निहोत्रं जुहोति' इतिवत् पृथगुत्पत्त्यश्रवणात् सोमगुणविशिष्टयागोत्पत्तिविधिरिति अङ्गीकर्त्तव्यम् । तद्वत् प्रकृतेऽपि विशिष्टोत्पत्तिविधिः किं न स्यात् ?

---

है, क्योंकि 'वेदान्तवाक्य से आत्मज्ञान करना चाहिये' इस प्रकार वेदान्तशब्द रूप करण से विशिष्ट आत्मज्ञान का स्वरूपबोधात्मक उत्पत्तिविधि का अध्याहार किया जाता है । विशिष्टप्रतीति के विषय में उत्पत्तिविधि का सम्भव नहीं है, कारण कि उत्पत्तिविधि स्वरूपमात्र का बोध कराने वाली है, ऐसी शङ्का नहीं करनी चाहिये, क्योंकि 'सोमयाग से इष्ट का सम्पादन करे' इस वाक्य में विशिष्ट की उत्पत्तिविधि मानी गयी है । यहाँ पर सोमशब्द यागविशेष का नाम है अथवा गुणवाची है ? इसका विचार करके एक लताविशेष में रूढ सोमशब्द याग का नाम नहीं हो सकता, इसलिए सोमशब्द गुणवाची है, ऐसा निश्चित किया है । यद्यपि 'दही से हवन करना चाहिये' इस विधि के समान 'सोम से याग करना चाहिये' ऐसा कहने से गुण का सम्बन्ध ही प्रतीत होता है, [उत्पत्तिविधि प्रतीत नहीं होती] तथापि 'अग्निहोत्र करता है' इस विधि के तुल्य प्रकृत में पृथक् उत्पत्तिविधि का श्रवण नहीं है। इसलिए सोमगुणविशिष्ट याग की ही उत्पत्तिविधि माननी चाहिये । [जैसे 'दध्ना जुहोति' यह वाक्य केवल 'अग्निहोत्रं जुहोति' इस उत्पत्तिविधि को उद्देश्य करके दधिरूप गुणमात्र का बोध कराता है, वैसे प्रकृत में कोई अन्य उत्पत्तिविधि नहीं है, जिसके द्वारा ज्ञात का अनुवाद करके सोमगुण का विधान किया जाय । दूसरी बात यह है कि प्रसिद्धिरूप रूढि के बलवान् होने से याग का नाम भी वल्लीविशेष सोम नहीं माना जा सकता, अतः उसके विशिष्टविधि होने में कोई क्षति नहीं है ।] ठीक इसी के तुल्य प्रकृत—ब्रह्मज्ञानविधि—में भी उत्पत्ति-विधि क्यों नहीं होगी ?

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

स एवोत्पत्तिविधिः पर्यालोचितो विनियोगाधिकारप्रयोगाख्य-विधित्रयाकारेण सम्पद्यते । प्रथमं तावदुत्पत्तिविधिबोधित-मात्मज्ञानं कथमिति जिज्ञासायाम् 'फलवत्सन्निधावफलं तदङ्गम्' इति न्यायेन फलवदात्मज्ञानप्रकरणपठितशमादीनि निष्फलानि इतिकर्त्तव्यत्वेन विनियोजयन्नङ्गाङ्गिसम्बन्धबोधक-त्वादुत्पत्तिविधिरेव विनियोगविधिः सम्पद्यते । ततः शमा-दीतिकर्त्तव्यतानुगृहीतैर्वेदान्तवाक्यकरणैरात्मज्ञानं कुर्यादित्येवं-रूपेण निष्पन्नः स एव विनियोगविधिः साङ्गे कर्मणि 'ममेदं कर्त्तव्यम्' इति प्रतिपत्तारमधिकारिणमाकाङ्क्ष-न्नर्थवादगतं मोक्षं फलत्वेन रात्रिसत्रन्यायेनोप-संहृत्य 'मोक्षकामः कुर्यात्' इत्येवमधिकारविधिः सम्पद्यते । 'रात्रिसत्रे' ह्येवमर्थवादः श्रूयते—'प्रतितिष्ठन्ति ह वै य एता रात्रीरुपयन्ति' इति । तत्राऽश्रुतत्वादधिकारी कल्पनीयः । स किं

---

इस प्रकार की कल्पना से सिद्ध वही उत्पत्तिविधि विचार करने से नियोग, अधिकार तथा प्रयोग नामक तीनों विधियों के रूप में परिणत हो जाती है । [विधित्रय की स्वरूपसम्पत्ति दिखलाते हैं—] सर्वप्रथम उत्पत्तिविधि से बोधित आत्मज्ञान कैसे सम्पन्न हो, ऐसी जिज्ञासा होने पर 'फलवान् की सन्निधि में निष्फल उसका अङ्ग होता है' इस न्याय से फलयुक्त आत्मज्ञान के प्रकरण में पड़े हुए स्वयं निष्फल शमादि (विधि) का इतिकर्तव्यता के रूप में विनियोग करती हुई उत्पत्तिविधि ही अङ्गाङ्गिसम्बन्धबोधक होने से विनियोगविधि हो जाती है । [आत्मज्ञान करना चाहिये, यह तो उत्पत्तिविधि हुई और इसको अपने करण की आकाङ्क्षा से उसका सम्बन्ध बोधन करना ही विनियोग विधि है । इस कार्य को उक्त उत्पत्तिविधि ने शमादिविधि को अपना अङ्ग बनाकर सम्पन्न किया है, यह भाव है ।] इसके अनन्तर शमादिरूप इतिकर्तव्यता से उपकार पाकर करणत्व को प्राप्त हुए वेदान्तवाक्यों से 'आत्मज्ञान करना चाहिये' इस प्रकार के स्वरूप को प्राप्त वही विनियोगविधि साङ्ग—अङ्गों के सहित—अनुष्ठान में 'मुझे यह करना चाहिये' इस प्रकार के प्रमाता अधिकारी की आकाङ्क्षा करती हुई अर्थवादगत मोक्ष को रात्रिसत्रन्याय से फल बनाकर 'मोक्ष की इच्छा रखने वाला आत्म ज्ञान करे' इस प्रकार अधिकारविधि के आकार को पा जाती है । 'रात्रिसत्र' (याग) में अर्थवाद का इस प्रकार श्रुति में वर्णन आया है कि 'जो पुरुष इन रात्रिविशेषों का उपयान करते हैं, वे प्रतिष्ठा को प्राप्त होते हैं' इसमें अधिकारी का श्रवण नहीं है, इसलिए अधिकारी की कल्पना करनी

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

स्वर्गकामो भवेत् किं वाऽऽर्थवादिकप्रतिष्ठाकम इति सन्देहः । तत्र विश्वजिन्न्यायेन स्वर्गकामः प्राप्तः । 'विश्वजिता यजेत' इत्यत्र फलस्याऽश्रुतस्याऽपेक्षायां 'स स्वर्गः स्यात् सर्वानप्रत्यविशिष्टत्वात्' इति सूत्रेण क्वचिन्नियोज्यविशेषणत्वेन श्रुतः स्वर्ग इतरत्राऽपि फलत्वेन कल्पनीयः, सर्वेषां स्वर्गार्थित्वाविशेषादिति निर्णीतम् । तथा रात्रिसत्रेऽपि स्वर्गः फलं तत्कामोऽधिकारीति पूर्वपक्षे प्राप्ते 'फलमात्रेयो निर्देशात्' इति सूत्रेणेत्थं राद्धान्तितम्—विश्वजिदादौ फलस्योत्पत्तौ अश्रवणात् स्वर्गः कल्प्यतां नाम, रात्रिसत्रे त्वर्थवादनिर्दिष्टा प्रतिष्ठैव फलम्; सार्थवादेनैव वाक्येन नियोगप्रतीतेः । अर्थवादानां विध्येकवाक्याया अर्थवादा-

---

चाहिये । यह अधिकारी स्वर्ग की इच्छा करने वाला होगा ? अथवा अर्थवाद से सिद्ध प्रतिष्ठा की कामनावाला होगा ? ऐसा सन्देह होता है। इस अवसर पर [पूर्वमीमांसा में] विश्वजिन्न्याय से स्वर्ग की कामना वाला प्राप्त होता है, कारण कि 'विश्वजित् याग करना चाहिये' इस विधि में फल का श्रवण न होने से किस फल के लिए उक्त याग किया जाय ? ऐसी अपेक्षा होने में 'जहाँ कोई फलश्रुति न हो, वहाँ सभी विधियों के अविशेष होने से स्वर्ग को ही फल मानना चाहिये' इस सूत्र से किसी एक विधि में स्वर्ग नियोज्य—अधिकारी—के विशेषणरूप से श्रुत है, इसलिए जहाँ पर फलश्रुति नहीं है, ऐसी दूसरी विधि में भी स्वर्गरूप ही फल की कल्पना करनी चाहिये, क्योंकि सभी समानरूप से स्वर्ग के प्रार्थी हैं, ऐसा निर्णय किया गया है । एवं रात्रिसत्र में भी स्वर्ग को ही फल मानना चाहिये और उसकी इच्छा रखने वाला अधिकारी होगा, इस प्रकार पूर्वपक्ष के प्राप्त होने पर 'फलमात्रेयः'[१] इत्यादि सूत्र द्वारा यह सिद्धान्त किया गया है कि विश्वजित् आदि याग की उत्पत्तिविधि में फल का श्रवण नहीं है । इससे वहाँ पर स्वर्गरूप फल की कल्पना करना संगत है, परन्तु रात्रिसत्रस्थल में तो अर्थवाद में दिखलाया गया प्रतिष्ठारूप ही फल मानना चाहिये । कारण कि अर्थवाद से युक्त वाक्य से ही नियोग की प्रतीति होती है । [और स्वर्गरूप फल तो भिन्न वाक्य से प्रतीत होता है । रात्रिसत्र का विधान तो अर्थवाद के साथ एकवाक्यता प्राप्त होकर ही होता

---

१. 'फलमात्रेयो निर्देशादश्रुतौ ह्यनुमानं स्यात्' (जै. सू. ४।३।१८) अर्थात् जहाँ पर फलनिर्देश का श्रवण नहीं हो, वहीं पर अनुमान से स्वर्गरूप फल की कल्पना करनी चाहिये ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

धिकरणे निर्णीतत्वात् । तत आर्थवादिकप्रतिष्ठाकामो यथा रात्रिसत्रेऽधिकारी तथा 'तरति शोकमात्मवित्' इत्याद्यर्थवादावगतमोक्षकाममधिकारिणं सम्पादयन्नधिकारविधिः स्यात् । ततः स एव साङ्गतत्त्वज्ञानमधिकारिणाऽनुष्ठापयन् प्रयोगविधिः सम्पद्यते । ततः प्रयोगविधिबलाद् मन्त्रवद् वेदान्तशब्दाः प्रथमतः स्वार्थमात्मानमवबोध्याऽपि पश्चादपूर्वोपकारिविधेयज्ञानव्यक्त्यन्तरे पर्यवस्थास्यन्ति । न च वाच्यं मन्त्राणामपूर्वोपकारिप्रत्ययमात्रे तात्पर्यम्, स्वार्थस्य ब्राह्मणवाक्यैः प्रतिपादितत्वात् । वेदान्तानां तु स्वार्थेऽपि तात्पर्यं वक्तव्यम् । अन्यतोऽप्राप्तत्वात् । अतो न विधेय-

---

है] अर्थवादवाक्यों की विधिवाक्यों के साथ एकवाक्यता होती है । ऐसा (पूर्वमीमांसा के) अर्थवाद अधिकरण में निर्णय किया गया है । जैसे अर्थवाद से सिद्ध प्रतिष्ठा की इच्छावाला पुरुष रात्रिसत्र में अधिकारी माना जाता है, वैसे ही 'आत्मज्ञानी पुरुष शोक—दुःखजालस्वरूप प्रपञ्च—को पार करता है' इस अर्थवाद से प्राप्त मोक्षस्वरूप फल की कामनावाले को अधिकारी बनाती हुई अधिकारविधि हो जायेगी । तदनन्तर वही साङ्ग तत्त्वज्ञान का—शम, दम आदि इतिकर्तव्यताविशिष्ट ब्रह्मतत्त्वसाक्षात्कार का—अधिकारी के द्वारा अनुष्ठान कराती हुई प्रयोग विधि हो जाती है । तदनन्तर प्रयोग विधि की सामर्थ्य से मन्त्रों के तुल्य वेदान्त शब्द अपने अर्थभूत आत्मा का बोध कराने के अनन्तर अपूर्वोपकारक दूसरी विधेय ज्ञान व्यक्ति में पर्यवसन्न हो जायेंगे । [अर्थात् जैसे मन्त्र स्वाध्यायविधि से अपने स्वार्थ का बोधन करने के अनन्तर भी प्रयोगविधि के बल से अपूर्वोपकारक विधेयभूत अन्य यागादि व्यक्ति में पर्यवसित होते हैं] वैसे ही 'यदिदम्' इत्यादि वेदान्तवाक्य भी अपने स्वार्थभूत आत्मा का बोध कराकर 'तरति शोकमात्मवित्' इत्यादि अर्थवाद से कल्पित प्रयोगविधि की सामर्थ्य से अपूर्वोपकारक दूसरी विधेय ज्ञान व्यक्ति में पर्यवसित होंगे, यह भाव है । यदि शङ्का हो कि मन्त्रों का तो तात्पर्य अपूर्व के उपकारक बोधन में ही है,क्योंकि उनके स्वार्थ—द्रव्यदेवतासम्बन्ध या स्वरूप—का तो ब्राह्मणवाक्यों से भी निर्णय किया गया है और वेदान्तवाक्यों का तो स्वार्थ में—ब्रह्म के अर्थबोध में—भी तात्पर्य है, यह कहना होगा, कारण

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्रत्यये तात्पर्यमिति, कुल्याप्रणयनन्यायेनोभयार्थत्वाविधेयत्वात् । यथा शाल्यर्थं कुल्याः प्रणीयन्ते ताभ्य एव पानीयं च पीयते तद्वत् ।

ननु स्थायिनां कुल्यादीनां युगपत्क्रमेण वाऽनेककार्यकारित्वमस्तु, उपलभ्यमानत्वात् । शब्दस्य तु न तावत्क्रमकारित्वं क्वचिदपि, विरम्य व्यापारानुपलम्भात् । नाऽपि युगपदर्थद्वये तात्पर्यं प्रत्यक्षेण दृश्यते । न्यायतस्तत्कल्पने च न युगपद् न्यायद्वयप्रवृत्तिः सम्भवतीति चेत्, न; प्रयाजवाक्येष्वर्थद्वये तात्पर्यस्याऽङ्गीकृतत्वात् । 'समिधो यजति', 'तनूनपातं यजति', 'इडो यजति', बर्हिर्यजति', 'स्वाहाकारं यजतीतिं

---

कि वह (आत्मज्ञान) दूसरे किसी से प्राप्त नहीं है, इस लिए दृष्टान्त और दार्ष्टान्तिक में वैषम्य होने से वेदान्तवाक्यों का उक्त प्रकार के विधेय में तात्पर्य नहीं हो सकता, तो यह शङ्का उचित नहीं है, क्योंकि कुल्याप्रणयनन्याय के अनुसार वेदान्तवाक्यों का दोनों में अर्थात् स्वार्थ और विधेय ज्ञानव्यक्त्यन्तर में तात्पर्य हो सकता है । जैसे—खेती को सीचने के लिए गूलें—पानहरे—बनाई जाती हैं और उनसे ही जल भी पिया जाता है, वैसे ही वेदान्तवाक्यों में भी समझना चाहिये । (अर्थात् अपूर्व अर्थ का बोधन कराने से वेदान्तवाक्यों का तात्पर्य स्वार्थ के—ब्रह्मस्वरूप के—बोध में भी होगा, इस परिस्थिति में प्रयोगविधि के बल से ज्ञानव्यक्त्यन्तर में तात्पर्य होने से वेदान्त विधिपरक भी होंगे ।)

शङ्का—कुल्यादि स्थायी पदार्थ हैं, अतः उनसे तो एक साथ या क्रम से अनेक कार्यों का सम्पादन हो सकता है, कारण कि वैसा प्रत्यक्ष देखा जाता है । शब्द में तो क्रम से कार्यकारित्व कभी भी नहीं हो सकता, क्योंकि शब्द का विराम होने के अनन्तर व्यापार नहीं देखा जाता और एक साथ दो अर्थों में शब्द का तात्पर्य भी कहीं नहीं देखा गया है । यदि न्याय द्वारा दो अर्थों में तात्पर्य की कल्पना करो, तो भी एक साथ दो न्यायों की प्रवृत्ति नहीं हो सकती है ।

समाधान—प्रयाजवाक्यों में शब्दों का दो अर्थों में तात्पर्य माना गया है ।

(प्रयाजवाक्यों में उभयार्थता दिखलाते हैं—) 'समित् याग करता है', 'तनूनपात याग करता है' इस प्रकार पाँच वाक्य पाँच प्रयाजों का तथा

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**पञ्चावाक्यानि पञ्च प्रयाजान् क्रमं च तदनुष्ठानस्य बोधयन्तीति ह्यङ्गीकृतम् । अतः प्रयाजवाक्यवदुभयार्था वेदान्तशब्दा मन्त्रवदपूर्वोपकारिणिं ज्ञानव्यक्त्यन्तरे विधेये पर्यवस्थास्यन्तीति ।**

**अत्रोच्यते—वेदान्तानां विधेयसमर्पकतायां न स्वार्थपरता सम्भवति । विधायकस्य योषिदग्न्यादिवाक्यस्य स्वार्थपरत्वादर्शनात् । योषिदादिपदार्थस्य लोकसिद्धतया न तत्र स्वार्थपरता इह तु विधिब्रह्मणोरलौकिकत्वादुभयपरत्वं वेदान्तजन्यज्ञानस्य स्यादिति चेत्, किमत्र वेदान्तेषु य. ज्ञानव्यक्तिविधीयते सैव वेदान्तार्थभूतं ब्रह्मस्वरूपं प्रमाणयति उत ज्ञानव्यक्त्यन्तरम् ? आद्ये विरुद्धत्रिकद्वयापत्तिलक्षणं वैरूप्यं ब्रह्मणः प्रसज्येत । प्राधान्यमुपादेयत्वं विधेयत्वं चेत्येकं त्रिकम् ।**

---

उनके अनुष्ठान के क्रम का भी बोधन कराते हैं, ऐसा माना ही गया है । इसलिए प्रयाजवाक्यों के दृष्टान्त से वेदान्तवाक्य दोनों अर्थ में तात्पर्य रखते हुए मन्त्रों के समान अपूर्व का उपकार करनेवाली दूसरी ज्ञानव्यक्ति के विधान में पर्यवसित होते हैं, अर्थात् परम तात्पर्य रखते हैं । (इस प्रकार एकदेशी ने ज्ञानविधि का समर्थन कर वेदान्तवाक्य भी कार्यपरक हैं, ऐसा सिद्धान्त किया है ।)

(सिद्धान्तमत का प्रदर्शन करते हैं—) इस एकदेशी के मत की आलोचना में कहा जाता है कि वेदान्तों का विधेय में तात्पर्य मानने से स्वार्थ बोधन में तात्पर्य नहीं हो सकता, कारण कि विधान में तात्पर्य होने से 'योषिदग्नि' आदि वाक्यों का स्वार्थ में तात्पर्य नहीं देखा जाता । यदि कहो कि योषित् आदि पदार्थ तो लोकप्रसिद्ध हैं, इसलिए उन वाक्यों का स्वार्थ के बोधन में तात्पर्य नहीं है; प्रकृत में तो विधि और ब्रह्म दोनों लोकसिद्ध नहीं हैं, इसलिए वेदान्तशब्दों द्वारा उत्पन्न ज्ञान का दोनों में तात्पर्य माना जायेगा, तो यह कहना उचित नहीं है; क्योंकि प्रकृत में जिस ज्ञान का विधान किया जाता है, वही ज्ञानव्यक्ति वेदान्तवाक्यों के अर्थभूत ब्रह्मस्वरूप का निश्चय करा देती है ? अथवा उससे दूसरी ज्ञानव्यक्ति ब्रह्मस्वरूप का बोध कराती है । प्रथम पक्ष के मानने से परस्पर विरुद्ध दो त्रिकों की आपत्तिस्वरूप ब्रह्म में वैरूप्य प्रसक्त हो जायेगा । (उनमें प्रथम त्रिक दिखलाते हैं ) प्राधान्य, उपादेयत्व और विधेयत्व यह एक त्रिक है और गुणभाव—गुणत्व—

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

गुणभावमुद्देश्यत्वमनुवाद्यत्वं चेत्यपरं त्रिकम् । तत्र प्रमापकस्य ज्ञानस्य प्रमेयार्थतया प्रमेयस्य ब्रह्मणः प्राधान्यम् । तथा कस्य ज्ञानमित्यपेक्षायां ब्रह्मणो ज्ञानमित्येवं विधेयज्ञानं प्रति व्यावर्त्तकतया तदर्थस्य ब्रह्मणो गुणभावः तथा प्रमाणविषयस्य ब्रह्मणः प्रमाणजन्यातिशययोगित्वाकारेण साध्यत्वादुपादेयत्वं तथा स्वभावतः सिद्धत्वाद् ब्रह्मण उद्देश्यत्वम् । तथेदानीं प्रमाणविषयस्य ब्रह्मणः पूर्वमज्ञाततयाऽङ्गीकार्यत्वाद् विधेयत्वम् । तथेदानीमुद्देश्यस्य ब्रह्मणः पूर्वं ज्ञातत्वादनुवाद्यत्वम् । तदेवं विधेयज्ञानमेव ब्रह्मप्रमापकमित्यस्मिन्नापक्षे वैरूप्यं दुर्वारम् । अस्तु तर्हि द्वितीयः पक्षः— वेदान्तेभ्य उत्पन्नं प्रथमज्ञानं ब्रह्मपरं द्वितीयज्ञानं विधेयतया

---

उद्देश्यत्व तथा अनुवाद्यत्व दूसरा त्रिक है । इनमें प्रथम त्रिक का प्रथम प्राधान्य ब्रह्म में आता है, क्योंकि प्रमाजनक ज्ञान प्रमेय के लिए ही होता है, (और वह प्रमेय ज्ञानक्रिया से जन्य फल का आश्रय होने से ब्रह्म ही है ।) अतः ब्रह्म में प्राधान्य प्राप्त होता है ।

इसके विरुद्ध द्वितीय त्रिक का प्रथम गुणत्व भी ब्रह्म में दिखलाते हैं—'किसका ज्ञान' इस प्रकार की अपेक्षा होने पर 'ब्रह्म का ज्ञान' इस प्रकार के उत्तरवाक्य में विधेयभूत ज्ञान के प्रति विशेषण होने से वेदान्तशब्दार्थ ब्रह्म में गुणभाव प्राप्त होता है । एवं प्रमाण के विषय ब्रह्म में प्रमाणजन्य अतिशय का सम्बन्ध होने के कारण साध्यत्व होने से ब्रह्म में उपादेयत्व भी आता है । स्वभावतः सिद्ध होने से ब्रह्म में उद्देश्यत्व आता है । एवं इस समय प्रमाणविषय ब्रह्म में पहले (वेदान्तवाक्य के श्रवण से पूर्व) अज्ञातस्वरूप मानने से विधेयत्व सिद्ध होता है । (अपूर्व ही विधेय होता है और पूर्वसिद्ध उद्देश्य होता है, इस प्रकार उद्देश्यत्व और विधेयत्व ब्रह्म में विरूपत्व के प्रतिपादक हैं) एवं उद्देश्यस्वरूप ब्रह्म के प्रथम ज्ञात होने से उसका अनुवाद भी प्राप्त होता है (जो विधेय के विरुद्ध है) इस परिस्थिति में विधेयज्ञान ही ब्रह्म का निश्चायक है, इस प्रकार के प्रथम पक्ष के मानने में उक्त रीति से ब्रह्म में वैरूप्य नहीं हटाया जा सकता । यदि कहो कि दूसरा पक्ष—विधेय ज्ञान से अन्य ज्ञान ही ब्रह्म प्रमापक है—ही मान लिया जाय ? क्या हानि है? क्योंकि वेदान्तवाक्यों से उत्पन्न प्रथम ब्रह्मज्ञान ब्रह्मपरक होगा और द्वितीय ज्ञान विधि का

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**विधिपरमिति । नाऽयमपि पक्षः समीचीनः, शब्दस्योभयपरत्वाभावे तज्जन्यज्ञानस्याऽसकृज्जातस्याऽप्युभयपरत्वानुपपत्तेः । न च शब्दस्योभयपरत्वम्, प्रयाजवाक्यदृष्टान्तस्य निराकरिष्यमाणत्वात् ।**

**ननु वैरूप्यप्रसङ्गो न दोषमावहति । अन्यथा गुणकर्मविधानानुपपत्तेः । तथा हि—क्रत्वङ्गभूतब्रीह्यादिकारकसंस्कारार्थानि कर्माणि गुणकर्माणि । तत्र ब्रीहीणामन्यार्थत्वसिद्धत्वज्ञातत्वलक्षणानि गुणत्वोदेश्यत्वानुवाद्यत्वानि तावद् विद्यन्ते । यागक्रियां प्रति कारकत्वादन्या-**

---

विषय होने से विधिपरक होगा (इससे कोई विरोध नहीं है) तो, यह दूसरा पक्ष भी दोषरहित नहीं है, क्योंकि शब्द का दो अर्थों में तात्पर्य न होने से उस शब्द से उत्पन्न ज्ञान के बार-बार उत्पन्न होने पर भी उसका दो अर्थों में तात्पर्य हो नहीं सकता, (जैसे घट-पट से उत्पन्न घटज्ञान पुनः पुनः उत्पन्न होने पर भी दो अर्थों में तात्पर्य नहीं रखता ) ।

शब्द का दो अर्थों में तात्पर्य होता है, इसमें दिये हुए प्रयाजवाक्यों के दृष्टान्त का आगे खण्डन किया जायेगा । (इससे शब्दों का दो अर्थों में तात्पर्य नहीं माना जा सकता, अतः अभियुक्तों का 'सकृदुक्तः शब्दः सकृदेवार्थं गमयति' (एक बार उच्चारण किया गया शब्द एक ही अर्थ का बोधन कर सकता है,) यह सिद्धान्त ही स्वीकरणीय है ।)

शङ्का—वैरूप्य का प्रसङ्ग दोषाधायक नहीं है । यदि वैरूप्यप्रसङ्ग दोषकारक हो, तो गुणकर्म के विधान की उपपत्ति न हो सकेगी, क्योंकि यज्ञ के अङ्गभूत व्रीहि आदि साधनों के संस्कार के लिए किये जानेवाले (अवघातादि) कर्म गुणकर्म कहलाते हैं । ऐसे स्थल में व्रीहि आदि साधनद्रव्यों में अन्यार्थत्व, सिद्धत्व तथा ज्ञानत्वस्वरूप गुणत्व, उद्देश्यत्व तथा अनुवाद्यत्व प्राप्त होता है, (अन्यार्थत्व अर्थात् स्वार्थ के लोकतः सिद्ध होने से उसमें तात्पर्य न होने के कारण व्रीहादि में यज्ञोपकारकत्व सिद्ध होता है, अतः व्रीह्यादि गुण—विशेषण—होते हैं एवं लोकसिद्ध होने से अपूर्वस्वरूप विधेय नहीं हो सकते, अतः उद्देश्य ही होंगे, तथा प्रथम ज्ञान ही उद्देश्य होता है, अतः उद्देश्य का अनुवाद ही उचित है । इस आशय का स्वयं ग्रन्थकार ही प्रकाश करते हैं)—व्रीहि आदि यागक्रिया के प्रति कारक साधन होने से अन्यार्थत्व होता है और

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

र्थत्वम् । मानान्तरगम्यत्वात् सिद्धत्वज्ञातत्वे । तथा शेषित्व-साध्यत्वाज्ञातत्वलक्षणानि प्राधान्योपादेयत्वविधेयत्वानि प्रोक्षण-क्रियावशाद् व्रीहीणामत्र सम्भविष्यन्ति । प्रोक्षणस्य व्रीह्यर्थत्वाद् व्रीहीणां शेषित्वम् । प्रोक्षणजन्यातिशयवदाकारेण पूर्वमसिद्ध-त्वात् साध्यत्वाज्ञातत्वे । तत्र गुणत्वोद्देश्यत्वानुवाद्यत्वाख्यं त्रिकं व्रीहिशब्दात् प्रतीयते । प्राधान्योपादेयत्वविधेयत्वाख्यं त्रिकं प्रोक्षणक्रियाजन्यातिशयवाचिद्वितीयाविभक्त्या प्रतीयते । ततो व्रीहिप्रोक्षणादिषु गुणकर्मस्वेकस्यां प्रमितौ विरुद्धत्रिकद्वयापत्ति-र्दुर्वारेति नेयं दोषावहेति चेत्, मैवम्; न तत्र क्रियाजन्यातिशयो

---

प्रत्यक्ष आदि अन्य लौकिक प्रमाणों द्वारा सिद्ध होने से—सिद्धत्व और ज्ञातत्व माना जाता है ।

इस पूर्वोक्त त्रिक से भिन्न दूसरा त्रिक भी व्रीहि आदि में दिखलाते हैं—शेषित्व, साध्यत्व तथा अज्ञातत्व स्वरूप प्राधान्य, उपादेयत्व तथा विधेयत्व लक्षण अन्य त्रिक भी प्रोक्षण आदि क्रिया के सामर्थ्य से व्रीहि आदि द्रव्यों में सम्भव होगा । प्रोक्षणक्रिया व्रीहि के संस्कार के लिए हैं, अतः व्रीहि को शेषित्वलक्षण प्राधान्य प्राप्त है—(जिसके लिए जिसका विधान है, वह प्रधान होता है; जैसे सेवकों का सब कार्य स्वामी के निमित्त होता है । वहाँ पर स्वामी प्रधान होता है ) प्रोक्षणक्रिया से उत्पन्न अतिशययुक्त आकार से व्रीहि प्रोक्षण से पूर्व सिद्ध नहीं है । इसलिए उस आकार से व्रीहियों में साध्यत्व और अज्ञातत्व भी प्राप्त है । इनमें गुणत्व, उद्देश्यत्व तथा अनुवाद्यत्व रूप त्रिक व्रीहिशब्द से प्रतीत होता है और प्राधान्य, उपादेयत्व तथा विधेयत्व रूप दूसरा त्रिक प्रोक्षणक्रिया से जनित अतिशय को कहनेवाली द्वितीया विभक्ति से मालूम होता है । (द्वितीया विभक्ति 'कर्मणि द्वितीया' (पा. सू.) से कर्मरूप अर्थ में होती है और कर्मपदार्थ क्रियाजन्यफलाश्रयत्वस्वरूप है । इस रीति से गुणकर्मभूत व्रीहिप्रोक्षणादिस्थल में एक ही ज्ञान में विरुद्ध दो त्रिकों की आपत्ति दूर नहीं की जा सकती, इसलिए उक्त वैरूप्य की आपत्ति दोषजनक नहीं मानी जा सकती ।

समाधान—ऐसा नहीं है, कारण कि उक्त गुणकर्म में क्रिया से उत्पन्न अतिशय विभक्ति द्वारा प्रतीत नहीं होता है, किन्तु व्रीहि के लिए विहित प्रोक्षणादि क्रियाविधि की अनुपपत्ति से प्रतीत होता है । (अर्थात् व्रीहि में प्राधान्यादि त्रिक

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विभक्तिगम्यः, किन्तु व्रीह्यर्थक्रियाविध्यनुपपत्तिगम्यः ।अतः शाब्दे ज्ञाने गुणत्वोद्देश्यत्वानुवाद्यत्वान्येव प्रमीयन्ते । प्राधान्योपादेयत्व-विधेयत्वानि त्वर्थापत्त्येतिज्ञानभेदान्न तत्र वैरूप्यप्रसङ्गः । प्रकृतेऽपि तर्हि ब्रह्मज्ञानविधेयज्ञानयोर्भेदादविरोधोऽस्त्विति चेत् न; व्रीह्या-दाविव ब्रह्मणि मानान्तरस्याऽसम्भवात् । नहि सामग्रीभेदमन्तरेण कार्यभेदः सम्भवति । अथोच्येत — विधायकपदव्यतिरिक्तपद-समुदायो ब्रह्मस्वरूपं प्रथमतः प्रतिपाद्य पुनस्तदनुवादज्ञानं जनयित्वा तस्य ज्ञानस्य विधिविषयत्वसमर्पणेन पुनर्विधायक-पदेन पदैकवाक्यतां गच्छति, ततः प्रमाणभेदसिद्धिरिति । नैत-द्युक्तम्, पदैकवाक्यतायाः प्राग्वाक्यरूपस्य पदसमुदायस्य प्रमाण-

---

अर्थापत्तिगम्य है, साक्षात् शब्द द्वारा नहीं, यह भाव है) अतएव शब्दजनित ज्ञान में गुणत्व, उद्देश्यत्व तथा अनुवाद्यत्वरूप त्रिक की ही प्रतीति होती है । प्राधान्य, उपादेयत्व तथा विधेयत्व रूप त्रिक तो अर्थापत्ति से प्रतीत होता है । इस प्रकार ज्ञानभेद होने से वैरूप्य का प्रसङ्ग नहीं है । तब तो प्रकृत में भी ब्रह्मज्ञान और विधेयज्ञान में भेद होने से कोई विरोध नहीं होगा, ऐसा कहना भी नहीं बनता, कारण कि व्रीहि आदि (लौकिक द्रव्यों) की भाँति ब्रह्म में किसी दूसरे प्रमाण का सम्भव नहीं है । सामग्री के भेद के बिना कार्यभेद सम्भव नहीं है । यदि विधायक पदों के अतिरिक्त शब्दों का समुदाय—वेदान्तवाक्य—पहले ब्रह्मस्वरूप का प्रतिपादन कर, पश्चात् उसके अनुवादज्ञान को उत्पन्न करके उस ज्ञान को विधि का विषय बनाने के अनन्तर विधायक पदों से पदैकवाक्यता को प्राप्त होता है, इस कारण प्रमाणभेद की सिद्धि हो जायेगी, (इस आशङ्का के द्वारा करणभेद से ज्ञानभेद दिखलाया । ब्रह्मस्वरूप का बोधक स्वतन्त्र वेदान्तवाक्य करण—प्रमाण— है । ज्ञानविधि की बोधक पदैकवाक्यता की रीति से विधायक वाक्यों के साथ एकवाक्यतापन्न वेदान्तवाक्य करण हैं, इससे करणभेद सिद्ध हुआ । इस पूर्व शङ्का के समाधान से तो एक शब्दज्ञान का दोनों में तात्पर्य होने का निराकरण किया गया था), ऐसा कहो तो यह कथन भी युक्त नहीं है, कारण कि पदैकवाक्य से पहले वाक्यरूप पदसमुदाय प्रमाण नहीं माना जा सकता ।

CC-0. Jangamwadi Math Collection. Digitized by eGangotri Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

त्वायोगात् । अथाऽत्र ब्रह्मवाक्यं ज्ञानविधिवाक्यं चेति द्वेधा विभज्य पश्चादर्थवादविधिवाक्ययोरिव वाक्यैकवाक्यता कल्प्येत, तदसत्; अर्थवादानामफलानां विध्येकवाक्यत्वेऽपि ब्रह्मवाक्यस्य स्वत एव पुरुषार्थपर्यवसायिनस्तदयोगात् । अथ प्राथमिकशाब्दज्ञानस्य परोक्षत्वेनाऽफलत्वात् फलभूतापरोक्षानुभवहेतुत्वाभावात् तद्धेतुज्ञानं विधेयम् । ततो ब्रह्मवाक्यस्य तद्विध्येकवाक्यत्वं युक्तमिति चेत्, तर्हि यागस्य व्रीह्यादिवद्विधीयमानज्ञानस्य किञ्चित्करणकारकं वक्तव्यम् । तच्च न सम्भवति, त्वन्मते शब्दस्य परोक्षज्ञानोपक्षयात् । इन्द्रियादीनां च ब्रह्मगोचरत्वाभावात् ।

अथ मतं शाब्दज्ञानस्याऽपरोक्षानुभवहेतुता यद्यपि स्वतो न दृश्यते तथापि विधिबलाद् भविष्यति, ततः शब्द एवं विधेयज्ञान-

---

(इससे एकवाक्यता को प्राप्त नहीं हुआ, वेदान्तवाक्य पृथक् प्रमाण न होने से प्रमाणभेद नहीं पाता ।)

यदि कहो कि ब्रह्मवाक्य और ज्ञानविधिवाक्य इस प्रकार दो वाक्यों का विभाग करके पीछे अर्थवादवाक्य और विधिवाक्यों के तुल्य वाक्यैकवाक्यता की कल्पना करेंगे, तो वह भी युक्त नहीं है, क्योंकि स्वतन्त्र फल न रखनेवाले अर्थवादवाक्यों की विधिवाक्य के साथ एकवाक्यता होने पर भी ब्रह्मवाक्य की विधिवाक्य के साथ एकवाक्यता नहीं हो सकती, कारण कि ब्रह्मवाक्य स्वयं—दूसरे विधिवाक्य के साथ एकवाक्यता हुए बिना—भी पुरुषार्थ का बोधन करने में समर्थ हैं । यदि प्रथमोत्पन्न शब्दज्ञान परोक्ष होने से निष्फल है, अतः फलस्वरूप अपरोक्ष अनुभव का कारण नहीं हो सकता, इसलिए उक्त फल के कारणीभूत ज्ञान को विधेय मानना होगा । इससे ब्रह्मवाक्य की उस विधेयज्ञान विधि के साथ एकवाक्यता संगत ही है, ऐसा यदि कहो, तो जैसे याग के व्रीहि आदि कारकों का विधान किया जाता है, वैसे ही ब्रह्मज्ञान का भी कोई करण कारक कहना होगा, वह करण कोई नहीं हो सकता, क्योंकि तुम्हारे—विधिवादी सिद्धान्तैकदेशी के—मत में शब्द परोक्ष ज्ञान को उत्पन्न करके व्यापारहीन हो जाता है । इन्द्रिय आदि करण ब्रह्म को विषय ही नहीं कर सकते ।

यद्यपि शब्दज्ञान अपरोक्ष अनुभव—साक्षात्कार—का कारण स्वतः नहीं देखा गया है, तथापि विधान सामर्थ्य से हो जायेगा, (अन्यथा अपरोक्षानुभव के लिए

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

करणमिति । तदयुक्तम् । किमत्र शब्दजन्यं प्राथमिकं ब्रह्मज्ञानं विधेयमुत तेन ज्ञानेनाऽवगतं ब्रह्मोद्दिश्य प्रत्ययसन्तानः । नाऽऽद्यः, विधेयज्ञानस्यैव ब्रह्मप्रमापकत्वे वैरूप्यस्य दर्शितत्वात् । न द्वितीयः, प्रत्ययसन्तानस्याऽश्रुतत्वात् । 'आत्मेत्येवोपासीत' इत्यादौ प्रत्ययसन्तानरूपस्योपासनस्य विधिः श्रूयत इति चेत्, न; स्वभावसिद्धप्रत्ययमुद्दिश्य तस्याऽलौकिकात्मलक्षणविषयप्रतिपादने वाक्यतात्पर्यात् । एवकारयोगादात्मनः प्रतिपाद्यत्वनिर्णयात् । तदुक्तम्—

'यच्छब्दयोगः प्राथम्यमित्याद्युद्देश्यलक्षणम् ।
तच्छब्द एवकारश्च स्यादुपादेयलक्षणम्' ॥ इति ।

---

शब्द ज्ञान का विधान व्यर्थ हो जाता है । ) इसलिए शब्द ही विधेयभूत ज्ञान में करण—साधन—कारक होगा, यदि ऐसा मानो, तो वह भी युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि प्रकृत में शब्द से प्रथम उत्पन्न हुआ ब्रह्मज्ञान विधेय है ? अथवा उस प्रथम ज्ञान से प्राप्त ब्रह्म को उद्देश्य करके ज्ञान सन्तान—ज्ञानधारा—विधेय है ? इनमें प्रथम पक्ष नहीं बनता, क्योंकि विधेय ज्ञान को ही ब्रह्मस्वरूप का निश्चायक मानने में वैरूप्यप्रसङ्ग की आपत्ति दिखला आये हैं । दूसरा पक्ष भी नहीं हो सकता, क्योंकि ज्ञानसन्तान—ज्ञानधारा—श्रुति में नहीं दिखलायी गयी है । 'आत्मा है, इस प्रकार ही उपासना (पुनः पुनः परिशीलन) करे' इत्यादि वाक्यों में ज्ञानधारारूप उपासना का विधान श्रुति में आया है, ऐसा कहना भी साधक नहीं है, कारण कि स्वभावसिद्ध ज्ञान को उद्देश्य करके उसके अलौकिक आत्मस्वरूपविषय का प्रतिपादन करने में उपासना वाक्य का तात्पर्य है । (अर्थात् 'अहम्' इत्यादि प्रत्ययसिद्ध लौकिक आत्मा को उद्देश्य करके दूसरे प्रमाणों से न जाना हुआ प्रपञ्चशून्य अलौकिक आत्मा ही उपासना का विषय है, इसमें ही उपासनावाक्य का तात्पर्य है ) । यह 'आत्मेत्येव' इस वाक्य में 'एव' पद के सम्बन्ध से आत्मा प्रतिपाद्य है, ऐसा ही निर्णय होता है ।

ऐसा ही अभियुक्तों ने कहा भी है—यत् शब्द का सम्बन्ध अथवा प्रथम कहना, इत्यादि उद्देश्य का लक्षण है । तत् शब्द का सम्बन्ध तथा 'एवं' पद देना उपादेय का लक्षण है ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

न चैतद्वाक्यमात्मानं तदुपासनं च प्रतिपादयितुं शक्नोति, वाक्यभेदप्रसङ्गात् । न च 'निदिध्यासितव्यः' इति वाक्यमुपासनां विदध्यात्, आत्मप्रतिपादकवाक्यमध्ये पठितस्य तस्य स्तुतिपरत्वात् । अन्यथा वाक्यभेदापत्तेः । नन्वात्मन्येवाऽऽत्मानं पश्येदिति ज्ञानविधानेन सन्तानविधिरुपलभ्यते, ज्ञानस्य सर्वत्र प्रवाहेणाऽविनाभावादिति चेत्, न; अविनाभावासिद्धेः । क्वचित्पुरोवर्त्ति वस्तु सकृद् दृष्टवतो झटिति प्रत्यङ्मुखत्वादिदर्शनात् । अथाऽपि दर्शपूर्णमास प्रकरणे मलवद्वाससो व्रतकलापविधानवदात्मप्रकरणे सन्तानरूपं निदिध्यासनं विधातुं शक्यत इति चेत्,

---

'आत्मेत्येव' इत्यादि वाक्य आत्मा तथा उसकी उपासना दोनों का प्रतिपादन करने में समर्थ नहीं हैं, कारण कि दोनों में तात्पर्य मानने से वाक्यभेद हो जायेगा । 'निदिध्यासन करना चाहिये' यह वाक्य भी उपासना का विधान नहीं कर सकता, क्योंकि आत्मा के प्रतिपादक वाक्यों के मध्य में पढ़े हुए उक्त वाक्य का स्तुतिमात्र में तात्पर्य है । नहीं तो वाक्यभेद की आपत्ति हो जायेगी । अपने ही में अपने को देखे (आत्मा में ही आत्मबुद्धि करे, अनात्मा में आत्मबुद्धि न करे) इस प्रकार ज्ञान के विधान से ज्ञानधारा का विधान पाया जाता है, क्योंकि ज्ञान का सर्वत्र प्रवाह के साथ अविनाभाव है । (जैसे घट, पट आदि अनात्म पदार्थ का ज्ञान घट, पटादि अनात्मप्रवाह के साथ ही है एवं आत्मज्ञान भी प्रवाह का सहचारी ही है । इस प्रकार प्रवाह का और ज्ञान का सर्वत्र साहचर्यरूप अविनाभाव है, अतः 'ज्ञान' पद की ज्ञानसत्ता में लक्षणा करेंगे) इस प्रकार कहना संगत नहीं, कारण कि अविनाभाव की सिद्धि नहीं है । (प्रवाह तथा ज्ञानधारा के साहचर्य के अभाव का दृष्टान्त द्वारा समर्थन करते हैं)—कभी कभी सामने की वस्तु को एक बार ही देखनेवाले पुरुष का तुरन्त ही प्रत्यङ्मुख हो जाना देखा गया है । (जैसे किसी सभ्य पुरुष के सामने बीभत्स या लज्जाजनक वस्तु अचानक आ भी जाय, तो भी वह तुरन्त प्रत्यङ्मुख हो जाता है, वहाँ पर ज्ञानधारा और प्रवाह का साहचर्य नहीं है। ज्ञान है ) यदि दर्शपूर्णमासप्रकरण में मलयुक्त वस्त्रवाले के व्रत के समूहों के विधान के तुल्य आत्मप्रकरण में सन्तान—धारा—रूप निदिध्यासन का विधान किया जा सकता है, ऐसा कहो, तो ऐसा मानने पर भी अप्रमाणरूप सन्तान अपरोक्ष अनुभव का कारण नहीं हो सकता । इसलिए

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

एवमपि सन्तानस्याऽप्रमाणस्याऽपरोक्षानुभवहेतुत्वासम्भवान्न शाब्दज्ञानाद्विशेषः सिध्येत् । न च मृतपुत्रादेर्भावनाधिक्यादापरोक्ष्यं दृष्टमिति वाच्यम्, तत्र विषयस्याऽसम्प्रयुक्तत्वेन तदापरोक्ष्यस्य भ्रान्तत्वात् । 'ज्ञानप्रसादेन विशुद्धसत्त्वस्ततस्तु तं पश्यति निष्कलं ध्यायमानः' इति श्रुत्या ध्यानस्याऽपरोक्षानुभवहेतुत्वमुक्तमिति चेत्, मैवम्; नाऽत्र 'ध्यायमानः पश्यति' इत्येवमन्वयो येन ध्यानं दर्शनहेतुः स्यात्, अपि तु ध्यायमानो ज्ञानप्रसादेन पश्यतीति । शानशब्देऽनात्राऽन्तःकरणमुच्यते, ज्ञायतेऽनेनेति व्युत्पत्तेः । तस्य प्रसाद ऐकाग्र्यम् । तच्च सहकारि कारणम् । लोके दुर्ज्ञेयवस्तुदर्शने चित्तैकाग्र्यसहायापेक्षाया दृष्टत्वात् ।

---

शाब्दज्ञान की अपेक्षा कोई विशेष नहीं सिद्ध हो सकता । भावना के आधिक्य से— पुनः पुनः भावना करने से मरे हुए पुत्र आदि का साक्षात्कार देखा गया है, ऐसा कहना भी उचित नहीं है, क्योंकि मरे पुत्र के साक्षात्कारस्थल में विषय—मृत पुत्रादि— का इन्द्रिय से सम्प्रयोग न होने से उसका साक्षात्कार भ्रम है ।

शङ्का—ज्ञान[1] के प्रसाद से अन्तःकरण शुद्ध हो जाता है, इसके अनन्तर ध्यान करता हुआ, उपासक उस निष्कल—निरवयव—आत्मा का साक्षात्कार करता है, इस श्रुति से ध्यान अपरोक्ष अनुभव का कारण कहा गया है ।

समाधान—ऐसा नहीं है, क्योंकि इस वाक्य में 'ध्यायमानः पश्यति'—ध्यान करता हुआ देखता है' ऐसा अन्वय नहीं है (ध्यान और दर्शन में कार्यकारणभाव का बोधक नहीं है) जिससे ध्यान दर्शन का हेतु हो सके, किन्तु 'ध्यान करता हुआ ज्ञानप्रसाद से साक्षात्कार करता है, ऐसा अन्वय है । यहाँ पर ज्ञानशब्द से अन्तःकरण लेना चाहिये, क्योंकि यह ज्ञानपद 'जिससे जाना जाता है' इस प्रकार करणव्युत्पत्ति से करणार्थक है । उस ज्ञान (अन्तःकरण) का प्रसाद—एकाग्रता है । वह सहकारी कारण है । लोक में दुर्ज्ञेय—समझने में कठिन—वस्तु के अपरोक्ष अनुभवात्मक दर्शन करने में चित्तैकाग्रता की सहायता की अपेक्षा देखी जाती है । इस प्रकार (विचारनिष्कर्ष में) सहकारी कारण को प्राप्त हुई चित्तैकाग्रता का ज्ञानधारारूप ध्यान साधन है, ऐसा श्रुति का तात्पर्यार्थ कहना होता है । इस प्रकार जो श्रुति से सिद्ध नहीं होता, ऐसा अश्रुत अर्थ की कल्पना करना (श्रुति तो 'ध्यायमानः पश्यति'—इस प्रकार दर्शन में ध्यान का अन्वय

---

1. ज्ञान से चित्त के प्रसाद से एकाग्रता, ऐसा अर्थ आगे करना है ।

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

एवं च सहकारिभूतचित्तैकाग्र्यस्य प्रत्ययसन्तानरूपं ध्यानं साधनमित्युक्तं भवति । न चैवमश्रुतान्वयकल्पनमयुक्तमिति वाच्यम्, अदृष्टानुपपन्नार्थकल्पनादन्वयमात्रवैपरीत्यकल्पनस्य लघीयस्त्वात् । नह्यन्यत्र ध्यानस्याऽपरोक्षप्रमितिहेतुत्वं दृष्टम्, नाऽप्युपपन्नम्, ध्यानस्य प्रमाणरूपत्वाभावात् । साक्षात्कारस्य तु प्रमाणभूतः शब्द एवं कारणमिति पूर्ववर्णके विद्याप्राप्तिवादे 'तं त्वौपनिषदम्' इति तद्धितप्रत्ययमुपजीव्य सिद्धान्तिना समर्थितम् । अतः शब्दज्ञानस्य तत्सन्तानस्य वा नाऽपरोक्षानुभवकरणतया विधेयत्वसम्भवः ।

शास्त्रारम्भे पूर्वपक्षः

यदुक्तं प्रयाजवाक्यवद्वेदान्तानामुभयार्थत्वे सति ब्रह्मप्रतिपादनं विधेयज्ञानव्यक्त्यन्तरपर्यवसानं च भविष्यतीति । तदपेशलम्,

---

दिखा रही है) युक्तिसंगत नहीं है, ऐसा नहीं कहना चाहिये, कारण कि जो लोक में कहीं देखा ही नहीं गया है तथा जिसकी युक्तयों से भी उपपत्ति नहीं हो सकती, ऐसे अदृष्ट और अनुपपन्न अर्थ की कल्पना करने की अपेक्षा तो अन्वय के वैपरीत्य की (अश्रुत ध्यान का मनःप्रसाद के साथ अन्वय की) कल्पना करने में ही लाघव है । दूसरे स्थल में कहीं भी ध्यान अपरोक्ष अनुभव— साक्षात्कार—का हेतु नहीं देखा गया है और ध्यान में साक्षात्कार की कारणता युक्त से भी उपपन्न नहीं है, कारण कि ध्यान प्रमाणरूप नहीं है । (ब्रह्म) साक्षात्कार का तो प्रमाणस्वरूप शब्द ही कारण है, ऐसा पूर्ववर्णक में विद्याप्राप्तिवाद के अवसर पर 'तन्त्वौपनिषदम्' इस वाक्य में तद्धितप्रत्यय का आश्रयण कर सिद्धान्ती ने समर्थन किया है ।

इससे शब्दजन्यज्ञान का अथवा उसके सन्तान (धारा) का अपरोक्ष अनुभव के करणरूप से विधान नहीं हो सकता है ।

जो कहा गया है कि 'तनूनपातं यजति' इत्यादि प्रयाजवाक्य के तुल्य अर्थात् जैसे 'समिधो यजति' 'तनूनपातं यजति' इत्यादि वाक्यों का समिधादि याग और उनके अनुष्ठान का क्रम इन दोनों में तात्पर्य है, वैसे ही—'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' इत्यादि वाक्य के उभयार्थक होने से उनका ब्रह्म के प्रतिपादन में और ब्रह्मज्ञान के विधान में भी पर्यवसान होगा, वह ठीक नहीं है, क्योंकि दृष्टान्त की असिद्धि है; प्रयाजादि याग ही 'समिधो यजति' इत्यादि वाक्य का अर्थ

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

दृष्टान्तासिद्धेः । प्रयाजा एव हि तत्र शब्दगम्यास्तदनुष्ठान-क्रमस्त्वर्थापत्तिगम्यः । ननु न तावत्प्रयाजा एव क्रमः, तेषां क्रमशब्दाभिधेयत्वात् नापि तदतिरिक्तः क्रमः सुनिरूपः, एकैकस्मिन्प्रयाजे क्रमादर्शनात् । संयोगवदनेकाश्रितः क्रम इति चेत्, न; तथा सति संयोगिनोरिव प्रयाजानां यौगपद्यप्रसङ्गात् । यौगपद्ये च कालकृते क्रमव्याघातात् । मैवम्, लोकप्रसिद्धस्य क्रमस्याऽपह्नवायोगात् । कालकृतक्रमत्वा-देवाऽऽश्रययौगपद्यानपेक्षत्वात् । यदि देशकालवस्तूपाधिपरामर्श-मन्तरेण स्वतन्त्रः क्रमो न दृश्येत, तर्ह्येकदेशोपाधिकेषु वृक्षेषु वनव्यवहारवत् सन्निहितानेकक्षणोपाधिकेषु

---

है, उनका अनुष्ठानक्रम तो वाक्य का अर्थ नहीं है, वह अर्थापत्ति से गम्य है। (जब प्रयाजस्थल में दोनों वाक्यार्थ नहीं हैं, तब प्रकृत में वे दृष्टान्त कैसे हो सकते ?)

शङ्का—(यदि क्रम कोई वस्तु सिद्ध हो, तो वह शाब्द है अथवा अर्थापतिगम्य है, यह विचार हो सकता है, लेकिन क्रम तो कोई वस्तु ही नहीं है, इससे यह विचार निराधार है—) प्रयाज ही क्रम हैं, यह नहीं कह सकते, क्योंकि क्रमशब्द से प्रयाज की और प्रयाजशब्द से क्रम की प्रतीति नहीं होती है । प्रयाज से अतिरिक्त भी क्रम नहीं है, क्योंकि प्रत्येक प्रयाज में क्रम नहीं दिखाई देता । यदि कहो कि संयोग के तुल्य क्रम अनेक में रहता है, तो यह युक्त नहीं है, क्योंकि यदि ऐसा हो, तो संयोगी दो पदार्थों के तुल्य क्रमयुक्त वस्तुओं में एककालिकत्व का प्रसङ्ग हो जायेगा और यदि प्रयाजों को एककालिक मान लिया जाय, तो उनमें कालकृत क्रम का—पौर्वापर्य का—व्याघात हो जायेगा ।

समाधान—अनेक वस्तुओं में कालकृत क्रम प्रसिद्ध है, उसका अस्वीकार नहीं हो सकता है । क्रम कालकृत ही होता है, इससे क्रमिक वस्तुओं में यौगपद्य—एककालिकत्व—नहीं होगा । यदि कहें कि देश, काल और वस्तुरूप उपाधि से अतिरिक्त क्रम कोई वस्तु नहीं है, तो यह कथन उचित नहीं है, क्योंकि एक देश जिनका उपाधि—अधिकरण— है, ऐसे वृक्षों में जैसे 'वन' व्यवहार होता है, वैसे ही सन्निहित अनेक क्षण जिनकी उपाधि—अधिकरण—हैं, ऐसे प्रयाजों में क्रमव्यवहार होने में हानि क्या है ? (अभिप्राय यह है कि क्रमव्यवहार में देश, काल आदि उपाधि—निमित्त—हैं क्रमशब्द के अर्थ नहीं हैं । क्रमशब्द का अर्थ पदार्थान्तर है, इससे यह विचार हो सकता है कि वह शाब्द नहीं है, अर्थापत्ति-

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan

प्रयाजेषु क्रमव्यवहारोऽस्तु । अथाऽनुष्ठेयपदार्थानामनिष्पन्नस्वभावत्वाद्देशकालवस्तुकृतः क्रमो न सम्भवेत्, तर्हि वाक्यपाठक्रम एव स्मर्यमाणोऽनुष्ठेयपदार्थेऽप्युकल्पताम् । ननु कथमयं क्रमोऽनुष्ठेयविशेषणतया प्रमीयते, विधायकाभावात्; प्रयोगवचनस्य तद्विधायकत्वे परस्पराश्रयत्वप्रसङ्गात् । विहिते प्रयोगविधिः, प्रयोगविधौ च तद्विधिकल्पनेति । नैष दोषः, एकस्य कर्तुर्युगपदनेकपदार्थप्रयोगानुपपत्त्या क्रमस्य प्रमीयमाणत्वात् । ततः प्रयाजवाक्यानामेकार्थपरत्वान्न तद्दृष्टान्तेन वेदान्तानामर्थद्वयपरत्वं सम्भवति ।

यदप्युक्तम्—उपासनाविधिपरैर्वेदान्तैर्ब्रह्माप्यवगम्यते, रूपप्रत्यायकेन चक्षुषा द्रव्यस्याऽपि प्रतीतिदर्शनादिति, तदप्यसत् ।

---

गम्य है ।) यदि कहें कि अनुष्ठेय यागरूप पदार्थ असिद्ध हैं, उनमें कालकृत क्रम का व्यवहार नहीं होगा, तो प्रयाजवाक्यों के पाठ में जो क्रम है, उसी का स्मरण कर यागों में भी क्रम की कल्पना कर व्यवहार कीजिये, कोई हानि नहीं है ।

शङ्का— अनुष्ठेय याग में विशेषणरूप से यह क्रम कैसे भासेगा, क्योंकि क्रम का विधायक कोई वाक्य नहीं है । यदि कहें कि 'समिधो यजति' इत्यादि विधिवाक्य ही क्रमविशिष्ट याग का विधान करेंगे, तो यह ठीक नहीं; क्योंकि ऐसा मानने में अन्योन्याश्रय का प्रसङ्ग होगा, कारण कि क्रम का विधान होने पर क्रमविशेषत याग का विधान होगा और याग का विधान होने पर उनमें क्रम की कल्पना होगी ।

समाधान—'समिधो यजति' इत्यादि वाक्यों से बोध्य क्रमविशिष्ट याग नहीं है, किन्तु एक कर्त्ता अनेक यागों को एक काल में कर नहीं सकता है, इससे—एककर्तृक अनेक यागों की एक काल में अनुपपत्ति से—क्रम की कल्पना होती है, अतः अन्योन्याश्रय नहीं होता । इससे यह सिद्ध हो गया कि प्रयाजवाक्य केवल याग का ही विधायक है, क्रम का विधायक नहीं है, अर्थात् एकार्थ है; अतः प्रयाजवाक्य के दृष्टान्त से वेदान्तवाक्य दो अर्थ का बोध नहीं करा सकेंगे । अर्थात् यदि उनको ज्ञानविधिपरक मानें, तो वे ब्रह्म में पर्यवसित नहीं होंगे ।

पीछे जो यह कहा गया है कि 'आत्मेत्येवमुपासीत' इत्यादि वाक्य उपासना का विधान करते हैं, उन वाक्यों से ही ब्रह्म का बोध भी होगा । जैसे की रूप की प्रतीति के लिए प्रवृत्त चक्षु से द्रव्य का भी ग्रहण होता है, यह कहना भी

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

यथा प्रतिवस्तु सम्प्रयोगनिरपेक्षमेव प्रमाणं चक्षुर्न तथा प्रतिपदार्थं प्रमाणं शब्दः किन्तु यत्र तात्पर्यं तत्र सम्भूयैव प्रमाणम् । तथा च विधिपरा वेदान्ताः कथं ब्रह्मावगमयेयुः । नन्वेवं तर्हि वेदान्तशब्दा ब्रह्मस्वरूपं मा प्रमापयन्तु, किन्तु विधायकपदजन्यविधिप्रमितिविषयत्वेनैव ब्रह्मज्ञानं समर्पयन्तु ब्रह्मस्वरूपं त्वर्थापत्त्या सेत्स्यति, विधेयज्ञानस्य ज्ञेयभूतब्रह्मस्वरूपमन्तरेणाऽनुपपत्तेरिति चेत्, महदिदं न्यायविचारकौशलमायुष्मतः, यदेकस्मिन् विषये ब्रह्मस्वरूपाख्ये प्रथमप्रतिपत्तिः प्रमाणं तस्मिन्नेव द्वितीयज्ञानं न प्रमाणमिति । तथा श्रुतिर्न प्रमाणम्, श्रुत्यर्थापत्तिश्च प्रमाणमिति । अथ श्रुतिर्विधिशेषत्वान्न स्वार्थे प्रमाणं श्रुत्यर्थापत्तिस्त्वनन्यशेषत्वात् प्रमाणम्, इत्युच्येत, एवमपि नाऽत्र ब्रह्म सिध्येत्, 'वाचं धेनुमुपासीत' इत्यादाविव विधेयज्ञानस्य वास्तवज्ञेयमन्तरेणाप्युपपत्तेः । स्वतःप्रामाण्यमाश्रित्य विधयेज्ञानाद् ब्रह्मसाधने तथैव सिद्धार्थपदजन्यप्राथमिकज्ञानाद् ब्रह्म

---

ठीक नहीं है, क्योंकि चक्षु एक वस्तु के ग्रहण में दूसरी वस्तु के सम्बन्ध की अपेक्षा नहीं रखता और शब्द एक अर्थ के बोध में अन्य शब्द के सम्बन्ध की अपेक्षा रखता है, क्योंकि परस्परसमभिव्याहाररूप आकांक्षा शाब्दबोध में कारण है, ऐसी परिस्थिति में ब्रह्मज्ञानविधायक वेदान्तवाक्यों से ब्रह्म का अवगमन कैसे होगा !

शङ्का—जब ऐसी बात है, तब वेदान्तवाक्य ब्रह्मस्वरूप का प्रतिपादन न करें, विधायक पदों से उत्पन्न विधि की प्रमिति के विषय होकर ही ब्रह्मज्ञान का विधान करें, परन्तु ब्रह्म के अवगम के बिना ब्रह्मज्ञान का विधान नहीं हो सकता; इससे ब्रह्मज्ञान के विधान की अनुपपत्तिरूप अर्थापत्ति प्रमाण से ही ब्रह्म प्रमित होगा, नुकसान क्या है ?

समाधान—ठीक है, यह आपकी महती न्यायकुशलता है, जो एक ही ब्रह्मस्वरूप के विषय में प्रथम ज्ञान प्रमाण है और द्वितीय ज्ञान प्रमाण नहीं है एवं ब्रह्म में श्रुति प्रमाण नहीं है, बल्कि श्रुतिमूलक अर्थापत्ति प्रमाण है यदि आप कहें कि श्रुति विधि-शेष होने से अपने अर्थ में प्रमाण नहीं है, श्रुतिमूलक अर्थापत्ति अन्यशेष न होने के कारण प्रमाण है, तो आपका यह कथन ठीक नहीं है, क्योंकि ब्रह्म की उपासना का विधान ब्रह्म के स्वरूप के बिना भी हो सकता है । जैसे 'वाचं धेनुमुपासीत' (वाणी की धेनुरूप से उपासना करें) यहाँ पर वस्तुतः वाणी धेनु नहीं है, पर धेनुरूप से उसकी उपासना होती है । वैसे ही ब्रह्म के वस्तुतः न होने पर भी आरोप से ब्रह्मोपासना होगी । यदि कहे कि विधेयज्ञान स्वतः

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

किं न सिध्येत् ? तत्सिद्धौ च तावतैव मुक्त्युपपत्तौ विधिवैयर्थ्यम् । अथ विधेयज्ञानस्यारोपितविषयतायामदृष्टफलकल्पनात् ततो विषय-प्रमितिलक्षणं दृष्टफलं कल्प्यत इति चेत्, न; सकलप्रमाण-विरोधप्रसङ्गात् । तदेवमत्यन्तदुष्टस्य प्रतिपत्तिविधेरध्याहर्तु-मशक्यत्वात् 'इदं सर्वं यदयमात्मा' इत्यादिवेदान्तैर्मन्त्रैरिव प्रयोग-वचनो न ज्ञानव्यक्त्यन्तरमनुष्ठापयति, ततो नानेनापि सिद्धान्तैक-देशिना वेदान्तविचारस्याऽगतार्थत्वं सुसम्पादम् । नन्वध्ययन-विध्युपात्तानां वेदान्तानां धर्मब्रह्मविषयत्वाभावे सत्यानर्थक्यं स्यादिति चेत्, मैवम्; यद्यपि वेदान्तानां सिद्धब्रह्मस्वरूपा-बोधकत्वान्नास्ति ब्रह्म, तथापि न वेदान्तवैयर्थ्यं, कर्तृत्व-भोक्तृत्वादिविशिष्टस्याहंप्रत्ययगम्यस्य जीवात्मनो विद्यमानैः कर्तृत्वादि-भिरविद्यमानैश्चाऽश्राऽन्तर्यामित्वब्रह्मत्वादिभिर्वेदान्तोक्तसमस्तगुणै-र्विशिष्टतयोपासनोत्पत्तिविधौ शमदमादीतिकर्त्तव्य-

---

प्रमाण है, इससे उसी से ब्रह्म सिद्ध होगा, तो सिद्धार्थक सत्य, ज्ञान, आनन्द आदि पद से जन्य प्रथम ज्ञान से ही ब्रह्म की सिद्धि क्यों नहीं होगी ? जब ब्रह्मज्ञान हो गया, तब उसी से मुक्ति की उपपत्ति हो गयी, फिर विधि व्यर्थ है । विधेयज्ञानरूप उपासना को यदि आरोपितविषयक मानें, तो उसके अदृष्ट (पुण्य) फल की कल्पना करनी पड़ेगी । इससे विषयप्रमितिलक्षण दृष्ट फल की ही कल्पना क्यों न करें ? क्योंकि अदृष्ट फल की कल्पना की अपेक्षा दृष्ट फल की कल्पना करना उचित है, तो आपका यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि इस कल्पना में सभी प्रमाणों का विरोध हो जायेगा । इसलिए अत्यन्त दुष्ट—दोष से युक्त—प्रतिपत्तिविधि का अध्याहार नहीं किया जा सकता है, इससे 'इदं सर्वं यदयमात्मा' (जो यह सब है, वह आत्मा ही है) इत्यादि वेदान्तवाक्यों से मन्त्रों के समान प्रयोगवचन ज्ञानव्यक्त्यन्तर का, अनुष्ठान नहीं करा सकेगा । अतः यह सिद्धान्तैकदेशी भी वेदान्तविचार को अगतार्थ नहीं कर सकता ।

'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' (स्वाध्याय का—अपनी शाखा का— अध्ययन करे) इस अध्ययनविधि से गृहीत वेदान्त यदि ब्रह्मविषयक न हों, तो वे वेदान्तवाक्य अनर्थक हो जायेंगे, यदि यह कहें तो यह कहना भी उचित नहीं है । यद्यपि वेदान्तवाक्यों के सिद्ध ब्रह्मस्वरूप के बोधक न होने से ब्रह्म नहीं है, तथापि वेदान्तों में वैयर्थ्य नहीं है, क्योंकि कर्तृत्व-भोक्तृत्व आदि से विशिष्ट और 'अहं' प्रत्यय के विषय जीवात्मा के विद्यमान कर्तृत्वादि धर्म से तथा अविद्या मान अन्तर्यामित्व, ब्रह्मत्व आदि वेदान्तोक्त समस्त गुणों से विशिष्टरूप से उपासना की उत्पत्तिविधि में, शम,

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तोपसंहारेण विनियोगविधौमोक्षकामिनियोज्यसम्बन्धितयाऽधिकारविधौ साङ्गे कर्मण्यधिकारिण्यनुष्ठापकतया प्रयोगविधौ च वेदान्तानां पर्यवसानाङ्गीकारात् । तत्र विध्यपेक्षितन्यायस्य सर्वस्य पूर्वतन्त्र एव गतत्वादभ्यधिकाशङ्काया अदर्शनान्नैवारब्धव्योत्तरमीमांसेत्येवं पूर्वः पक्षः ।

शास्त्रारम्भपूर्वपक्षस्य समाधानम्

अत्राऽभिदध्यमहे—किं सिद्धे व्युत्पत्त्यभावाद्वेदान्तानामुपासनाक्रियापरत्वमुच्यते किं वा जैमिन्यादिवचनसामर्थ्यात् ? तत्राऽऽद्यः समन्वयसूत्रे निराकरिष्यते । न द्वितीयः, वेदान्तानां जैमिन्यादिभिरविचारितत्वात् । 'अथातो धर्मजिज्ञासा' इत्यत्र हि सूत्रे भाष्यकारादिभिर्धर्ममात्रविचारप्रतिज्ञापरत्वेनाऽधिकरणमाचितं न तु कृत्स्नवेदार्थविचारप्रतिज्ञापरत्वेन । तथा हि—धर्ममीमांसाशास्त्रं विषयः, ततः किमारंभणीयं न वेति सन्देहः ।

---

दम, आदि इतिकर्तव्यता के उपसंहार से विनियोगविधि में, मोक्षकामी पुरुषरूप जो नियोज्य हैं, उनके सम्बन्धीरूप से अधिकार विधि में तथा अङ्गसहित कर्मों में अधिकारी के अनुष्ठापक—प्रवर्तक—होने से प्रयोगविधि में वेदान्तों का पर्यवसान है । उन विधियों में अपेक्षित सम्पूर्ण न्यायों का पूर्वतन्त्र में ही कथन हो चुका है, इससे अधिक शङ्का के न होने से उत्तरमीमांसा का आरम्भ नहीं करना चाहिये, यह पूर्वपक्ष है ।

इस पर उत्तर कहते हैं—क्या सिद्ध पदार्थ में शब्दों का सङ्केतग्रह न होने से वेदान्तों को उपासनाक्रियापरक मानते हैं अथवा जैमिनि आदि के वचन के सामर्थ्य से ? इनमें प्रथम विकल्प का 'तत्तु समन्वयात्' इस सूत्र में निराकरण किया जायेगा । रहा द्वितीय विकल्प, वह भी ठीक नहीं है, क्योंकि महर्षि जैमिनि आदि ने वेदान्तवाक्यों का विचार ही नहीं किया है । देखिये—'अथातो धर्मजिज्ञासा' इस पूर्वमीमांसा के प्रथम सूत्र में भाष्यकार शबरस्वामी प्रभृति आचार्यों ने धर्ममात्रविचार की प्रतिज्ञा के तात्पर्य से अधिकारण की रचना की है । सम्पूर्ण वेदार्थ के विचार की प्रतिज्ञा के तात्पर्य से अधिकारण की रचना नहीं की है । उस अधिकरण का धर्ममीमांसाशास्त्र विषय है, उसका आरम्भ करना

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by eGangotri Gyaan Kosha

तदर्थमर्थान्तरं चिन्त्यते—अध्ययनविधिरदृष्टार्थो दृष्टार्थो वेति ? तत्राऽदृष्टार्थ इति तावत् प्राप्तम्, दृष्टफलसाधने भोजनादौ विध्यदर्शनात् । अध्ययनक्रियाकर्मणि स्वाध्याये संस्कारप्राप्ति-लक्षणं दृष्टफलं सम्भवेत् । कथमदृष्टार्थतेति चेत्, मैवम् । न तावत् संस्कारः सम्भवति; संस्कृतस्य स्वाध्यायस्य कुत्रचित्कृतौ विनियोगादर्शनात् । नाऽपि प्राप्तिः, अक्षरग्रहणमात्ररूपायाः प्राप्तेः स्वयमफलत्वात्फलान्तरासाधनत्वाच्च । अर्थावबोधसाधनं तदिति चेत्, तर्ह्यर्थावबोधाक्षरग्रहणयोः साध्यसाधनभावस्य लोकसिद्धत्वाद्विधिवैयर्थ्यम् । यदि कर्मकारकगतफलाभावे कर्माभिधायितव्यप्रत्ययेन कर्मप्रधानो विधिर्न सम्भवेत्, तर्हि सक्तुन्यायेन 'अधीयीत' इति वैपरीत्यं कल्प्यताम् ? न च फलाश्रवणादध्ययनस्य कथमदृष्टार्थतेति वाच्यम्, यदृचोऽ-

---

चाहिये या नहीं ? ऐसा सन्देह होता है । इस अर्थ की सिद्धि के लिए अर्थान्तर की चिन्ता करते हैं—'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' इस अध्ययनविधि का दृष्ट फल है या अदृष्ट ? पहले अदृष्ट फल है, यह प्राप्त हुआ, क्योंकि जिनका दृष्ट ही फल है, ऐसे भजन आदि में शास्त्रीय विधि दिखाई नहीं देती । अध्ययनक्रिया का कर्म जो स्वाध्याय उसमें संस्कार और प्राप्ति ये ही दो दृष्ट फल हो सकते हैं, फिर वे अदृष्टार्थक हैं, यह कैसे कहते हैं ? यदि यह कहें, तो ठीक नहीं है, क्योंकि संस्कार स्वाध्याय का फल नहीं हो सकता है, कारण कि संस्कृत स्वाध्याय का कहीं पर विनियोग नहीं दीखता और प्राप्ति भी दृष्ट फल नहीं हो सकती, क्योंकि अक्षरग्रहणरूप प्राप्ति स्वयं फल नहीं है । सुख और दुःख की निवृत्ति—ये ही दो फल कहलाते हैं । इन दोनों की वह साधिका भी नहीं है, जिससे कि वह परम्परया फल कहलावे । यदि कहें कि अर्थावबोध का साधन होने से अक्षरप्राप्ति फल है, तो यह भी उचित नहीं है, क्योंकि अक्षरप्राप्ति अर्थावबोधक—इन दोनों में कार्यकारणभाव लोकसिद्ध हैं, अपूर्व नहीं हैं, अतः उनका विधान नहीं हो सकता, कारण कि 'विधिरत्यन्तमप्राप्तौ' इसके अनुसार अत्यन्त अप्राप्ति में ही विधि होती है । यदि कर्मकारकगत फल का अभाव होने पर कर्म का अभिधान करनेवाले तव्यप्रत्यय से कर्मप्रधान विधि की सम्भावना नहीं है, तो सक्तुन्याय से 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' की जगह 'स्वाध्यायमधीयीत' ऐसे वाक्य की कल्पना कर लीजिये ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

धीते पयसः कुल्या अस्य पितॄन् स्वधा अभिसम्भवति यद्यजूंषि घृतस्य कुल्या' इत्यादिना ब्रह्मयज्ञरूपजपाध्ययनफलत्वेन श्रूयमाणस्य घृतकुल्यादेरध्ययनत्वसाम्येन प्रथमाध्ययनेऽप्यतिदेष्टुं शक्यत्वात्; ततो रात्रिसत्रन्यायेन घृतकुल्यादिकामः 'स्वाध्यायेनाधीयीत' इत्येवं विधिः सम्पद्यते । यदि केचिदर्थवादफलातिदेशं नेच्छन्ति, तर्हि तन्मते विश्वजिन्न्यायेन स्वर्गः कल्पनीयः । तदुक्तम्—

'विनाऽपि विधिनाऽदृष्टलाभान्नहि तदर्थता ।
कल्प्यस्तु विधिसामर्थ्यात् स्वर्गो विश्वजिदादिवत्' ॥ इति ।

---

(कर्मकारक में क्रियाजन्य अतिशय न होने से कर्म का प्राधान्य नहीं प्राप्त होता । 'अतः सक्तून् जुहोति' इसमें जैसे सक्तु का प्राधान्य प्राप्त न होने पर सक्तु साधन माने जाते हैं, वैसे ही प्रकृत 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' इस विधि में भी स्वाध्याय को अध्ययन का साधन मानकर 'सक्तुभिः' के तुल्य 'स्वाध्यायेन' इस प्रकार तृतीयान्तविपरिणाम कर लिया जायेगा, यह तात्पर्य है ।)

(अर्थवाद में भी) फल का श्रवण नहीं है, इसलिए अध्ययन का अदृष्ट फल कैसे माना जाय, यह कहना भी उचित नहीं; कारण कि 'यदृचोऽधीते' (ऋचाओं का जो अध्ययन करता है, उसके पितरों को दूध की धाराएँ तृप्त करती हैं और जो यजुर्वेदमन्त्रों का अध्ययन करता है, उसके पितरों को घी की धाराएँ) इत्यादि अर्थवाद में ब्रह्मयज्ञरूप जप तथा अध्ययन का फल घृतकुल्या—आदि श्रुत हैं । उस फल के सम्बन्ध का, अध्ययनसामान्य होने से, प्रथम अध्ययन में भी अतिदेश किया जा सकता है । इससे रात्रिसत्रन्याय के बल पर 'घृतकुल्यादि की इच्छावाले को स्वाध्याय का अध्ययन करना चाहिये' ऐसी विधि सम्पन्न होगी । यदि कोई वादी अर्थवाद में सुने गये फल का अतिदेश प्रथम अध्ययन में नहीं करना चाहे, तो उसके मत में विश्वजिन्न्याय से स्वर्गरूप फल की कल्पना करनी चाहिए । कहा भी है—

'अदृष्ट फल का लाभ तो विधि के बिना भी हो सकता है, इसलिए विधि का अदृष्ट फल नहीं मानना चाहिये । अतएव विधि की सामर्थ्य से विधि को सफल बनाने के लिए 'विश्वजित्' आदि यागों की भाँति स्वर्गरूप फल की कल्पना करनी चाहिये' ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

## पूर्वमीमांसारम्भे पूर्वपक्षः सिद्धान्तश्च

**न चाऽदृष्टार्थत्वेऽपि स्वाभाविकस्वार्थावबोधसामर्थ्यस्य का हानिरिति वाच्यम्, अन्यार्थस्याऽपि स्वार्थपरतायां मन्त्रार्थवादयोरतिप्रसङ्गात् । तस्मादाम्नायस्याऽविवक्षितार्थत्वाद्धर्मस्य च प्रत्यक्षाद्यविषयत्वात् प्रमाणानुग्राहकतर्करूपस्य विचारस्याऽनुग्राह्यप्रमाणाभावे निरालम्बनत्वान्न शास्त्रमारम्भणीयमिति पूर्वपक्षे प्राप्ते राद्धान्तं ब्रूमः—**

**'लभ्यमाने फले दृष्टे नाऽदृष्टफलकल्पना ।**
**विधेस्तु नियमार्थत्वान्नाऽऽनर्थक्यं भविष्यति' ॥**

**लभ्यते हि कर्मकारके स्वाध्याये द्विविधं दृष्टफलम्— अध्ययनक्रियाजनितं फलवदर्थावबोधहेतुभूतप्राप्तिः संस्कारश्च । अर्थावबोधार्थाक्षरग्रहणयोः साध्यसाधनभावस्य लोकसिद्धत्वेऽपि न विधिवैयर्थ्यम्, नियमार्थत्वात् । न च संस्कृतस्य विनियोगाभावः, क्रतुविध्युपादान-**

---

अदृष्टरूप फल में तात्पर्य मानने से भी अपने स्वाभाविक अर्थबोध कराने की सामर्थ्य की क्या हानि होगी ? ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि अन्य अर्थ में तात्पर्य रखनेवाले वाक्य का स्वार्थ में भी तात्पर्य मानने से मन्त्र तथा अर्थवाद में भी अतिप्रसक्ति हो जायेगी, अर्थात् मन्त्र और अर्थवादों की भी स्वार्थबोधन में सामर्थ्य हो जायेगी, जो कि इष्ट नहीं है । इस पूर्वोक्त निष्कर्ष के अनुसार आम्नाय—वेद स्वरूप स्वाध्याय के अविवक्षितार्थ होने से (अर्थात् किसी भी अर्थ का बोध कराने में उसका तात्पर्य निर्धारित न होने से) धर्म के प्रत्यक्ष आदि का विषय न होने से कथा प्रमाण की पुष्टि करनेवाले तर्कस्वरूप विचार के, जिसकी तर्क द्वारा पुष्टि करना अभीष्ट है ऐसे, अनुग्राह्य प्रमाण के बिना अवसर न पाने से विचारशास्त्र का प्रारम्भ करना नहीं प्राप्त होता । इस सिद्धान्त—समाधान—करते हैं—

दृष्ट फल का मिलना सम्भव हो, तो अदृष्ट फल की कल्पना नहीं करनी चाहिये । नियमार्थ मानने से तो उसके व्यर्थ होने की सम्भावना नहीं होगी ।

प्रकृत में दृष्ट फल की सम्भावना दिखलाते हैं—कर्मकारकभूत स्वाध्याय में—वेद में—अध्ययनक्रिया से उत्पन्न हुए समस्त अर्थज्ञान की कारणस्वरूपप्राप्ति और संस्कार ये दो दृष्ट फल पाये जाते हैं । यद्यपि अर्थज्ञान और अक्षर ज्ञान में कार्यकारणभाव लोकसिद्ध है, तथापि नियमार्थ होने से विधि व्यर्थ नहीं मानी जा सकती । (सिद्ध का विधान प्राप्त होने पर ही नियम की उपपत्ति

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्रमाणादेव विनियोगसिद्धेः । क्रतुविधिर्हि स्वविषयावबोध-मपेक्षमाणस्तस्य जनकतया संस्कृतं स्वाध्यायमुपादत्ते । ननूपादानप्रमाणं ज्ञानस्य जनकतया स्वाध्यायमात्र-मादत्ते न संस्कारमिति चेत्, सत्यम्, तथापि कर्मप्रधाना-ध्ययनविधिसामर्थ्यादेव संस्कृतस्वाध्यायजन्यविशिष्टज्ञान-वतैवाऽनुष्ठितो यागोऽपूर्वं जनयतीति कल्प्यते । प्रधानवदनङ्ग-स्याऽप्यध्ययनस्य क्रतूपकारित्वमविरुद्धम्, तत उभयविधि-सामर्थ्याद्विवक्षितार्थो लभ्यते । एवं च यथाश्रुतकर्मकारकगत-

---

होती है । संस्कृत स्वाध्याय का कहीं दूसरे विधान में विनियोग नहीं है, ऐसा भी नहीं कहना चाहिये, कारण कि क्रतुविधि के उपादान प्रमाण से ही विनियोग की सिद्धि हो जाती है, क्योंकि क्रतु का विधान अपने विषय के ज्ञान की अपेक्षा रखता है, वह अपने विषय के ज्ञान का जनक होने से स्वाध्याय का संस्कृत उपादान करता है । (अतः स्वाध्याय क्रतु का उपादानप्रमाण होता है । ) उपादानप्रमाण तो विषयज्ञान का जनक होने से केवल स्वाध्याय का ही ग्रहण करेगा, संस्कार का नहीं, ऐसा कहना यद्यपि ठीक है; तथापि कर्मप्रधान (अध्येतव्यः इसमें तव्यप्रत्यय कर्मकारकरूप अर्थ में हुआ है और कृदन्त स्थल में प्रत्ययार्थ प्रधान होता है) अध्ययनविधि के सामर्थ्य से ही संस्कारयुक्त स्वाध्याय से उत्पन्न हुए विशिष्ट ज्ञानवान् अधिकारी द्वारा ही किया गया याग अपूर्व—पुण्य—को उत्पन्न करता है, ऐसी कल्पना की जाती है । (अध्ययन क्रतु का उपकार तो तब कर सकता है, जब कि अध्ययन क्रतु का अङ्ग हो, इस आशङ्का का दृष्टान्त द्वारा समाधान करते हैं—) आधान-अग्नि का संस्कारविशेष—क्रतु का अङ्ग न होता हुआ भी संस्कृत अग्नि में ही हवन करने से अपूर्व होना माना गया है एवं प्रकृत में भी अध्ययन यद्यपि क्रतु का अङ्ग नहीं है, तो भी उसे क्रतु का उपकारक मानने में कोई विरोध नहीं है । इस प्रकार दोनों के विधानों को सामर्थ्य से विवक्षित अर्थ का लाभ हो जायेगा । (अर्थात् 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' विधि से स्वाध्याय का संस्कार तथा संस्कृत स्वाध्याय से ही याग करने से अदृष्ट की सिद्धि होती है । इस प्रकार दोनों का विधान होने से वेद में विवक्षितार्थत्व सिद्ध होती है) इस प्रकार यथाश्रुत कर्मकारक (तव्यप्रत्यय से प्रधानतया गृहीत स्वाध्याय रूप कर्मकारक) में दृष्ट फल—

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

दृष्टफलसम्भवे सक्तुन्यायेनाऽश्रुतकरणत्वकल्पनमदृष्टफलकल्पनं चाऽन्याय्यम् । ननु तव्यप्रत्ययेन प्रकृत्यर्थभूताध्ययनोपरक्तमपूर्वमभिधीयते, न तु कल्प्यत इति चेत्, मैवम्; अपूर्वाभिधायितव्यप्रत्ययः स्वाध्यायगतत्वेनैवाऽपूर्वमभिदध्यान्नाऽध्ययनगतत्वेन, तव्यप्रत्ययस्य कर्मभूतस्वाध्यायपरत्वात् । अपूर्वस्य धात्वर्थजन्यत्वनियमेऽपि तदुपरक्तत्वानियमेन स्वाध्यायगतत्वमविरुद्धम् । नन्वदृष्टार्थत्वे स्वाध्यायस्य विविक्षितार्थता न स्यात्, विषनिर्हरणादिकार्यान्तरविनियुक्तमन्त्रादिवदिति चेत्, न; तथा सत्यध्ययनविधिवाक्यस्याऽप्यविवक्षितार्थत्वाददृष्टार्थतयाऽध्ययनविधानमित्येतादृशं त्वन्मतमपि न सिध्येत् । अथोच्येत अध्ययनवाक्य-

---

संस्कारादि—का सम्भव होने पर सक्तुन्याय से अश्रुत फल की कल्पना न्यायसंगत नहीं है ।

शङ्का—तव्यप्रत्यय से प्रकृति (इङ्धातु जिससे तव्यप्रत्यय का विधान किया गया है)के अर्थभूत अध्ययन से उपरक्त—सम्बद्ध—अपूर्व का—पुण्य का—अभिधान होता है, तव्य का वाच्य अर्थ ही अध्ययन सम्बन्धी पुण्यरूप है, उस अर्थ की कल्पना नहीं होती है (वाच्यवृत्ति से लब्ध अर्थ कल्पित नहीं कहा जाता है ।

समाधान—ऐसा नहीं हो सकता, कारण कि अपूर्व का वाचक तव्यप्रत्यय स्वाध्यायसम्बन्धी अपूर्व का ही अभिधान कर सकता है, अध्ययन से सम्बद्ध का नहीं, क्योंकि कर्मवाचक तव्यप्रत्यय का कर्मकारकभूत स्वाध्याय के बोधन में ही तात्पर्य है । अपूर्व धात्वर्थफल क्रिया से ही उत्पन्न होता है । इस नियम के रहते भी उसका (अपूर्व का) धात्वर्थ से उपरक्त रहने का नियम नहीं है, इसलिए अपूर्व का स्वाध्यायगत होना विरुद्ध नहीं हो सकता । विषय का दूरीकरण आदि दूसरे कार्यों में विनियुक्त मन्त्रों की तरह स्वाध्याय को यदि अदृष्टपरक मानें, तो उसमें विविक्षितार्थत्व नहीं होगा (स्वार्थ में तात्पर्य नहीं होगा ) ऐसी शङ्का भी नहीं कर सकते, कारण कि ऐसा मानने से अध्ययनविधि के बोधक "स्वाध्यायोऽध्येतव्यः" इस वाक्य में भी अविवक्षितार्थत्व होने से 'अदृष्ट अर्थ में तात्पर्य रखकर अध्ययन का विधान है' ऐसा आपका मत भी सिद्ध नहीं हो सकता ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**स्याऽदृष्टत्वार्थत्वं तस्याऽर्थविविक्षाप्रतिबन्धकं न भवति, स्ववाक्यार्थमध्ययनावच्छिन्नफलभावनारूपं प्रत्येवाऽध्ययनविधिनाऽध्ययनवाक्यस्य विनियुक्तत्वात् । नहि मन्त्रेष्वपि विनियुक्तत्वमात्रमविवक्षितार्थत्वप्रयोजकम्, किन्तु स्वार्थादन्यत्र विनियुक्तत्वम् । न चाऽध्ययनवाक्यं स्वार्थादन्यत्र विनियुज्यते तेन स्वार्थपरस्य तस्य कस्मादविवक्षितार्थता स्यात् । ज्योतिष्टोमादिवाक्यानि तु यागाद्यवच्छिन्नफलभावनारूपात् स्वार्थादन्यत्राऽध्ययनावच्छिन्नफलभावनायामध्ययनविधिना विनियुज्यन्ते, ततो मन्त्राणामिवाऽन्यत्र विनियुक्तस्याऽदृष्टार्थस्य स्वाध्यायस्याऽर्थविवक्षाप्रतिबन्धो दुर्वार इति । नैतद्युक्तम्, न तावददृष्टार्थत्वेनाऽ-**

---

शङ्का—अध्ययनवाक्य का अदृष्टार्थत्व उसकी अर्थविवक्षा का प्रतिबन्ध नहीं कर सकता, कारण कि स्ववाक्य का अर्थ अध्ययनावच्छिन्नफलभावनारूप के प्रति ही अध्ययनविधि से अध्ययनवाक्य का विनियोग है । (अध्ययनविधि का प्रतिपादक वाक्य 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' है, उसका अर्थ है—'स्वाध्याय के अध्ययन से इष्ट की भावना करनी चाहिये' इस प्रकार अध्ययन का विधान है, इस विधान से अध्ययनावच्छिन्न फलभावना में ही अध्ययनविधि का विनियोग है, अन्य फल में नहीं, इसलिए अध्ययनविधि स्वार्थ का प्रतिबन्ध नहीं कर सकती) मन्त्रों में भी केवल विनियुक्त होने से ही स्वार्थपरता का प्रतिबन्ध नहीं होता, किन्तु स्वार्थ से अन्यत्र विनियोग होने से ही स्वार्थ का प्रतिबन्ध होता है । अध्ययनवाक्य में स्वार्थ से अन्यत्र विनियोग नहीं होता है । इस कारण उस अध्ययनवाक्य में अविवक्षितार्थत्व होने का प्रसङ्ग कैसे आ सकता है ? (स्वाध्याय को अदृष्टार्थ मानने में स्वार्थविवक्षा का अभाव दिखलाते है—) ज्योतिष्टोम आदि यागों के प्रतिपादक वाक्यस्वरूप 'स्वाध्याय का' तो अध्ययनविधि के बल से यागादि से युक्त फलभावनारूप स्वार्थ से अन्यत्र अध्ययनावच्छिन्नफलभावनारूप (अध्ययन विधि के) स्वार्थ में अध्ययनविधि से विनियोग किया जाता है । इसलिए मन्त्रों के सदृश अन्य फल में विनियुक्त अदृष्टार्थक स्वाध्याय में अर्थविवक्षाप्रतिबन्धत्व नहीं हटाया जा सकता । (इस प्रकार अदृष्टार्थ मानने से स्वार्थपरता नहीं बन सकती ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विवक्षा प्रतिबध्यते, स्वतन्त्राऽदृष्टस्य निरपेक्षस्वर्गादिफलजनकस्य कथञ्चित्प्रतिबन्धकत्वशङ्कायामप्यत्र तदभावात् । अत्र हि स्वाध्यायगतकर्मत्वप्रतीतिनिर्वाहाय कर्मगतमदृष्टमवश्यं कल्पनीयम्, तस्य च कर्मद्वारेणैव फलमपेक्षितमित्यक्षरसामर्थ्यसिद्धार्थावबोध एव तत्फलं स्यात् । तथा चाऽत्राऽदृष्टं नाऽर्थविवक्षाया बाधकं प्रत्युत साधकमेव । कर्मगतादृष्टस्याऽवर्जनीयत्वे तस्याऽदृष्टार्थावबोधलक्षणफलोत्पादनेन चारितार्थतायां च ततोऽतिरिक्तस्वतन्त्राऽदृष्टं तत्फलं वा कल्पयितुमशक्यम्, गौरवप्रसङ्गात् । नाऽप्यन्यत्र

---

समाधान—ऐसा कहना युक्तिसंगत नहीं है, कारण कि अदृष्टार्थत्व होने से स्वार्थविवक्षा का प्रतिबन्ध नहीं होता । निरपेक्ष स्वार्गादिफल के जनक अदृष्ट में कथञ्चित् स्वार्थप्रतिबन्धकत्व की आशङ्का हो भी सकती है । परन्तु प्रकृत में ऐसा नहीं है । (अर्थात् जिन वाक्यों की केवल स्वतन्त्र अदृष्ट की कल्पना से ही संगति है । उनके स्वार्थ की विवक्षा कथञ्चित् प्रतिबद्ध हो सकती है, जैसे ज्योतिष्टोमादि यागवाक्य कालान्तर में होनेवाले निरपेक्ष स्वर्गादि की जनकता क्रियाकलापात्मक ज्योतिष्टोमादि में नहीं बन सकती, अतः श्रुतिप्रतिपादित कारणता की रक्षा के लिए स्वतन्त्र अदृष्ट की कल्पना होती है, परन्तु प्रकृत में 'प्रमाणवन्त्यदृष्टानि कल्प्यानि सुबहून्यपि' इस न्याय से स्वतन्त्र अदृष्ट की कल्पना नहीं हो सकती, कर्मकारकगत दृष्टफलसमवायी अदृष्ट की ही कल्पना हो सकती है । इस आशय से समाधान करते हैं—) 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' इस वाक्य में कर्मकारकभूत स्वाध्याय में प्राप्त कर्मत्व की प्रतीति के निर्वाह के लिए कर्मकारकगत अदृष्ट की अवश्य कल्पना करनी होगी । उसका कर्म द्वारा ही फल अपेक्षित है । इसलिए अक्षरों के सामर्थ्य से सिद्ध अर्थज्ञान ही उसका फल होगा । इस प्रकार अदृष्ट अर्थविवक्षा का प्रतिबन्ध नहीं है । प्रत्युत—इसके विपरीत—अर्थविवक्षा का साधक ही है, (स्वाध्यायोऽध्येतव्यः) इस वाक्य से स्वाध्याय का अध्ययन प्राप्त है, अध्ययनव्यापार अर्थावबोधपर्यन्त कहलाता है । इसलिए अर्थावबोध न होने से अध्ययन ही नहीं कहा जा सकता । अतः कर्मकारकभूत स्वाध्याय का अर्थावबोधरूप फल समवायी स्वाध्यायगत अदृष्ट माना जायेगा । कर्मकारकगत अदृष्ट का त्याग नहीं करना है । कर्मकारकगत अदृष्ट मानना ही है । उसकी अदृष्ट अर्थ के ज्ञानरूप फल उत्पन्न कराने से चरितार्थता

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विनियोगोऽर्थविवक्षां प्रतिबन्धाति, अन्यत्र विनियुक्तानामपि मन्त्राणां स्वसामर्थ्यसिद्धार्थावबोधकत्वदर्शनात् । अन्यथा ब्राह्मणादिवाक्यैरपि स्मर्तुं शक्यस्य द्रव्यदेवतादेर्मन्त्रैरेव स्मरणाय नियमफलो विनियोगः कथं सङ्गच्छेत । तदुक्तम्—

'विधिशक्तिर्न मन्त्रस्य नियोगेनाऽपनीयते ।
स्वतो विधास्यति ह्येषां नियोगात्स्मारयिष्यति' ।। इति ।

तस्माद्विवक्षितार्थमाम्नायमावलम्ब्य प्रवृत्तं तदनुग्राहकं धर्मविचारशास्त्रमारम्भणीयमिति । तदेवं पूर्वमीमांसारम्भाधिकरणपर्यालोचनया कृत्स्नवेदस्याऽर्थविवक्षां धर्ममात्रस्य विचारावसरं च प्रदर्शयितुमादिसूत्रं प्रववृते, न तु सर्ववेदार्थविचारप्रतिज्ञानायैत्यगम्यते । ननु वेदवाक्यानि विचार-

---

हो जाती है, इसलिए गौरवग्रस्त होने से स्वतन्त्र अदृष्ट या उसके फल की अतिरिक्त कल्पना नहीं हो सकती । अन्यत्र विनियोग होना भी अर्थविवक्षा का प्रतिबन्धक नहीं हो सकता । अन्यत्र विनियुक्त हुए मन्त्रों का भी अपने सामर्थ्य से सिद्ध अर्थ का बोध कराना देखा गया है । ऐसा न मानने पर ब्राह्मणादिवाक्यों से भी स्मरण में आ सकने योग्य द्रव्य, देवता आदि का मन्त्रों के द्वारा ही स्मरण करने के लिए नियमार्थ विनियोग कैसे संगत होगा ? (अन्यत्र विनियुक्त भी मन्त्रों का द्रव्य, देवता आदि के स्मरणरूप स्वार्थ में तात्पर्य होने से ही नियम की उपपत्ति हो सकती है ) ऐसा कहा भी है —मन्त्र की विधिशक्ति नियोग से नहीं हटाई जा सकती । इनकी विधिशक्ति ही स्वतः विधान करेगी और नियोग द्वारा स्वयं द्रव्य, देवता आदि स्वार्थ का स्मरण भी करा लेगी ।

इसलिए स्वार्थविवक्षायुक्त आम्नाय—वेद—को विषय करके प्रवृत्त हुए उसके अनुग्राहक धर्मविचारशास्त्र पूर्वमीमांसा का आरम्भ करना चाहिये । इस प्रकार पूर्वमीमांसा के आरम्भाधिकरण की पर्यालोचना—विचार—करने से सम्पूर्ण वेद की अर्थविवक्षा और धर्ममात्र के विचार का अवसर दिखाने के लिए 'अथातो धर्मजिज्ञासा' इस प्रथम सूत्र का प्रणयन किया गया है । सम्पूर्ण वेद के अर्थ विचार की प्रतिज्ञा के लिए नहीं किया गया गया है, ऐसा प्रतीत होता है ।

शङ्का—'वेदवाक्यों का विचार करना चाहिये' इत्यादि भाष्यप्रमाण से पूर्वमीमांसा से सम्पूर्ण वेद के अर्थमात्र के विचार की प्रतीति होती है ?

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

येदित्यादिभाष्यलिङ्गाद् वेदार्थमात्रविचारोऽवगम्यते । मैवम्, त्वया तदभिप्रायानवबोधात् । भाष्यकारो हि धर्मे सामान्यतः प्रसिद्धिं विशेषतो विप्रतिपत्तिं चोपन्यस्य चैत्यवन्दनादीनामेव धर्मत्वाद् बुद्धादिवाक्यान्येव विचार्याणीति पूर्वपक्षीकृत्य सिद्धान्तसूत्रमर्थकथनपुरःसरमेवमवतारयति स्म—धर्माय वेद-वाक्यानि विचारयिष्यन् वेदस्याऽर्थविवक्षां विचारावसरं च प्रदर्शयितुम् 'अथातो धर्मजिज्ञासा' इति सूत्रयामास जैमिनिरिति । ततः पूर्वापरपर्यालोचनया धर्मविचार एव भाष्यकाराभिप्रेत इति निश्चीयते । सूत्रस्य चाऽयमर्थः—वेदमधीत्याऽनन्तरमधीतवेदस्य विवक्षितार्थस्य विचारहेतुत्वाद्धर्मविचारः कर्त्तव्य इति । तत्राऽप्यथशब्देन कृत्स्नवेदाध्ययनस्य पूर्ववृत्तत्वमभिधायाऽतः-शब्देन च कृत्स्नवेदस्य विवक्षितार्थत्वे हेतूकृते सति सर्ववेदार्थविचारः कर्त्तव्य इत्येव प्रतिज्ञा यद्यपि प्राप्ता, अन्यथा

---

समाधान —ऐसा नहीं कह सकते, कारण कि आपको—शङ्का करने वाले को—उक्त भाष्य के अभिप्राय का ज्ञान नहीं हुआ है । (उक्त भाष्य का तात्पर्य स्वयं दिखाते हैं—) भाष्यकार ने धर्म के विषय में सामान्यतः प्रसिद्धि और विशेषरूप से विप्रतिपत्ति का उपन्यास करके चैत्यवन्दन आदि ही धर्म है और बुद्ध आदि नास्तिकों के ही वाक्य विचार करने योग्य हैं, ऐसा पूर्वपक्ष करके अर्थ करते हुए सिद्धान्तसूत्र का निम्न प्रकार से अवतरण दिया है—धर्म के निमित्त वेदवाक्यों का विचार करने वाले सूत्रकार जैमिनि मुनि ने वेद की अर्थ विवक्षा को और विचार के अवसर को दिखाने के लिए 'अथातो धर्मजिज्ञासा' इस प्रथम सूत्र का प्रणयन किया है । तदनन्तर पूर्वापरविचार करने से धर्मविचार में ही भाष्यकार का अभिप्राय है, ऐसा निश्चय होता है । सूत्र का भी यह अर्थ है कि वेद पढ़ने के अनन्तर विवक्षितार्थ—सार्थक—अधीत वेद के विचार का कारण होने से धर्मविचार करना चाहिये । उस वाक्य में अथशब्द से सम्पूर्ण वेद का अध्ययन पहले ही सम्पन्न हुआ, यह कहकर अतः शब्द से सम्पूर्ण वेद में विवक्षितार्थत्वरूप हेतु की सिद्धि करके यद्यपि 'सम्पूर्ण वेदार्थ का विचार करना चाहिये, ऐसी ही प्रतिज्ञा प्राप्त होती है । अन्यथा प्रतिज्ञा तथा हेतु का वैयधिकरण्य प्राप्त होता है । (सम्पूर्ण वेदार्थ का विवक्षितार्थत्व होना हेतु है । विचार की प्रतिज्ञा केवल कुछ ही भाग के विषय में की जाय, तो

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्रतिज्ञाहेत्वोर्वैयधिकरण्यात् । तथापि वेदशब्दं परित्यज्य धर्मशब्दमुच्चार्य प्रतिजानतः सूत्रकारस्य वेदैकदेशार्थविचार एवाऽभिप्रेत इति गम्यते। युक्तं च धर्मस्यैव विचार्यत्वम् । लोके हि यत्सन्दिग्धं सप्रयोजनं च तद् विचार्यम्, धर्मश्च सामान्याकारेण लोकप्रवादसिद्धत्वादग्निहोत्रचैत्यवन्दनादिविशेषाकारेण वादिभिर्विप्रतिपन्नत्वाच्च सन्दिग्धः, पुरुषैरर्थ्यमानस्य सुखस्य साधनतया सप्रयोजनश्चेति विचारयोग्यः । वेदार्थस्तु वेदप्रामाण्यप्रतिपादनात्प्राङ् न सामान्यतः प्रसिद्धः। अत एव न विशेषतोऽपि प्रतिपद्यते । नापि पुरुषार्थसाधनतयाऽवगम्यते । तत्कथं तस्य विचारयोग्यता? न च वाच्यं वेदार्थस्यैवाऽग्निहोत्रादेर्विचारसाध्यता

---

हेतुप्रतिज्ञा में वैयधिकरण्य होगा । अतः सम्पूर्ण वेदार्थ के विचार की प्रतिज्ञा ही प्राप्त होती है ) तथापि वेदशब्द को छोड़कर धर्मशब्द का उच्चारण करके प्रतिज्ञा करनेवाले सूत्रकार का वेद के कुछ भाग—कर्मकाण्डभाग—मात्र के अर्थ का विचार करने में ही अभिप्राय जाना जाता है । (नहीं तो सूत्रकार 'अथातो वेदजिज्ञासा' ऐसा ही सूत्र बनाते वेद की जगह धर्मशब्द न रखते ।) और धर्म का ही विचार का विषय होना उचित भी है । कारण कि लोक में जो सन्दिग्ध तथा प्रयोजनशाली होता है, उसी का विचार किया जाता है और धर्म सामान्यतः लोकप्रसिद्धि से सिद्ध है । अग्निहोत्र या चैत्यवन्दन आदि विशेष आकार के विषय में वादियों द्वारा विवाद होने से (अर्थात् कोई वादी चैत्यवन्दन को धर्म मानते हैं और कोई अग्निहोत्रादि यागों को धर्म मानते हैं) सन्देह का अवसर आता है । पुरुषों के अभीष्ट सुख का हेतु होने से प्रयोजन सहित भी है, इससे धर्मविचार के योग्य है । सम्पूर्ण वेदार्थमात्र तो वेद के प्रामाण्य के प्रतिपादन से पहले सामान्यतः प्रसिद्ध नहीं है । अतएव विशेष रूप से भी नहीं जाना जा सकता है । न वह किसी पुरुषार्थ का साधन है, ऐसा ही प्रतीत होता है । इसलिए कैसे विचार करने योग्य हो सकता है । 'अर्थात् वेदार्थ की सामान्यतः सिद्धि न होने से, विशेषतः विप्रतिपत्ति होने से एवं सप्रयोजन न होने से वह विचार का विषय नहीं हो सकता । वेदार्थस्वरूप अग्निहोत्रादि को तो आप भी विचारसाध्य मानते हैं, ऐसा

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

भवताऽप्यङ्गीकृतेति, धर्मत्वप्रयुक्त्यैवाऽङ्गीकृतत्वात् । न चोक्तवैयधिकरण्यदोषः, विचार्यस्याग्निऽहोत्रादेर्धर्मस्य दैवगत्या वेदार्थत्वेन वैयधिकरण्यपरिहारात् । तस्माद्धर्ममात्रविचारपरं प्रथमसूत्रम् ।

द्वितीयसूत्रस्यापि वेदैकदेशविचारपरत्वकथनम्

तथा 'चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः' इति द्वितीयसूत्रमपि वेदैकदेशार्थविचारमेव गमयति । 'तत्र यश्चोदनालक्षणः स धर्मः' इति वचनव्यक्त्या धर्मलक्षणपरं सूत्रम् । अर्थात्प्रमाणप्रतिज्ञेति प्राभाकराः । 'यो धर्मः सचोदनालक्षणः' इत्यन्वयात् प्रमाणप्रतिज्ञा मुखतः अर्थाद्धर्मलक्षणमिति वार्त्तिककारीयाः । तत्र मतद्वयेऽपि यदि कृत्स्नो वेदो धर्ममेवाऽवबोधयेत् तदा वेदप्रमाणको धर्म इति वक्तव्यं स्यात् । चोदनालक्षण इति तु वदन् सूत्रकारो वेदैक-

---

भी नहीं कह सकते, कारण कि धर्मत्वप्रयुक्ति से ही अग्निष्टोमादिरूप वेदार्थ विचारसाध्य माना गया है[१]। पहले कहे गये वैयधिकरण्य दोष का भी प्रसङ्ग नहीं है, कारण कि विचार के विषय अग्निहोत्र आदि धर्म के (अभ्युदय के साधन के ) अकस्मात् वेदार्थस्वरूप हो जाने से वैयधिकरण्य दोष का परिहार हो सकता है; इसलिए 'अथातो धर्मजिज्ञासा' इस पूर्वमीमांसाशास्त्र के प्रथम सूत्र का धर्म के विचार में ही तात्पर्य है । 'चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः' इस दूसरे सूत्र से भी वेद के एक भाग का—कर्मकाण्डमात्र के ही अर्थ का—बोध होता है । उसमें 'जो प्रेरणात्मक अर्थ है वह धर्म है', इस प्रकार वचन की प्रतीति से दूसरे सूत्र का तात्पर्य धर्म के लक्षण करने में ही है और प्रमाण की प्रतिज्ञा अर्थात् सूचित होती है, ऐसा प्रभाकरानुयायी मीमांसकों का मत है । (चोदना को उद्देश्य मानकर धर्म का विधान किया गया है, इसिलिए धर्म के लक्षण में मुख्य तात्पर्य है और चोदनात्मक प्रमाण का ज्ञापन करना अर्थात् सिद्ध होता है ।) 'जो धर्म है, वह चोदना—प्रेरणा—स्वरूप है' ऐसा अन्वय करने से प्रमाण की प्रतिज्ञा शब्दतः प्रतीत होती है और धर्म का लक्षण अर्थात् प्रतीत होता है, ऐसा वार्तिककार का मत है । (धर्म उद्देश्य होने से तात्पर्य का मुख्य विषय नहीं होता, चोदना के विधेय होने से प्रमाण ज्ञापन ही मुख्य है ।) इन दोनों मतों में भी यदि सम्पूर्ण वेद धर्म का ही बोध करावे, तो धर्म में वेद ही प्रमाण है, ऐसा ही कहना होगा । चोदना—प्रवर्तना—ही

---

१. वेदार्थस्वरूप ज्योतिष्टोम आदि श्रेयःसाधन हैं, अतएव उनका विचार किया गया है । स्वातन्त्र्य से नहीं ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

देशमेव धर्मपरं मन्यत इति गम्यते । स्यादेतत्, चोदनाग्रहणं वेदैकदेशस्य धर्मपरत्वमिति ज्ञापनाय न भवति, किन्तु अर्थ-भावनारूपायाः पुरुषप्रवृत्तेः पुरुषार्थपर्यवसायित्वद्योतनाय ।

भावना तद्भेदाश्च

तथा हि—अस्ति तावद्भाव्यकरणेतिकर्त्तव्यतालक्षणेनांऽशत्रय-येणोपेता भावना नाम, 'कि केन कथमित्यंशत्रयपूर्णा हि भावना' इति भट्टाचार्यैरुक्तत्वात् । सा च द्वेधा— अर्थभावना शब्दभावना चेति । तत्र पुरुषप्रवृत्तिरर्थभावना । लिङ्गादिशब्द एवांऽशत्रयविशिष्टः शब्दभावनेति केचित् । तदुक्तम्—

'किमाद्यपेक्षितैः पूर्णः समर्थः प्रत्ययो विधौ ।
तेन प्रवर्त्तनावाक्यं शास्त्रेऽस्मिंश्चोदनोच्यते '॥ इति ।

---

धर्म का लक्षण है, ऐसा कहते हुए सूत्रकार वेद के एक भाग का ही धर्म में तात्पर्य मानते हैं । उक्त तात्पर्य में शङ्का करते हैं—स्यादेतत्—अर्थात् आपका कहना तब माना जा सकता है, जब कि कही जानेवाली शङ्का का समाधान हो जाय—चोदनाशब्द का ग्रहण वेद के एक किसी भाग का ही तात्पर्य धर्म में है, ऐसा ज्ञापन करने के लिए नहीं है, किन्तु अर्थभावनारूप पुरुषप्रवृत्ति का पुरुषार्थ में तात्पर्यबोधन करने के लिए है (अर्थात् अर्थभावनारूप पुरुषप्रवृत्ति पुरुषार्थ है, ऐसा अर्थ चोदनापद से प्रतीत होता है ) । कारण कि भावना तीन अंशों से युक्त होती है —एक अंश भाव्य—जिसको भावना से पुरुष सिद्ध करता है, दूसरा अंश करण—जिसके द्वारा भावना करता है और तीसरा अंश इतिकर्तव्यता—भावनाप्रकार, कौन, किसके द्वारा तथा कैसे ? इन तीन अंशों से पूर्ण ही भावना कहलाती है, ऐसा भट्टाचार्य ने कहा है। वह तीन अंश वाली भावना अर्थभावना और शब्दभावना के भेद से दो प्रकार की है । उनमें पुरुष की प्रवृत्ति अर्थभावना है और तीन अंशों से युक्त लिङ् आदि शब्द ही शब्दभावना है, ऐसा कोई कहते हैं ।

जैसा कि कहा है—

किमादि अपेक्षित अंशों से पूर्ण तथा विधि में समर्थ प्रतीति होती है (अर्थात् कौन? किस प्रकार तथा किससे—इस प्रकार तीन अंशों से युक्त ही प्रतीति होती है ।) इसलिए प्रवर्तनाबोधक वाक्य ही इस शास्त्र में चोदनाशब्द से कहा जाता है।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan

लिङ्गादिशब्दस्य व्यापारः पुरुषप्रवर्त्तनालक्षणः शब्दभावनेत्यन्ये । लिङ्गादिशब्दस्य गुणः प्रवर्त्तनासामर्थ्यलक्षणः शब्दभावनेत्यपरे । त्रिविधाया अप्यस्याःशब्दभावनायाः पुरुषप्रवृत्तिरूपाऽर्थभावनैव भाव्यत्वेनाऽवगन्तव्या । शब्दभावनाप्रत्यायकं ज्ञानमेव करणं स्तुतिनिन्दाऽर्थवादादिज्ञानमितिकर्त्तव्यता । न च शब्दभावनाया वाचकपदाभावः, लिङ्गादिप्रत्ययान्तस्याऽऽख्यातत्वसामान्याकारेणाऽर्थभावनाभिधायित्वेऽपि लिङ्गादिरूपविशेषाकारेण शब्दभावनाभिधायित्वस्याऽप्यङ्गीकारात् । तदुक्तम्—

'अभिधाभावनामाहुरन्यामेव लिङ्गादयः ।
अर्थात्मभावना त्वन्या सर्वाख्यातेषु गम्यते'॥ इति ।

चोदनापदार्थनिरूपणम्

अभिधाभावनामप्याहुरेवेत्यन्वयः । ननु 'सम्बन्धबोधः करणं तदीयम्' इति मण्डनाचार्यैः स्वर्गयागयोः साध्यसाधनसम्बन्धाव-

---

पुरुष का—अधिकारी का—प्रवर्तनरूप लिङादिशब्द का व्यापार ही शब्दभावना कहलाती है, ऐसा दूसरे वादी मानते हैं । प्रवर्तनासामर्थ्यस्वरूप लिङादिशब्द का गुण ही शब्दभावना कहलाती है, ऐसा दूसरे वादी मानते हैं । इस प्रकार तीन प्रकार की भी इस शब्दभावना की पुरुषप्रवृत्तिरूप अर्थभावना को ही भाव्य के स्वरूप में मानना चाहिये । शब्दभावना का बोधक ज्ञान ही साधन है । स्तुतिनिन्दास्वरूप अर्थवादादिज्ञान ही इतिकर्तव्यता है । शब्दभावना का कोई वाचक पद नहीं है, ऐसा भी नहीं है, कारण कि लिङादि प्रत्ययान्त के आख्यातत्वसामान्याकार से अर्थभावना का वाचक होने पर भी लिङादिरूपविशेषाकार से शब्दभावना का वाचक होना भी माना गया है । (यद्यपि मीमांसकों के मत में आख्यात की भावना में शक्ति है और वह भावना पुरुषप्रवृत्तिरूप अर्थभावना ही है, तथापि उसका अधिष्ठान आख्यातत्वरूप से ही माना गया है । अर्थात् लिङ् आदि विशेषरूप से शब्दभावना का ही अभिधान होता है, ऐसा माना गया है ) । कहा है—

'लिङादि प्रत्यय अन्य ही अभिधाभावना—शब्दभावना—को कहते हैं । इससे भिन्न अर्थस्वरूप भावना ही सब आख्यात स्थलों में प्रतीत होती है' ।

लिङादि अभिधाभावना को भी कहते ही है , ऐसा अन्वय है ।

शङ्का—सम्बन्ध का ज्ञान ही विधि का करण—साधन—है, इस प्रकार मण्डन

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

करणत्वमुक्तं ततो न शब्दभावनाप्रत्यायकस्य ज्ञानस्य करणत्वमिति चेत्, द्वयोरपि करणत्वात् । हस्तेन शरेण विद्ध इत्यादौ करणद्वयदर्शनात् । शब्दभावनाज्ञानस्य च करण-लक्षणोपेतत्वात् । इतिकर्त्तव्यतानुगृहीतो भाव्यहेतुः करणमिति हि तल्लक्षणं शब्दभावनाज्ञानं च स्तुत्यादिज्ञानानुगृहीतं सत्प्रवर्त्तकज्ञानत्वात्पुरुषप्रवृत्तिलक्षणभाव्यहेतुरिति कुतो न करणं स्यात् ? सेयमंशत्रयवती शब्दभावना स्वभाव्यरूपायां पुरुषप्रवृत्तिलक्षणायामर्थभावनायां पुरुषं प्रेरयन्ती चोदने-त्युच्यते । 'चुद् प्रेरणे' इत्यस्माद्धातोश्चोदनाशब्दनिष्पत्तेः । तच्च चोदनाप्रेरकत्वमर्थभावनायाः पुरुषार्थविषयत्वमन्तरेण न सिद्ध्यति, अपुरुषार्थे पुरुषस्याऽप्रवृत्तेः । ननु 'यजेत' इत्यत्र लिङ्प्रत्यय-गम्याया अर्थभावनाया धात्वर्थो भाव्य इति वाच्यम्, एकपदो -

---

मिश्र ने स्वर्ग और याग के साध्यसाधनसम्बन्ध के ज्ञान को कहा है । इससे शब्दभावना का बोध कराने वाला ज्ञान करण नहीं हो सकता ।

समाधान—ऐसा नहीं है, क्योंकि दोनों ही करण माने गये हैं । जैसे हाथ के द्वारा बाण से शत्रु घायल किया गया, इस प्रतीति में हाथ और बाण—दो करण देखे गये हैं । शब्दभावना का ज्ञान करण के लक्षण से युक्त भी है । इतिकर्तव्यता से अनुगृहीत भाव्य विषय का जनक करण कहलाता है, यह करण का लक्षण है और शब्दभावना का ज्ञान स्तुत्यादि अर्थवाद के ज्ञान से अनुगृहीत होता हुआ प्रवर्तकज्ञानस्वरूप होने से पुरुषप्रवृत्तिस्वरूप भाव्य का कारण है, इससे शब्दभावना करण क्यों नहीं होगी ? वह यह इस प्रकार तीन अंशवाली शब्दभावना अपने भाव्यात्मक पुरुषप्रवृत्तिरूप अर्थभावना में पुरुष को प्रवृत्त कराती हुई चोदना—प्रेरणा—कहलाती है । 'चुद् प्रेरणे' इस धातु से चोदनाशब्द की सिद्धि हुई है । अर्थभावना में चोदनाप्रेरकत्व पुरुषार्थविषयक हुए बिना सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि जो पुरुषार्थ नहीं है, उसमें पुरुष की प्रवृत्ति नहीं होती ।

शङ्का—'यजेत' इस पद में लिङ्प्रत्यय से ज्ञात होने वाली अर्थभावना का धात्वर्थ—याग—ही भाव्य माना जायेगा, क्योंकि दोनों—धात्वर्थ—याग—और लिङर्थ—अर्थभावना—के 'यजेत' इस एक पद से ही बोधित होने से वे दोनों ही

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

पात्तत्वेनाऽत्यन्तसन्निहितत्वात् । स च क्लेशात्मकस्तत्कथमर्थ-भावनायाः पुरुषार्थविषयत्वमिति चेत् उच्यते—अनयैवाऽनुपपत्त्या धात्वर्थं विहाय भिन्नपदोपात्तमप्यधिकारिविशेषणं स्वर्गभाव्यं कल्पयामः । ततश्च स्वर्गादिकं भाव्यं धात्वर्थः करणं प्रयाजादय इतिकर्त्तव्यतेत्येवमंशत्रयमर्थभावनायाः सम्पद्यते । तदेवमर्थ-भावनायाः पुरुषार्थपर्यवसायित्वं द्योतयितुं प्रेरणार्थवाचकस्य चोदनापदस्य ग्रहणं सूत्रकारेण कृतम्, न तु वेदैकदेशस्यैव धर्मपरत्वं द्योतयितुमिति । तदेतदसारम्, सूत्रे वेदग्रहणेऽप्यर्थ-भावनानां पुरुषार्थपर्यवसायित्वसिद्धेः । तथा हि-'स्वाध्यायोऽ-ध्येतव्यः'इति तव्यप्रत्ययस्य व्यापारः शब्दभावना । सा चाऽ-ध्ययनविषयपुरुषप्रवृत्तिलक्षणार्थभावनारूपभाव्यनिष्ठा स्वगोचर-ज्ञानकरणिका घृतकुल्याद्यध्ययनफलार्थवादादिज्ञानेतिकर्त्तव्य-ताका सती पुरुषप्रवृत्तिलक्षणार्थभावनामध्ययनकरणिकां स्वा-ध्यायरूपभाव्यनिष्ठां प्राङ्मुखत्वादीतिकर्त्तव्यतामुत्पादयति । तत्र

---

अत्यन्त सन्निहित हैं । वह यागस्वरूप धात्वर्थ क्लेशरूप है, तो अर्थभावना-पुरुषार्थविषयक कैसे हो सकती है ?

समाधान—इस अनुपपत्ति से ही धात्वर्थ को छोड़कर भिन्न पद से गृहीत अधिकारी का विशेषण स्वर्गरूप भाव्य की ही कल्पना की जाती है । इसलिए स्वर्गादि भाव्य है, धात्वर्थ करण है और प्रयाज आदि इतिकर्तव्यता है—इस प्रकार अर्थभावना के तीन अंश उपपन्न होते हैं । इस प्रकार अर्थभावना का पुरुषार्थ में तात्पर्य है, इसका द्योतन करने के लिए प्रेरणारूप अर्थ के वाचक चोदनापद का ग्रहण सूत्रकार ने किया है, 'केवल वेद के एकदेश का ही धर्म में तात्पर्य है' ऐसा बोधन करने के लिए चोदनापद का उपादान नहीं किया है । यह सब पक्ष सारयुक्त नहीं है, क्योंकि सूत्र में (धर्मपद के स्थान में) वेदपद के रहते भी अर्थभावनाओं का पुरुषार्थ में तात्पर्य सिद्ध हो सकता है । (सिद्धि दिखलाते हैं—तथा हि) 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' (स्वाध्याय का अध्ययन करना चाहिये) इस वाक्य में तव्यप्रत्यय का व्यापार शब्दभावना है, यह शब्दभावना अध्ययन-विषयक पुरुषप्रवृत्तिरूप अर्थभावनात्मक भाव्य में अपने स्वरूपज्ञानरूप करण से और घृतकुल्यादिरूप अध्ययनफल अर्थवादादिज्ञानरूप इतिकर्तव्यता से युक्त होती हुई अध्ययनात्मक साधनवाली पुरुषप्रवृत्तिस्वरूप अर्थभावना को स्वाध्यायरूप भाव्य में प्राप्त प्राङ्मुखत्व आदि इतिकर्तव्यता को उत्पन्न करती है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

भाव्यस्य स्वाध्यायस्य फलवद्विज्ञानजननिमित्तत्वमन्तरेण तामर्थ-भावनामुत्पादयितुमसमर्था शब्दभावना स्वाध्यायगतिलिङादि-शब्दाभिधेयक्रतुभावनानां स्वर्गादिविषयत्वं परम्परया कल्पयति। ततोऽध्ययनविधिसामर्थ्यादेव वेदस्य विशिष्टफलविषयभावना-प्रतिपादकत्वं सिद्धमिति वेदग्रहणेनापि विवक्षितार्थसिद्धेर्न तदर्थं सूत्रे चोदनाग्रहणमपेक्षितं प्रत्युत कृत्स्नवेदस्य धर्मपरत्वं वदतस्तव तत्प्रतिकूलमेव । चोदनाग्रहणे हि सति विधिवाक्यानामेव धर्मपरत्वं नेतरेषां वेदान्तानां किन्तु अर्थान्तरपरत्वं तेषामित्या-शङ्का स्यात् तथा लौकिकविधिवाक्यानामपि धर्मपरत्व-माशङ्क्येत । तदुभयव्यावृत्तये त्वन्मते वेदपदमेव सूत्रे वक्तव्यमापद्येत ।

## वेदान्तानां ब्रह्मपरत्वम्

**वेदाध्ययनान्तरं धर्मविचारं प्रतिज्ञाय चोदनालक्षण इति ब्रुवता**

---

उसमें भाव्यस्वरूप स्वाध्याय का सफल विज्ञान के उत्पन्न करने में निमित्त हुए बिना उस अर्थभावना को उत्पन्न कराने में असमर्थ होती हुई शब्दभावना स्वाध्यायगत लिङादि शब्दों के वाच्य अर्थभूत यज्ञ भावनाओं में स्वर्गादिविषयत्व की परम्परा से कल्पना करती है । इस हेतु से अध्ययनविधि के सामर्थ्य से ही वेद को विशिष्टफल विषयक भावना का प्रतिपादन करना सिद्ध हो जाता है, इससे वेदग्रहण से भी विवक्षित अर्थ की सिद्धि होने से, इसके लिए सूत्र में चोदनाग्रहण करने की अपेक्षा नहीं है, बल्कि सम्पूर्ण वेद धर्मपरक ही है, ऐसा माननेवाले तुम्हारे ही प्रतिकूल होता है । चोदनापद का ग्रहण करने पर विधिवाक्य ही धर्मपरक होता है, अन्य वेदान्त नहीं, किन्तु उन अन्य वेदान्तों को अर्थान्तरपरक होना ही प्राप्त होता है, ऐसी आशङ्का होगी । एवम् लौकिक विधिवाक्यों को भी धर्मपरक होने की आशङ्का होगी, इन दोनों आशङ्काओं की व्यावृत्ति के लिए तुम्हारे मत के अनुसार वेदपद का ही सूत्र में कहना आवश्यक हो जायेगा । (यदि सूत्र में वेदपद होगा, तो वेदवाक्यबोधित प्रेरक धर्म कहलायेगा और सम्पूर्ण वेदान्त का तात्पर्य धर्म में ही सिद्ध होगा, अन्यथा लौकिक विधि को धर्म होने की और वेदान्तवाक्यों को अर्थान्तरपरक होने की आशङ्का बनी ही रहेगी ।

वेदाध्ययन के अनन्तर धर्मविचार की प्रतिज्ञा करके 'चोदनालक्षणो धर्मः' (चोदनाप्रेरणा-स्वरूप धर्म है) ऐसा सूत्र बनाने से वेदप्रतिपादित प्रेरणा का विवक्षित

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by eGangotri

वैदिक्येव चोदनाविवक्षितेति गम्यत इति चेत्, न; प्रथमसूत्रे 'वेदाध्ययनानन्तरम्' इति विशेषाभावात्। एतत्सूत्रानुसारेण तत्रापि सर्वचोदनानन्तर्यकल्पनाप्रसङ्गात् । न च वेदाधिकरणे 'वेदांश्चैके सन्निकर्षम्' इति सूत्रगतवेदपदादतिप्रसङ्गपरिहारः । वेदाधिकरणस्याऽतिदूरस्थत्वात् । अतो वेदान्तानां धर्मपरत्वपर्युदासाय चोदनाग्रहणमिति सूत्रभाष्यवार्तिककाराभिप्रायेण वेदान्तानां ब्रह्मपरत्वमेव सिध्यति ।

न च 'दृष्टो हि तस्यार्थः कर्मावबोधनम्' इति भाष्यवचनात् कृत्स्नवेदस्य धर्मपरत्वसिद्धिः, सामान्यस्य भाष्यस्य प्रथमद्वितीय-

---

होना प्रतीत हो ही जाता है, ऐसा भी नहीं कह सकते, कारण कि 'अथातो धर्मजिज्ञासा' इस प्रथम सूत्र में 'वेदाध्ययनान्तरम्' (वेदाध्ययन के अनन्तर) ऐसा विशेषरूप से नहीं कहा गया है । इस सूत्र के अनुसार उसमें भी सम्पूर्ण चोदना के आनन्तर्य की कल्पना का अतिप्रसङ्ग हो जायेगा । वेदाधिकरण में 'वेदांश्चैके सन्निकर्षम्' (गौतम आदि आचार्य वेदों को संनिकर्ष मानते[१] हैं) इस सूत्र में वेदपद से अतिप्रसङ्ग का वारण हो जायेगा । (अर्थात् सकल वेदाध्ययन का ही आनन्तर्य लिया जायेगा, सकल चोदना—प्रेरणाओं—का नहीं ।) यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि वेदाधिकरण अत्यन्त दूर है, (अर्थात् अत्यन्त दूर के अधिकरणगत सूत्र में स्थित वेदपद का सम्बन्ध प्रथम सूत्र में नहीं आ सकता,) इसलिए वेदान्तों में धर्मपरकता के निषेध के लिए चोदनापद का ग्रहण किया गया है, इसलिए सूत्र, भाष्य तथा वार्तिककार के अभिप्राय से वेदान्तों का ब्रह्म में ही तात्पर्य सिद्ध होता है ।

"दृष्टो हि तस्या.' ('उसका अर्थ कर्म का बोध कराना ही देखा गया है) इस भाष्यवचन से सम्पूर्ण वेद का धर्म में ही तात्पर्य सिद्ध होता है, ऐसा भी नहीं माना जा सकता, कारण कि उक्त सामान्यभाष्यवचन के तात्पर्य का प्रथम तथा द्वितीय सूत्रों में कहे गये भाष्य के विशेषवचनों से ही निर्णय करना होगा । (प्रथम सूत्र में धर्मपद है और दूसरे सूत्र में 'चोदनालक्षणो धर्मः' इस प्रकार धर्म का लक्षण— चोदनारूप—कहा गया है । इन दोनों सूत्रों में दोनों पदों के व्याख्यानभूत भाष्य से विधायक वेदवाक्य ही धर्मपरक है, वेदान्तवाक्य नहीं । इसलिए सामान्य भाष्य के भी इसके ही अनुसार तात्पर्यविशेष की कल्पना दिखलाते हैं ।)

---

१. नैयायिक वेदों को पुरुषप्रणीत मानते हैं, यदि वेद पुरुषप्रणीत न होते, तो काठक—कठ मुनि से प्रोक्त—सूक्त इत्यादि नामों से नहीं पुकारे जा सकते, इससे कठ, आपिशल आदि मनुष्य के नामों का सम्बन्ध होने से वेद पौरुषेय हैं ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सूत्रगतविशेषवचनानुसारेण निर्णेतव्यत्वात् । तद्धि भाष्यं पूर्वापरपर्यालोचनायां वेदस्याऽर्थसद्भावमात्रे पर्यवसितं ततः कर्मानवबोधकत्वलक्षणमयोगं व्यवच्छिनत्ति, न तु ब्रह्मबोधकत्वलक्षणणमन्ययोगम् ।

ननु 'आम्नायस्य क्रियार्थत्वादानर्थक्यमतदर्थानाम्' इति सूत्रादानर्थक्यं क्रियारहितानामिति चेत्, मैवम् । न तावदानर्थक्यमभिधेयाभावः । एवमेव भूतमर्थमनुवदन्तीति भाष्येऽभिधेयप्रदर्शनात् । नाऽपि प्रयोजनाभावः, सोऽरोदीदित्याद्यर्थवादानां विध्येकवाक्यतामन्तरेण प्रयोजनाभावेऽपि

---

वह भाष्य तो पूर्वापरग्रन्थ के प्रसङ्ग का विचार करने से सम्पूर्ण वेद की सार्थकता के समर्थन में ही पर्यवसित होता है, इससे कर्म का बोध न करना, इस प्रकार अयोग—सम्बन्धाभाव—की ही निवृत्ति करता है 'ब्रह्म का बोध करना' इत्यादि प्रकार से अन्ययोग का विच्छेद नहीं करता । (अर्थात् 'दृष्टो हि तस्यार्थः कर्माबोधनम् ' इस भाष्यवचन में 'हि' पद है, जो एव के अर्थ के लिए आया है । एवकार की दो अर्थों में खण्डशः शक्ति है, इससे कहीं पर अयोगव्यवच्छेद—सम्बन्धाभाव—की निवृत्तिरूप अर्थ है । जैसे—'नीलमुत्पलं भवत्येव' (नील कमल होता ही है) अर्थात् कमल के साथ नीलगुण के सम्बन्ध के अभाव का व्यवच्छेद होता है । कहीं पर अन्ययोगव्यवच्छेद—सन्निहित पदार्थ से इतर के साथ सम्बन्ध के अभाव—में एवकार की शक्ति है । जैसे—'पार्थ एव धनुर्धरः' (अर्जुन ही धनुर्धारी हैं) अर्थात् अर्जुन में जैसा धनुर्धारित्व का सम्बन्ध है, वैसा दूसरों में नहीं है । एवम् प्रकृत में 'हि' पद का अयोगव्यवच्छेद अर्थ है, जिससे वेदों से 'कर्मसम्बन्ध नहीं है' इस प्रकार सम्बन्धाभाव की ही निवृत्ति होती है । अन्य अर्थों से वेदों का सम्बन्ध नहीं है, इस प्रकार अन्ययोगव्यवच्छेद नहीं होता । )

शङ्का—वेदमात्र का क्रियाकलाप में ही तात्पर्य है, जो वेदवाक्य क्रियापरंक नहीं हैं, उनको अनर्थक होना प्राप्त होता है, इस सूत्र के बल से क्रिया में तात्पर्य न रखनेवाले वाक्यों के अनर्थक होने का दोष आता है ।

समाधान—ऐसा दोष नहीं आता, कारण कि अनर्थक पद का अर्थ अभिधेय अर्थ का अभाव नहीं हो सकता, क्योंकि 'भूतमर्थ.' (भूत-सिद्ध—अर्थ का अनुवाद करते हैं) इस भाष्य में अभिधेय का प्रदर्शन किया गया है । प्रयोजन का अभाव भी नहीं हो सकता, क्योंकि 'सोऽरोदीत्' (वह रोया) इत्यादि अर्थवाद वाक्यों की विधिवाक्य के साथ एकवाक्यता किए बिना प्रयोजन का अभाव होने पर

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

वेदान्तेषु श्रूयमाणस्य फलस्याऽनिवार्यत्वात् । अत एव भाष्यकारेण तस्मिन्नधिकरणे क्रियाप्रकरणपठिता अर्थवादा एवोदाहृता न तु वेदान्तवाक्यं किञ्चिदप्युदाहृतम् । तदेवं भट्टमते वेदान्तानामगतार्थत्वं सिद्धम् ।

शास्त्रारम्भे प्रभाकरमतम्

ननु प्राभाकरास्तु शास्त्रारम्भमेवमाहुः—अध्ययनविधिर्हि विचारं विदधाति, स च स्वाध्यायस्य फलपर्यन्ततामाकाङ्क्षन् वेदार्थविचारमेव विदध्यान्न धर्मविचारम् । न च वेदार्थे सामान्यप्रतिपत्त्यभावः, साङ्गवेदमधीतवत आपाततस्तदर्थप्रतिपत्तिसत्त्वात् । नाऽपि विशेषप्रतिपत्त्यभावः, 'उद्भिदा यजेत पशुकामः' इत्यादौ पशुकाममुद्दिश्य यागो विधीयते, यागविधानं चोद्दिश्य पशुकामाधिकार इत्यादिवचनव्यक्तिसन्देहात् । तस्मात्

---

भी वेदान्तवाक्यों में सुनाई देनेवाले फल का निवारण नहीं किया जा सकता । इसलिए ही भाष्यकार ने उस अधिकरण में क्रियाप्रकरण में—कर्मकाण्ड में —पढ़े हुए अर्थवादों का ही उदाहरणरूप से ग्रहण किया है, किसी भी वेदान्तवाक्य का उदाहरणरूप से ग्रहण नहीं किया है । इस पूर्वोक्त विवेचन से भट्टमत में वेदान्तवाक्यों की अगतार्थता सिद्ध होती है । (अतः वेदान्तवाक्यों का विचार करने के लिए पृथक् मीमांसा करना आवश्यक है, क्योंकि पूर्वमीमांसा से वेदान्तवाक्यों का विचार नहीं किया जा सकता ।)

प्रभाकरमतानुयायी मीमांसकशास्त्र के आरम्भ का निरूपण निम्न प्रकार से करते हैं—अध्ययनविधि ही विचार का विधान करती है । वह विधि स्वाध्याय के—वेद के—फल की आकाङ्क्षा करती हुई वेदार्थ के विचार का ही विधान करेगी, धर्म के विचार का नहीं । वेदार्थ का सामान्यतः ज्ञान नहीं है, ऐसा भी नहीं कहना चाहिये, कारण कि अङ्गों के सहित वेद पढ़नेवाले पुरुष को आपाततः—विचार के पूर्व भी सामान्यतः—(तात्पर्य का निश्चय न होते हुए भी) वेदार्थ का ज्ञान हो जाता है । और ऐसा भी नहीं है कि विशेषरूप से ज्ञान न हो, क्योंकि 'पशुओं की प्राप्ति की इच्छा से उद्भिद्याग करना चाहिये, इत्यादि विधि में पशुकाम पुरुष को उद्देश्य करके याग का विधान किया जाता है । या यागविधि को उद्देश्य करके पशुकाम पुरुष का अधिकार विहित है? अथवा दोनों का विधान है ? इस प्रकार वचनव्यक्ति का सन्देह होता ही है । ('उद्भिदा यजेत पशुकामः' इस वाक्य में याग को उद्देश्य कर पशुकाम पुरुष के अधिकार का और पशुकाम को उद्देश्य करके याग का विधान है, इस प्रकार पृथक्-पृथक् को उद्देश्य

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

'अथातो धर्मजिज्ञासा' इत्यस्याऽधिकरणस्य वेदार्थविचारो विषयः, कर्त्तव्यो न वेति संशयः । न कर्त्तव्य इति तावत्प्राप्तम्, आलम्बन-प्रमाणाभावात् । आम्नायालम्बनो विचार इति चेत्, न; अध्ययन-विधिशेषतयाऽऽम्नायस्य स्वार्थविवक्षायोगात् । अध्ययनाङ्गत्व-माम्नायस्य न सम्भवति, विनियोजकाभावादिति चेत्, न; प्रयुक्ति-शेषत्वस्याऽनिवार्यत्वात् । अध्ययनं तावदध्यापनविधिप्रयुक्तानुष्ठान-त्वात्तच्छेषतामश्नुते, तच्चाऽध्ययनमुच्चारणरूपमुच्चार्यमाणस्वा-ध्यायनिष्पाद्यम् । अतोऽध्ययनस्य प्रयोजकोऽध्यापनविधिस्तदुप-

---

पृथक्-पृथक् का विधान है ? अथवा दोनों को उद्देश्य करके एक का विधान अथवा एक को ही उद्देश्य करके दो का विधान है ? इस प्रकार सामान्य दृष्टि से वचन की कल्पना द्वारा एक ही अर्थ में विरुद्ध नाना अर्थान्तरों की आपाततः प्रतीति होने से वेदार्थ के विषय में भी विप्रतिपत्ति का सम्भव होने से वेदार्थ का सामान्य ज्ञान होने पर भी विशेषरूप से वेदार्थ सन्देह का विषय होता ही है । अतः वेदार्थ के विचार का अवसर प्राप्त होना असंगत नहीं है ।) इसलिए 'अथातो धर्मजिज्ञासा' इस धर्मजिज्ञासा-अधिकरण का वेदार्थ-विचार ही विषय है । उक्त विचार करना चाहिये या नहीं करना चाहिये ? ऐसा संशय प्राप्त होता है । इसमें प्रथम 'नहीं करना चाहिये' ऐसा प्राप्त होता है, कारण कि आलम्बनप्रमाण का अभाव है । (विचार किसी विवक्षितार्थ विषय को लेकर ही हो सकता है । वेदार्थ के विचारप्रसङ्ग में ऐसा कोई विवक्षितार्थ आलम्बन नहीं है) आम्नाय का— वेद का—ही आलम्बन करके विचार का प्रसङ्ग होगा, ऐसा नहीं माना जा सकता, क्योंकि अध्ययनविधि का अङ्ग होने से आम्नाय में— स्वार्थविवक्षा का अवसर नहीं है । आम्नाय—वेद—अध्ययनविधि का अङ्ग नहीं हो सकता, क्योंकि इसमें कोई विनियोजक नहीं है, ऐसी शङ्का नहीं हो सकती, क्योंकि प्रयुक्त—अध्ययनरूप प्रयोग—द्वारा आम्नाय को अध्ययनविधि के अङ्ग होने का निवारण नहीं किया जा सकता । उपपादन करते हैं— अध्यापनविधि से प्रयुक्त अनुष्ठानात्मक होने से अध्ययन उसका अङ्ग होता है और उच्चारणस्वरूप वह अध्ययन उच्चारण किये जानेवाले स्वाध्याय—आम्नाय—द्वारा ही निष्पन्न हो सकता है । (अध्ययन—पढ़ना—'आचार्यमुखतः प्रियात्' इत्यादि वचनों के अनुसार अध्यापन—पढ़ाना—रूप गुरुव्यापार के

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**कारिणमाम्नायमपि प्रयुङ्क्ते प्रयुक्तौ चाऽङ्गत्वान्न विवक्षितार्थत्वम् । अथ मन्यसे—न प्रयुक्तिमात्रादङ्गत्वम्, अनङ्गस्याऽप्युपकारस्य प्रयुक्तिसम्भवाद; अतो विषनिर्हरणादिमन्त्रवाक्यवदविवक्षितार्थत्वं नास्तीति, तर्हि प्रकारा-**

---

बिना नहीं बनता । इसलिए अध्ययन अध्यापन का अङ्ग है । अध्ययन का उपकारी आम्नाय है । विषय के बिना अध्ययन का होना असंभव है । इसलिए आम्नाय में उच्चारण रूप-अध्ययनत्व निश्चित है । ) इसलिए अध्ययन का प्रयोजक अध्यापन—पढ़ाना—विधि है । वह अध्यापनविधि उसके उपकारी आम्नाय को भी अनुष्ठान में प्रयुक्त करती है । इस प्रकार प्रयुक्ति में अङ्ग होने से स्वाध्याय की अपनी स्वार्थविवक्षा सिद्ध नहीं हो सकती । प्रयुक्तमात्र से अङ्ग होने का नियम नहीं है, क्योंकि जो अङ्ग नहीं है, उससे भी उपकार की प्रयुक्ति हो सकती है । (अर्थात् जैसे आधान की उत्तर क्रतु में प्रयुक्त है । परन्तु आधान उत्तर क्रतु का अङ्ग नहीं माना गया है) इसलिए विषनिवारण में प्रयुक्त मन्त्रवाक्यों के दृष्टान्त से स्वाध्याय में अविवक्षितार्थत्व सिद्ध नहीं होता ।

पूर्व में विषर्निहरणादिमन्त्रवाक्यों के दृष्टान्त से स्वाध्याय में अविवक्षितार्थत्व सिद्ध कर आये हैं । इसलिए यहाँ पर उक्त दृष्टान्त प्रयुक्तिमात्र से अविवक्षितार्थत्व का साधक नहीं है, यह कहने में तात्पर्य है । वस्तुतः विवरण के पाठ के अनुसार 'प्रयुक्तौ चाङ्गत्वान्न विवक्षितार्थत्वम्' इस ग्रन्थ के आगे 'अतो विषनिर्हरणादिमन्त्रवाक्यवद् विवक्षितार्थत्वं नास्ति' यह पाठ होना चाहिये और 'अथ मन्यसे न प्रयुक्तिमात्रादङ्गत्वम्' इसके आगे 'अनङ्गस्याऽप्याधानस्य प्रयुक्तिसम्भवात्' ऐसा उपकार के स्थान में आधान पाठ रखना सङ्गत मालूम होता है । यथाश्रुत पाठ रखने के आग्रह से ऊपर कथित अनुवाद किया गया है और यथाश्रुत उपकार को उपकारकपरक मानने से तो सङ्गति नहीं बन सकती, क्योंकि अङ्ग और उपकारक पर्याय ही है अथवा विधिशक्तिर्न मन्त्रस्य' इत्यादि पृ. ४४२ पं. ५ में प्रतिपादित न्याय से विषनिर्हरणादि मन्त्रवाक्यों की भी स्वार्थविवक्षा मानकर उक्त वाक्यों का दृष्टान्त विवक्षितार्थत्व में दिया गया है ।)

यदि ऐसा सिद्धान्त मानते हैं, तो दूसरी रीति से आम्नाय के अविवक्षितार्थत्व का सम्पादन करेंगे । (कोई आचार्य आम्नाय की अध्ययन में प्रयुक्ति मानकर अङ्गत्व सिद्धि द्वारा अर्थविवक्षा का अभाव कहते हैं और कोई-कोई प्रयुक्तमात्र को

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

न्तरेण विवक्षितार्थत्वं सम्पादयामः। स्वाध्यायविधिवाक्ये तव्यप्रत्ययेनाऽपूर्वस्य प्रतिपादनात् तदङ्गता तावत् स्वाध्यायस्याऽधिगता। यद्यप्यध्यापनविधिप्रयोज्यमध्ययनस्याऽध्यापनाङ्गत्वमपि प्राप्तंक्रतुप्रयुक्तस्य प्रयाजादेः क्रत्वङ्गत्वदर्शनात् तथापि प्रथमावगतमपूर्वाङ्गत्वं नाऽपाकर्त्तुं शक्यम्, ततश्चाऽपूर्वाङ्गस्य स्वाध्यायस्याऽविविक्षितार्थत्वात् 'न वेदार्थविचारः कर्त्तव्यः' इति पूर्वपक्षे प्राप्ते राद्धान्तं ब्रूमः।

शास्त्रारम्भे प्रभाकरमतखण्डनम्

न तावत् प्रयुक्तिबलादध्यापनाङ्गत्वमध्ययनस्य युज्यते, उत्तर-

---

अङ्गत्व का प्रयोजक न मानकर प्रयुक्ति से ही अर्थविवक्षा का अभाव नहीं मानते हुए स्वाध्याय की अविवक्षितार्थ का अन्य प्रकार से साधन करते हैं) 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' इस अध्ययन के कर्मकारक स्वाध्यायघटित विधिवाक्य में (कर्मार्थक) तव्यप्रत्यय से अपूर्व का प्रतिपादन करने से स्वाध्याय को अपूर्व का अङ्ग होना प्राप्त ही होता है। (नियम है 'भूतं भव्यायोपदिश्यते' सिद्ध वस्तु का उपदेश साध्य के निमित्त होता है, इसके अनुसार सिद्धस्वरूप स्वाध्याय का कर्मकारकत्व असिद्धभूत अपूर्व के ही निमित्त होने से वह अपूर्व का अङ्ग है और अङ्ग का स्वार्थ में तात्पर्य नहीं होता, इसलिए स्वाध्याय को—वेद को—अविवक्षितार्थ ही मानना होगा।) यद्यपि अध्यापनविधि के द्वारा प्रयुक्त अध्ययन को अध्यापन का अङ्ग होना भी प्राप्त होता है, क्योंकि क्रतुप्रयुक्त प्रयाजादि को क्रतु का अङ्ग होना देखा गया है, तथापि पहले ही से ज्ञात हुए अपूर्व का अङ्ग होना नहीं छोड़ा जा सकता। (अर्थात् अध्यापनविधि से सामान्यतः अध्ययनमात्र का अनुष्ठान नहीं होता, किन्तु 'उपनीय तु यो विप्रम्' इत्यादि से विहित अध्ययन का ही अनुष्ठान प्राप्त होता है। अन्यथा अनुपनीतादि अनधिकारी को अध्ययन प्राप्त हो जायेगा। एवम् गुरु के—आचार्य के—मुख से नियमपूर्वक अध्ययन में ही पुण्य है, इस प्रकार अध्यापन को प्रथमतः अपूर्व का—पुण्य का)—अङ्ग होना प्राप्त है, उसका निष्प्रमाण त्याग नहीं किया जा सकता)। इस हेतु अपूर्व के अङ्गभूत स्वाध्याय के अविवक्षितार्थ होने से वेदार्थ का विचार नहीं करना चाहिये। इस प्रकार पूर्वपक्ष प्राप्त होने पर सिद्धान्त पक्ष कहते हैं।

(उक्त पूर्वपक्ष में दो आचार्यों का मत है, एक प्रयुक्ति के कारण अङ्ग मानते हैं, दूसरे अपूर्व का अङ्ग मानते हैं। दोनों का क्रमशः समाधान करते हैं—) प्रयुक्ति के

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

क्रतुप्रयुक्तस्याऽऽधानस्य तदङ्गत्वादर्शनात् । प्रयाजादीनां विनियोजकप्रकरणादिप्रमाणबलादङ्गत्वसिद्धेः । इह च तादृश-प्रमाणाभावात् । अपूर्वार्थत्वं त्वध्ययनस्य नाऽर्थविवक्षाप्रति-बन्धकम्, अपूर्वस्य स्वाध्यायगततव्यप्रत्ययाभिहितत्वेन प्रयोजना-काङ्क्षायां दृष्टे सत्यदृष्टकल्पनाऽनुपपत्त्या स्वाध्यायसामर्थ्यजन्यं प्रयोजनवद्विज्ञानं फलमिति कल्पयितुं शक्यत्वात् । तस्माद्वि-वक्षितार्थस्य वेदस्यार्थविचारः कर्त्तव्य इति स्थितम् । एवं च वेदार्थविचारं प्रतिजानतां प्राभाकराणां मते वेदान्तानामगतार्थत्वं दुःसम्पादमिति ।

---

कारण अध्ययन को अध्यापन का अङ्ग होना, यही पहले सङ्गत नहीं है, कारण कि उत्तर क्रतु में प्रयुक्त होने से भी आधान को उत्तर क्रतु का अङ्ग होना नहीं देखा गया है । क्रतु में प्रयुक्ति के आधार पर प्रयाजादि का क्रतु के अङ्ग होने में दिये गये दृष्टान्त का खण्डन करते हैं । ) प्रयाजादि को विनियोजक प्रकरण आदि प्रमाण के आधार पर क्रतु का अङ्ग होना सिद्ध होता है । प्रकृत में तादृश प्रकरण आदि कोई प्रमाण नहीं है, इसलिए प्रयुक्तिमात्र से अङ्गभाव की सिद्धि नहीं हो सकती । (दूसरे आचार्यों के मत का खण्डन करते हैं—) अध्ययन को अपूर्व का निमित्त मानने से भी उसकी विवक्षितार्थता का प्रतिबन्ध नहीं हो सकता, कारण कि स्वाध्यायगत अपूर्व का तव्यप्रत्यय से अभिधान होता है । (मीमांसकमत में अपूर्व लिङादिप्रत्यय का अर्थ है ।) उसके प्रयोजन की आकाङ्क्षा होने पर दृष्टफल के सम्भव होने पर अदृष्ट फल की कल्पना करना उपपन्न न होने से स्वाध्याय के सामर्थ्य से उत्पन्न हुआ प्रयोजनशाली विज्ञान ही फल है, ऐसी कल्पना की जा सकती है । (तात्पर्य यह कि जैसे 'सोमेन यजेत' इत्यादि विधिवाक्यघटक लिङादिप्रत्यय से अभिहित अपूर्व स्वर्गादिरूप फल की प्राप्ति के द्वारा सप्रयोजन होता है, वैसे ही प्रकृत में 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' इस वाक्य में आये हुए तव्यप्रत्यय से स्वाध्यायगत अपूर्व का अभिधान होता है, उसका प्रयोजन सफल वेदार्थविज्ञान ही मानना उचित है । इस विवेचन से विवक्षितार्थ वेद के अर्थ का विचार करना चाहिये, यह सिद्धान्त निश्चित होता है । इस प्रकार वेदार्थ के विचार की प्रतिज्ञा का समर्थन करने वाले प्रभाकारानुयायी मीमांसकों के मत में वेदान्तों की अगतार्थता का सम्पादन नहीं किया जा सकता । (प्रभाकरा-नुयायी मीमांसकों का कहना है कि 'अथातो धर्मजिज्ञासा' इस प्रथम सूत्र से

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अत्रोच्यते—यद्यपि कृत्स्नवेदाध्ययनविधिप्रयुक्तो विचारो वेदार्थमेव विषयीकुर्यात् तथाप्यनन्यथासिद्धेन सूत्रकृतधर्मग्रहणेन वेदार्थैकदेशविषयः सम्पद्यते । न चैवमध्ययनविधिविरोधः, सामान्यरूपस्य विधेः प्रतिवाक्याध्ययनं प्रतिवाक्यविचारं च व्यापारभेदेन वेदार्थैकदेशविचारेऽपि चरितार्थत्वात् । यथा**

---

धर्मपद को वेदार्थ का उपलक्षण मानकर वेदार्थमात्र के विचार की प्रतिज्ञा सूत्रकार ने की है । इससे वेदान्तवाक्यों के अर्थ का विचार भी प्रतिज्ञात हो जाने से उसके लिए पृथक् मीमांसा का आरम्भ करना प्राप्त नहीं होता, अर्थात् पूर्व-मीमांसा से ही वेदान्तवाक्यों का भी विचार हो जायेगा ।]

इस प्राभाकरमत के ऊपर विचार किया जाता है—यद्यपि सम्पूर्ण वेदों के अध्ययन की विधि से प्रयुक्त हुआ विचार वेदार्थ को ही विषय करेगा, तथापि अनन्यथासिद्ध सूत्रघटक धर्मग्रहण से वेदार्थ के एक भाग को विषय करने वाला ही सिद्ध होता है । [अर्थात् धर्म की सिद्धि वेद से ही हो सकती है, धर्म वेदार्थ-स्वरूप ही है । धर्म की सिद्धि वेद से अन्य प्रमाण द्वारा होती ही नहीं है, अतः धर्म अन्यथासिद्ध है । उसका ग्रहण सूत्र में "अथातो वेदार्थजिज्ञासा' इस प्रकार वेदार्थ पद से हो ही जाता है, पुनः धर्मग्रहण व्यर्थ होकर विचार के विषय का नियम कर देगा कि इस प्रथम सूत्र से केवल वेदार्थ के एकदेश का विचार करने की ही प्रतिज्ञा की गयी है ।] इस प्रकार वेदार्थैकदेश को ही विषय मानने से अध्ययनविधि का विरोध भी नहीं आता । [पूर्वपक्षी का तात्पर्य है कि 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' इस अध्ययनविधिवाक्य से सकल वेद का अध्ययन प्राप्त होता है और 'अथातो धर्मजिज्ञासा' इस सूत्र में सकल वेद पढ़ने के अनन्तर विचार का प्रारम्भ किया गया है, इस प्रकार उपक्रम के बल से सम्पूर्ण वेदार्थ का विचार प्राप्त होता है, एकदेश में ही तात्पर्य का निर्णय करने से विरोध आता है ।] [यदि सम्पूर्ण वेद के अध्ययनप्रयुक्त सम्पूर्ण वेदार्थ को विचार का विषय माना जाय, तो धर्मपद के स्थान में वेदार्थ पद देना ही उचित था और वेदार्थ के एकदेश को विषय मानने से सम्पूर्ण वेद के अध्ययनविधि में प्रयुक्ति की उपपत्ति भी प्रतिवाक्य विचार प्राप्त होने से प्रयोजन तथा व्यापारभेद से हो सकती है । इस आशय से समाधान करते हैं—] क्योंकि सामान्यविधि के प्रतिवाक्य के अध्ययन एवं प्रतिवाक्य के विचार में व्यापारभेद से वेदार्थ के एकदेश के

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

'चक्षुषा रूपं पश्येत्' इति विधेर्नीलरूपदर्शनमात्रेणाऽपि चरितार्थता तद्वत् । अथ अत्र सर्वरूपदर्शनस्याऽशक्यत्वात् सङ्कोचस्तर्हि अत्रापि अविरक्तेनानधिकारिणा वेदान्तानां विचारयितुमशक्यत्वादेव सङ्कोचोऽस्तु । चैवमध्ययनेऽपि सङ्कोचप्रसङ्गः, तत्र विरक्तेरधिकारं प्रत्यप्रयोजकत्वात्; विचारस्य चाऽसङ्कोचे धर्मग्रहणमनुपपन्नं स्यात् । वेदार्थ-विचार इत्येव वक्तव्यत्वात् । पुरुषार्थद्योतनाय वेदार्थ-

---

विचार करने पर भी चारितार्थ्य हो सकता है । [यद्यपि स्वाध्यायाध्ययन सामान्यतः सम्पूर्ण वेद का प्राप्त होता है एवम् विचार भी सम्पूर्ण वेदार्थ का ही प्राप्त होता है, तथापि प्रतिवाक्य के अध्ययन तथा विचार में व्यापारभेद होने से सामान्यविधि को विशेषपरक मानने में कोई बाधा नहीं, अतएव प्रथम सूत्र को वेदार्थविशेष के विचारपरक मानने पर भी अध्ययनविधि में प्रयुक्ति की अनुपपत्ति नहीं हो सकती । इस आशय को दृष्टान्त से सिद्ध करते हैं—) जैसे 'चक्षुरिन्द्रिय से रूप देखना—रूप का प्रत्यक्ष करना—चाहिये, इस (सामान्य) विधान का (विशेष) नीलरूपमात्र के दर्शन से भी चारितार्थ्य हो सकता है, वैसे ही प्रकृत में भी सामान्यवेदार्थ का विचार विशेषपरक हो सकता है । दृष्टान्त स्थल में सम्पूर्ण रूप का दर्शन हो नहीं सकता, इसलिए सामान्यविधि का विशेषपरक मानने में संकोच करना पड़ा है, यदि यह कहा जाय, तो प्रकृत में भी जिसको वैराग्य नहीं हुआ है, ऐसे अनधिकारी पुरुष से वेदान्तों का विचार करना भी नहीं हो सकता, इसलिए संकोच करना प्राप्त होता है । इस प्रकार अध्ययनविधि में संकोच नहीं हो सकता । कारण कि अध्ययन में वैराग्य अधिकार का प्रयोजक नहीं है । ('ब्राह्मणेन निष्कारणः षडङ्गो वेदोऽध्येयः' इत्यादि नित्यविधि के बल से वैराग्य हो अथवा न हो, उपनीतद्विज होना मात्र अध्ययन में अधिकार का प्रयोजक है । वेदान्तविचार में 'शान्तो दान्तः' इत्यादि के अनुसार शमदमादिसाधनचतुष्टय सम्प्राप्ति के अनन्तर ही अधिकार प्राप्त हो सकता है । इसलिए अध्ययनविधि का संकोच नहीं हो सकता) और विचार का संकोच न किया जाय, तो धर्मग्रहण की उपपत्ति नहीं हो सकती, क्योंकि वेदार्थविचार—वेदार्थ का विचारे—किया जाना—ऐसा सामान्यरूप से ही कहना पड़ेगा । वेदार्थ को पुरुषार्थबोधन करने के लिए धर्मशब्द से निर्देश किया गया

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

एव धर्मशब्देन निर्दिश्यत इति चेत्, न; धर्मशब्दस्य वेदार्थ-वाचकत्वाभावात् । अवेदार्थे चैत्यवन्दनादावपि कैश्चिद्धर्म-शब्दप्रयोगाद् ।अथाऽन्वयव्यतिरेकसिद्धश्रेयःसाधनाभिधायी धर्म-शब्दो वेदार्थश्च श्रेयः साधनमिति तत्र धर्मशब्दो वर्तत इति मन्यसे, तर्हि श्रेयोरूपं ब्रह्म न धर्मशब्देनाऽभिधीयते, साधनत्वाभावात्; तत एकदेशविचारोऽङ्गीकार्यः । नो चेद् ब्रह्मणोऽपि सङ्ग्रहाय सूत्रे वेदार्थपदं वक्तव्यम् । न च सामान्यतोऽप्यप्रतिपन्नस्य ब्रह्मणः कथं सङ्ग्रह इति वाच्यम्, साङ्गवेदाध्यायिनो विचारात् प्राग् धर्मवद् ब्रह्मणोऽप्यापाततः प्रतिपत्तेः सत्त्वात् । ततश्च वेदार्थपदाभावादादिसूत्रं धर्ममात्रविचारविषयम् ।

तथा लक्षणपरं द्वितीयसूत्रमपि धर्मविषयम्, नवेदार्थविषयम् ।

---

है, ऐसा भी नहीं कहा जा सकता, कारण कि धर्मशब्द वेदार्थ का वाचक नहीं है । जो वेदार्थ नहीं है, ऐसे चैत्यवन्दन आदि में भी कई-एक वादी धर्मशब्द का प्रयोग करते हैं । अन्वय और व्यतिरेक से सिद्ध श्रेय—अभ्युदय—के साधन का वाची धर्मशब्द है और वेदार्थ भी अभ्युदय का साधन—कारण—है । इससे धर्मशब्द की वेदार्थ में वृत्ति हो सकती है । (अर्थात् श्रेयःसाधन में विशेष न होने से धर्मशब्द का प्रयोग वेदार्थ के लिए आ सकता है । श्रेयःसाधन न होने से चैत्यवन्दनादि की व्यावृत्ति हो सकती है ) यदि ऐसा मानते हो, तो श्रेय—अभ्युदय—स्वरूप ब्रह्म तो धर्मशब्द से नहीं लिया जा सकता, कारण कि ब्रह्म साधनरूप नहीं है, किन्तु ब्रह्म स्वयं अभ्युदयस्वरूप है । इससे 'अथातो धर्म-जिज्ञासा' इस सूत्र से वेदार्थ के एकदेश का ही विचार करके प्रतिज्ञा माननी होगी, नहीं तो ब्रह्म का भी संग्रह करने के लिए वेदार्थपद ही सूत्र में देना चाहिये । जिसकी सामान्य रीति से भी प्रतीति नहीं है, (विशेषरूप से नहीं है, इसमें तो कहना भी क्या ?) ऐसे ब्रह्म का (वेदार्थपद से भी) कैसे संग्रह हो सकेगा ? (सामान्यतः प्रतीत और विशेषतः विप्रतिपन्न ही विचार का विषय हो सकता है, ब्रह्म में ऐसा नहीं है । ) ऐसी शङ्का भी नहीं कर सकते, कारण कि अङ्गों के सहित वेदों को पढ़ लेने पर विचार करने के पूर्व ही धर्म की भाँति ब्रह्म की भी आपाततः प्रतीति होती ही है । इसलिए वेदार्थपद के न रहने से प्रथम सूत्र का विषय धर्ममात्र का ही विचार है ।

एवं धर्म के लक्षण में तात्पर्यवाला दूसरा 'चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः' सूत्र भी धर्मविषयक ही है । वह वेदार्थमात्र को विषय नहीं करता । लक्षण लक्ष्य का

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

लक्षणं हि लक्ष्यस्याऽन्यत्र प्रसङ्गभ्रमनिरासपरम् । तत्र धर्मस्य लक्ष्यत्वे चैत्यवन्दनादौ प्रसङ्गभ्रमो निरस्यते, कैश्चित् चैत्यवन्दनादिषु धर्मत्वभ्रमं प्राप्य विप्रतिपद्यमानत्वात् । ननु वेदार्थेऽपि विप्रतिपत्तयः सन्ति—किमर्थवादादिलक्षणो वेदार्थः किं वा चोदनालक्षण इति, ततस्तन्निरासाय लक्षणमुच्यता मिति चैत्, तर्हि 'चोदनालक्षणो वेदार्थः' इति सूत्रे लक्षणं वक्तव्यम्, धर्मग्रहणे हि वेदार्थविप्रतिपत्तिनिरासोऽशाब्दः स्यात् । वेदार्थमेव विवक्षित्वाद् धर्मशब्दः प्रयुक्त इति चेत्, न; तस्य तदवाचकत्वात् । न च धर्मशब्दो वेदार्थं लक्षयति, जहल्लक्षणायां वेदार्थस्याऽधर्मत्वप्रसङ्गात् । अभिधेयादन्यस्य तीरादेर्लक्ष्यस्याऽगङ्गात्वदर्शनात् ।

---

भ्रम से अन्यत्र प्राप्त प्रसङ्ग का निवारण करना ही अपना प्रयोजन रखता है । उस सूत्र में धर्म के लक्ष्य होने से चैत्यवन्दनादि को धर्म समझने का भ्रम दूर किया जाता है, क्योंकि कोई-कोई चैत्यवन्दन आदि को धर्म समझ कर विरुद्ध प्रतीति करते हैं अर्थात् भ्रम में पड़कर चैत्यवन्दनादि को भी धर्म मान बैठते हैं ।

शङ्का—वेदार्थ के विषय में भी विप्रतिपत्तियाँ—संशयात्मक विरुद्ध प्रतीतियाँ—होती हैं, जैसे क्या अर्थवादादिरूप धर्म है ? अथवा प्रेरणात्मक धर्म है ? इसलिए उक्त संशय—विप्रतिपत्ति को दूर करने के लिए ही लक्षण किया जाता है अर्थात् दूसरे सूत्र में भी लक्षण का विषय लक्ष्य वेदार्थ ही है ।

समाधान—इस शङ्का के अनुसार तो 'चोदनात्मक वेदार्थ है' इस प्रकार ही सूत्र में लक्षण करना चाहिये था, धर्म का ग्रहण करने पर, तो वेदार्थविषयक विप्रतिपत्ति का समाधान शब्द द्वारा नहीं हो सकता ।

शङ्का—वेदार्थ की विवक्षा से ही धर्मशब्द का प्रयोग किया गया है ।

समाधान—ऐसा नहीं हो सकता, क्योंकि धर्मपद वेदार्थ का वाचक नहीं है । (शब्दप्रयोग का नियम है कि जिस अर्थ की विवक्षा हो, उसके वाचक शब्द का ही प्रयोग करना चाहिये , अन्यथा अतिप्रसङ्ग होगा और आलङ्कारिकों का अवाचकत्व दोष विराजमान हो जायेगा ।) धर्मशब्द की वेदार्थ में लक्षणा भी नहीं कर सकते, क्योंकि जहल्लक्षणा में वेदार्थ के अधर्म होने का प्रसङ्ग आ जायेगा । जैसे अभिधेय—वाच्य—अर्थ से इतर तीर आदि लक्ष्यभूत अर्थ गङ्गारूप नहीं हैं । ('जहति स्वानि—स्वीयानि—पदानि यः स जहत्स्वः एवंभूतोऽर्थो यस्यां लक्षणायाम्, सा जहल्लक्षणा' इस जहत्स्वार्था लक्षणा में लक्षकपद अपने स्वार्थ का—वाच्यार्थ का— त्याग कर देता है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अजहल्लक्षणायामपि कीदृशी वचनव्यक्तिः ? यश्चोदनालक्षणः स धर्म इति यो धर्मः स चोदनालक्षण इति वा । द्वेधाऽपि न वेदार्थववक्षा सिद्धति, चोदनाधर्मशब्दयोर्वेदतदर्थैकदेशवाचिनोः कृत्स्नवेदतदर्थलक्षकत्वे कारणाभावात् । नहि यच्चाक्षुषं तद्रूपं यद्रूपं तच्चाक्षुषमित्यत्र सर्वप्रत्यक्षतद्विषयलक्षणा दृष्टा । मुख्यार्थेऽनुपपत्त्यभाव उभयत्राऽपि समानः ।**

---

जैसे 'गङ्गायां घोषः' यहाँ पर गङ्गापद से अपने प्रवाहरूप वाच्य अर्थ का त्याग करके लक्षणा के द्वारा गङ्गा से भिन्न केवल तीररूप अर्थ का बोध होता है, वैसे ही प्रकृत में भी धर्मपद से जहत्स्वार्था लक्षणा के द्वारा धर्मभिन्न अधर्मस्वरूप वेदार्थ का बोध होगा, जो कि यहाँ इष्ट नहीं है ।) अजहल्लक्षणा के [जिस लक्षणा में स्वार्थ का त्याग नहीं होता है, उसको अजहल्लक्षणा कहते हैं, जैसे 'श्वेतो धावति' 'कुन्ताः प्रविशन्ति' इत्यादि) मानने में वचन का स्वरूप कैसे होगा ? क्या जो प्रेरणात्मक अर्थ है, वह धर्म है ? अथवा तो धर्म है, वह प्रेरणात्मक अर्थ है ? अर्थात् चोदनात्मक धर्म का लक्षण है । दोनों प्रकार की वचनव्यक्ति से भी वेदार्थमात्र की विवक्षा सिद्ध नहीं हो सकती, कारण कि चोदना तथा धर्म—ये दोनों शब्द वेद तथा वेदार्थ के एकदेश—किसी एक भाग— के ही वाचक[१] हैं, अतः उन दोनों पदों से लक्षणा द्वारा भी सम्पूर्ण वेद तथा सम्पूर्ण वेदार्थ का बोध किसी कारण वश नहीं हो सकता ।

जो चाक्षुष प्रत्यक्ष है वह रूप है या जो रूप है—वह चाक्षुष प्रत्यक्ष है, इस प्रकार के वाक्यों में सम्पूर्ण प्रत्यक्षों तथा प्रत्यक्ष के सम्पूर्ण विषयों की प्रतीति लक्षणा के द्वारा नहीं देखी गयी है । मुख्य अर्थ में अनुपपत्ति का अभाव दोनों स्थलों में समान ही है । (जो चाक्षुष है, वह रूप है, इत्यादि स्थल में मुख्य अर्थ का बाध आदि लक्षणा के बीज के न होने से लक्षणा नहीं होती, यदि यह कहो, तो जो चोदनात्मक अर्थ है, वह धर्म है, इस स्थल में भी मुख्यार्थ का बाध नहीं है, इस प्रकार मुख्यार्थ के बाध आदि लक्षणा के कारण का अभाव दोनों स्थलों में समान ही है ) ।

---

१. लिङादिप्रत्ययघटित विधिवाक्यस्वरूप होने से वेद का विधायक वाक्यसमूहात्मक भाग चोदना है और चोदनाविहित अभ्युदय का साधनभूत विधायक वाक्यात्मक वेद का अर्थ है—धर्म । अतः धर्म भी वेदार्थैकदेश ही हुआ ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

अथोच्येत—

'उपनीय तु यः शिष्यं वेदमध्यापयेद् द्विजः ।
सकल्पं सरहस्यं च तमाचार्यं प्रचक्षते'॥

इत्यादिवत् संज्ञाविधिपरमिदं सूत्रम्, ततो धर्मशब्दस्य पूर्वमभिधानलक्षणावृत्त्योरभावेऽपि वेदार्थविवक्षा भवतीति, तन्न; प्रयोजनाभावात् । यथा 'आचार्याय गां दद्यात्' इत्यादिकार्यान्तरे नियोगार्थमाचार्यसंज्ञा विधीयते न तथेह कार्यान्तरमस्ति यदर्थं वेदार्थस्य धर्मसंज्ञा विधीयते । धर्मशब्दस्य वेदार्थवाचकत्वाङ्गीकारेऽपि सूत्रगतार्थशब्दवैयर्थ्यं चोदनाशब्दस्य कृत्स्नवेदलक्षणापरत्वमधिकरणरचनानुपपत्तिश्च त्वन्मते वारयितुं न शक्यते । न च 'श्येनेनाभिचरन् यजेत' इत्यादयोऽर्थशब्दव्यावर्त्याः, तेषामपि

---

शङ्का—यदि कहा जाय कि 'जो द्विज (ब्राह्मण) शिष्य का उपनयन संस्कार करके रहस्य और कल्प के सहित वेद को पढ़ावे उसको आचार्य कहते हैं' इत्यादि से जैसे आचार्यसंज्ञा का विधान होता है, वैसे ही इस सूत्र का भी संज्ञा के विधान में तात्पर्य है, इसलिए धर्मशब्द का इस संज्ञासूत्र से पहले अभिधाशक्ति तथा लक्षणा—इन दोनों वृत्तियों के न होने पर भी (संज्ञासूत्र के बल से) वेदार्थ की विवक्षा होती है ।

समाधान—तो यह भी नहीं कह सकते, कारण कि ऐसा कहने से कोई प्रयोजन सिद्ध नहीं होता । (आचार्यसंज्ञा के विधान में प्रयोजन दिखलाते हैं—) जैसे 'आचार्य को गाय देनी चाहिये' इत्यादि गोदानरूप प्रभृति दूसरे कार्यों में नियोग की सिद्धि के लिए आचार्यसंज्ञा का विधान किया जाता है, वैसे प्रकृत में कोई अन्य कार्य नहीं है, जिससे कि वेदार्थ की धर्मसंज्ञा विहित हो ।

अभ्युपगमवाद में भी दूषण देते हैं)—कथञ्चित् धर्मशब्द को वेदार्थ का वाचक मान भी लिया जाय, तो भी सूत्र में दिये गये अर्थशब्द का वैयर्थ्य, चोदनाशब्द की सम्पूर्ण वेद में लक्षणा तथा अधिकरणरचना की अनुपपत्ति—ये सब दोष तुम्हारे मत में (संज्ञासूत्र मानकर धर्म को वेदार्थ की संज्ञा मानने वाले के मत में) हटाये नहीं जा सकते । 'श्येन याग से अभिचार करते हैं' इत्यादि अर्थशब्द के व्यावर्त्य होंगे (अर्थात् वेदार्थ श्रेयःसाधन होता है और श्येन यागादि आभिचारिक (मारण-उच्चाटन के साधन) कृत्य

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**वेदार्थत्वव्यावृत्त्ययोगात्; अवेदार्थत्वे च धर्मशब्देनैव व्यावृत्तिसिद्धेः। सिद्धामेव व्यावृत्तिमर्थशब्दोऽनुवदतीति चेत्, न; तथा सति वैयर्थ्यतादवस्थ्यात्। वेदार्थैकदेशभूतधर्मविचारपक्षे तु श्येनादेः प्रतिषेधचोदनालक्षणस्याऽनर्थत्वेनाऽधर्मत्वसिद्धिरर्थशब्दप्रयोजनं भविष्यति। अर्थशब्दवैयर्थ्येऽपि चोदनाशब्दस्य लक्षणापरत्वं कथमिति चेत्, उच्यते—किं चोदनातिरिक्तोऽपि कश्चिद्वेदभागोऽस्ति उत न? यदि नाऽस्ति तदा चोदनालक्षणोऽर्थश्चोदनार्थ इति सूत्रार्थः स्यात्, ततो लक्ष्यलक्षणयोरैक्यमापद्येत।**

---

हैं, श्रेयःसाधन नहीं हैं), ऐसा भी नहीं कह सकते, कारण कि उन श्येनयाग आदि में वेदार्थत्व की व्यावृत्ति नहीं हो सकती। तात्पर्य यह है कि श्येनयागादि भी वेदप्रतिपादित होने से वेदार्थ ही माने जायेंगे। (यदि वे वेदार्थ नहीं हैं, तो धर्म भी नहीं होगे, क्योंकि आपके मत में धर्म और वेदार्थ एक ही वस्तु है। इस आशय से लिखते हैं—श्येनयागादि यदि वेदार्थ नहीं हैं, तो धर्म शब्द से ही उनकी व्यावृत्ति सिद्ध हो जायेगी। (इसे भी अर्थशब्द व्यर्थ ही है) धर्मशब्द से सिद्ध हुई व्यावृत्ति का ही अर्थशब्द अनुवाद करता है, यह मानना भी उचित नहीं है, कारण कि उसको अनुवादक मानने से भी वैयर्थ्यदोष तो बना ही है। (यदि अर्थशब्द उसका अनुवादक न हो, तो भी धर्मज्ञान से ही अभीष्ट व्यावृत्ति उपलब्ध ही हो जाती है। इससे अर्थपद का सार्थक्य नहीं आ सकता।) (सिद्धान्त पक्ष में अर्थशब्द का सार्थक्य दिखलाते हैं—वेदार्थ के एक भागमात्र धर्म के ही विचारविषयक प्रथम सूत्र को मानने वाले के पक्ष में तो प्रतिषेधात्मक प्रेरणास्वरूप श्येन आदि याग के अनर्थक होने से उनमें अधर्मत्व की सिद्धि ही अर्थशब्द का प्रयोजन होगा।) पूर्वमूल में दिखाये गये प्रभाकरमत में तीन दोषों में से प्रथम दोष—अर्थशब्द का वैयर्थ्य—बतलाया गया है। अब चोदनाशब्द की सम्पूर्ण वेद में लक्षणा का असम्भवरूप द्वितीय दोष दिखलाते हैं—) अर्थशब्द के व्यर्थ होने पर भी सम्पूर्ण वेद में चोदनाशब्द की लक्षणा कैसे सिद्ध हो सकती है? (अर्थशब्द का व्यर्थ होना ही दोष नहीं है। दूसरा दोष भी प्रभाकरमत में आता है, मीमांसक पूछता है—कैसे? वेदान्ती उत्तर देता है—) कहा जाता है, क्या चोदना से अतिरिक्त कोई वेद का भाग है? या नहीं? यदि नहीं है, तो 'प्रेरणात्मक अर्थ प्रेरणात्मक है' ऐसा

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अस्ति चेत् सोऽपि वेदभागोऽर्थवान्न वा ? अर्थवांश्चेत् कथं चोदनाप्रमेयोऽचोदनाभागस्याऽर्थः स्यात् ?अर्थशून्यत्वेऽपि चोदनार्थः कथं सार्थकनिरर्थकभागद्वयसमुदायवेदार्थःस्यात् । तस्मात् चोदनाशब्दस्य कृत्स्नवेदलक्षकत्वं त्वया दुर्वारम् । अधिकरणं चैवं त्वया रचनीयम्—किं वेदार्थश्चोदनालक्षणः किं वाऽर्थवादादिलक्षण इति । विशये सति नाऽर्थवादादिलक्षणः, किन्तु चोदनालक्षण इति ।सेयं रचनाऽनुपपन्ना, वेदस्य प्रामाण्यप्रतिपादनात् प्रागर्थवत्त्वस्यैवाऽनिश्चयात् । प्रथमसूत्रेऽध्ययनविधि-**

---

सूत्र का अर्थ होगा । (क्योंकि धर्म और चोदना—दोनों पद आपके मत में सम्पूर्ण वेद के लक्षक होने से पर्याय ही हो गये) । ऐसा अर्थ होने पर लक्ष्य और लक्षण में ऐक्य हो जायेगा । (लक्ष्य और लक्षण का ऐक्य होने से लक्षण करना ही व्यर्थ होता है । घट का लक्षण कम्बुग्रीवादिरूप ही होता है, न कि घट ही । ) यदि चोदना से अतिरिक्त वेदभाग की सत्ता मानते हो, तो हम पूछते हैं कि वह अतिरिक्त वेदभाग अर्थवान् है ? या निरर्थक है ?. यदि सार्थक है, तो चोदना—लिङाद्यर्थ—का प्रमेय अर्थ चोदना से भिन्न भाग का अर्थ- प्रमेय- कैसे हो सकता है ? (वेद के दो भाग हैं—एक चोदनात्मक और दूसका उससे भिन्न । इस दशा में चोदनाभाग का जो अर्थ है, उसे इतरभाग के अर्थ से भिन्न ही होना चाहिये, एक नहीं, अन्यथा भेद नहीं बन सकेगा ।) उस इतरभाग के निरर्थक मानने में भी चोदनात्मक अर्थ सार्थक और निरर्थक दोनों वेदभागों का अर्थ कैसे हो सकता है ? (अर्थशून्य भाग का चोदनारूप अर्थ कैसे हो सकता हैं ? उसका चोदनारूप अर्थ कहना व्याघातदोष से ग्रस्त है ।) इसलिए तुमको—प्रभाकरमतानुयायी को—चोदनापद की सम्पूर्ण वेद में लक्षणा मानना दुर्वार हो जायेगा । (इस सम्पूर्ण वेदरूप अर्थ में चोदनापद की लक्षणा करने से चोदना और अर्थ—इन दोनों पदों का सार्थक्य नहीं हो सकता ।) इनके अतिरिक्त तीसरा दोष भी दिखलाते हैं—तुमको—गुरुमतानुयायी को—अधिकरण की रचना इस प्रकार करनी होगी—क्या वेदार्थ चोदनास्वरूप है अथवा अर्थवादादिस्वरूप है ? इस प्रकार संशय उत्पन्न होने पर वेदार्थ अर्थवादादिस्वरूप नहीं है, किन्तु चोदना—प्रेरणा—स्वरूप है । (इस प्रकार के निर्णय में सूत्र का तात्पर्य होगा । ) परन्तु उक्त तात्पर्यवाली आपकी कल्पित रचना उपपन्न नहीं हो

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्रयुक्ताप्रामाण्यनिराकरणेऽपि पौरुषेयत्वादिप्रयुक्ताप्रामाण्यमनिराकृतम् । अन्यथोत्तरसूत्रसन्दर्भस्य प्रामाण्यप्रतिपादकस्य वैयर्थ्यापातात् । न च दृढीकरणाय पुनः प्रतिपादनमिति वाच्यम्, अदार्ढ्यशङ्काया अभावात् । वेदप्रामाण्यस्याऽपि वेदार्थान्तःपातित्वात् सूत्रसन्दर्भेण प्रतिपादनमिति चेत्, न; तथा सति प्रामाण्यस्य सिद्धरूपतया वेदस्य कार्यैकनिष्ठत्वहानिप्रसङ्गात् तर्हि प्रथमसूत्रमेव प्रामाण्यं साधयति, नाऽन्यः सूत्रसन्दर्भ इति चेद्, न; भाष्यविरोधात् । भाष्यकारो हि द्वितीयाध्यायमारभमाणो वृत्तं प्रमाणलक्षणमित्यनुवदन् प्रथमाध्यायेन वेदस्य प्रामाण्यमेव साधितं दर्शयति— किं चोदनालक्षणो वेदार्थो नाऽर्थवादादिलक्षण इति । अयमेव यद्यस्य सूत्र-

---

सकती, क्योंकि वेद के प्रामाण्यसमर्थन के पूर्व उसके समर्थक होने का निश्चय नहीं हो सकता । यद्यपि प्रथम सूत्र में अध्ययनविधि से वेद के अप्रामाण्य का निराकरण हो जाता है (यदि वेद विवक्षितार्थ नहीं है, तो उसका अध्ययनविधान निष्प्रयोजन हो जाता है, इत्यादि अनेक युक्तियों से वेद के सार्थक्य का पहले ही प्रतिपादन कर आए हैं ।) तथापि पुरुषप्रणीत होने से प्राप्त हुआ अप्रामाण्य तो निराकृत नहीं हुआ । अन्यथा—यदि सर्वविध अप्रामाण्य का निराकरण हो गया होता—वेदों के प्रामाण्य का प्रतिपादक द्वितीय सूत्र का सन्दर्भ व्यर्थ हो जायेगा । (वेदों की अध्ययनविधि द्वारा प्राप्त प्रामाण्य को) दृढ करने के लिए ही पुनः प्रतिपादन किया गया है, ऐसा भी नहीं कहा जा सकता, कारण कि अदृढ़ होने की आशङ्का ही नहीं है ।

शङ्का—वेदों का प्रामाण्य भी वेदों की अर्थकोटि में ही आ जाता है, इसलिए सूत्रसन्दर्भ से उसका प्रतिपादन किया गया है ।

समाधान—ऐसा नहीं मान सकते, कारण कि इस प्रकार मानने से प्रामाण्य सिद्धरूप हो जायेगा, अतः वेदों का तात्पर्य केवल कार्य में ही है, इस प्रकार के आपके सम्मत नियम की हानि का प्रसङ्ग हो जायेगा । यदि कहो कि तब तो प्रथम सूत्र ही प्रामाण्य की सिद्धि करता है, दूसरा सूत्रसन्दर्भ नहीं, तो ऐसा भी नहीं कहना चाहिये; क्योंकि ऐसा मानने में भाष्य से विरोध आता है । भाष्यकार ने द्वितीयाध्याय को प्रारम्भ करते हुए प्रथम अध्याय से वेद का प्रामाण्य ही सिद्ध किया है, उसे दिखाते हैं—क्या चोदनास्वरूप ही वेदार्थ है ? अर्थवादादिस्वरूप नही

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

स्याऽर्थस्तदाऽर्थवादमन्त्राधिकरणानारम्भः प्रसज्येत । अस्मिन्नेव सूत्रे मन्त्रार्थवादयोर्धर्मप्रमाकत्वनिराकरणात् । स्तावकत्वादिनाऽन्यप्रकारप्रतिपादनार्थस्तदधिकरणारम्भ इति चेत्, न; अत्रैव धर्मप्रमापकत्वनिराकरणे तत्र धर्मप्रतिपादकत्वलक्षणपूर्वपक्षस्याऽनुदयात् । तदेवं प्रथमद्वितीयसूत्रपर्यालोचनया कार्यनिष्ठो वेदभागो विचार्यतया प्रक्रान्तो विचारितश्च न वस्तुतत्त्वनिष्ठः । तस्मादगतार्थत्वाद्वस्तुतत्त्वनिष्ठं वेदभागं विचारयितुमुत्तरमीमांसाऽऽरब्धव्येति सिद्धम् ।

॥ इति विवरणप्रमेयसङ्ग्रहे प्रथमसूत्रे द्वितीयवर्णकं सम्पूर्णम् ॥ १.२. ॥

---

है ? यदि यही इस सूत्र का अर्थ होगा, तो अर्थवाद मन्त्राधिकरण का प्रारम्भ ही न होगा, क्योंकि इसी सूत्र में मन्त्र और अर्थवाद के धर्मनिश्चायक होने का खण्डन हो जाता है । स्तावकत्व—स्तुति करने वाले—आदि अन्य प्रकार से प्रतिपादन करने के लिए उस अधिकरण का प्रयोजन है, ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि यहीं—इसी प्रथम सूत्र में ही—धर्म के प्रमापक—निश्चायक—होने का निराकरण हो जाने से पुनः उस अधिकरण में अर्थवाद आदि के धर्मप्रमापक हो जाने की आशङ्का से युक्त पूर्वपक्ष के उदय का सम्भव ही नहीं हो सकता । इस युक्तियों से 'अथातो धर्मजिज्ञासा' इस प्रथम सूत्र तथा 'चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः' इस द्वितीय सूत्र की पर्यालोचना से—सदर्भपूर्वक विचार करने से कर्म में तात्पर्य रखने वाले वेदभाग में ही विचारविषयत्व प्रक्रम-प्राप्त है और उसी का विचार भी किया गया है, वस्तुतत्त्व—सिद्धान्त—का विचार करना पूर्वमीमांसा में प्रक्रम-प्राप्त भी नहीं है और उसका उसमें विचार भी नहीं किया गया है । इसलिए पूर्वमीमांसा द्वारा अगतार्थ होने से सिद्धवस्तुपरक वेदान्तवाक्यों का विचार करने के लिए उत्तरमीमांसा का आरम्भ किया जाना चाहिये, यह सिद्ध होता है ।

पण्डित श्री ललिताप्रसाद डबराल विरचित विवरणप्रमेयसंग्रह भाषानुवाद में प्रथम सूत्र का द्वितीय वर्णक पूर्ण हुआ ॥ १.२ ॥

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

# अथ तृतीयं वर्णकम्

एवं सूत्रस्य तात्पर्याच्छास्त्रारम्भो निरूपितः ।
वर्णकद्वितयेनाऽथ पदव्याख्या निरूप्यते ॥
तात्पर्ये निश्चिते पूर्वं तत्र योजयितुं पदम् ।
सुशकं तेन तात्पर्यं कथितं वर्णकद्वये ॥
तृतीये वर्णके सूत्रपदव्याख्यामुखेन तम् ।
शास्त्रारम्भं दृढीकर्त्तुं पदार्थोऽत्र विचार्यते ॥

## अथशब्दार्थविचारः

अथशब्दस्य चत्वारोऽर्था वृद्धव्यवहारे प्रयोगसामर्थ्यात्प्रसिद्धाः आनन्तर्यमधिकारो मङ्गलाचरणं प्रकृतादर्थादर्थान्तरत्वं च । तत्रेतरपर्युदासेनाऽऽनन्तर्यमथशब्देनोपादीयते । तच्च जिज्ञासापदस्याऽवयवार्थस्वीकारे लभ्यते । तत्राऽधिकारो नाम प्रारम्भः । नहि ब्रह्मज्ञानेच्छा कर्त्तव्यतया प्रतिपाद्यतया वा प्रारब्धुं शक्या, इच्छाया विषयसौन्दर्यमात्रजन्यत्वात्प्रत्यधिकरणप्रतिपाद्यमानत्वाच्च ।

---

## तृतीय वर्णक

उक्त रीति से सूत्र के तात्पर्य का निश्चय कर द्वितीय वर्णक में वेदान्तशास्त्रारम्भ का विस्तारपूर्वक उपपादन किया गया, अब 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इस सूत्र के प्रत्येक पद की व्याख्या करेंगे । पहले सूत्र के तात्पर्य का परिज्ञान होने पर ही उसके पदों की ठीक-ठीक योजना हो सकती है, इसीलिए प्रथम दो वर्णकों से हमने सूत्र के तात्पर्य का सविशेष निरूपण किया है । अब तृतीय वर्णक में जिज्ञासासूत्र में कहे गये पदों की व्याख्या द्वारा वेदान्तशास्त्र के प्रारम्भ को पुनः दृढ़ करने के लिए पदों के अर्थों का विचार करते हैं ।

व्यवहार में वृद्धों के प्रयोग की सामर्थ्य से अथशब्द के चार अर्थ प्रसिद्ध हैं—आनन्तर्य, अधिकार, मङ्गलाचरण और प्रकृत अर्थ से अर्थान्तर । उक्त चार अर्थों में से अन्य सब अर्थों को छोड़ कर प्रकृत में केवल आनन्तर्य ही अथशब्द का अर्थ लेना चाहिये । यह जिज्ञासाशब्द के अवयवार्थ का अङ्गीकार करने से अनायास ही लब्ध होता है । [जब जिज्ञासाशब्द को अवयवार्थक अर्थात् 'ज्ञातुमिच्छा जिज्ञासा' इस व्युत्पत्ति से ज्ञानेच्छावाचक मानेंगे, तब अथशब्द का अधिकार अर्थ हो नहीं सकता, क्योंकि] अधिकारशब्द का अर्थ है—प्रारम्भ । इच्छा का उत्पाद्यत्वरूप से या प्रतिपाद्यत्व रूप से हम लोग प्रारम्भ नहीं कर सकते, क्योंकि

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**ननु जिज्ञासाशब्दो विचारे रूढः । भाष्यकारादिभिस्तत्र विचारविवक्षया प्रयुक्तत्वात् । अतो 'रूढिर्योगमपहरति' इति न्यायेनाऽवयवार्थस्वीकारो न युक्तस्ततोऽथशब्दोऽप्यधिकारार्थो भविष्यतीति विचारस्य प्रारब्धुं शक्यत्वादिति चेत्, मैवम्, रूढिर्योगमपहरतीति न्यायस्याऽत्राऽप्रसरात् । तथा हि—द्विविधा तावच्छब्दवृत्तिर्मुख्यामुख्यभेदात् । तत्र रूढिर्योगश्चेति द्वयं मुख्यम्, लक्षणागौणवृत्तिश्चेति द्वयममुख्यम् । अवयवार्थमनपेक्ष्य वृद्धप्रयोग-मात्रेण व्युत्पाद्यमाना अश्वगजादिशब्दा रूढाः । अवयवार्थद्वारा**

---

यह केवल विषय के सौन्दर्य से अपने आप उत्पन्न हो जाती है एवं इस वेदान्त-शास्त्र के प्रत्येक अधिकरण में उसका प्रतिपादन भी नहीं मिलता ।

शङ्का —जिज्ञासाशब्द विचाररूप अर्थ में रूढ़ है, इसी से भगवान् भाष्यकार आदि ने तत्-तत् स्थलों में विचाररूप अर्थ की विवक्षा से उक्त शब्द का प्रयोग किया है, अतः 'रूढिर्योमपहरति' इस न्याय से जिज्ञासाशब्द को अवयवार्थपरक मानना युक्त नहीं है । इस परिस्थिति में अथशब्द अधिकारार्थक भी हो सकता है, क्योंकि विचार का प्रत्येक अधिकरण में प्रारम्भ है ही ।

समाधान—ऐसा नहीं हो सकता, कारण कि 'रूढ़ि योगार्थ का अपहार करती है' इस न्याय का यहाँ पर प्रसङ्ग नहीं आता, क्योंकि मुख्य और अमुख्य इस प्रकार शब्द की दो वृत्तियाँ होती है । इनमें रूढि और योग—ये दोनों मुख्य वृत्तियाँ हैं और लक्षणा तथा गौणी—ये दोनों अमुख्य वृत्तियाँ हैं । अवयवों के अर्थ की अपेक्षा न रखकर केबल वृद्धों के व्यवहारमात्र से व्युत्पाद्यमान[१] अश्व—घोड़ा, गज—हाथी आदि शब्द रूढ़ कहे जाते हैं । अवयवार्थ द्वारा विशिष्ट अर्थ का

---

१. जिज्ञासु को तत्-तत् पदों का अर्थबोध कराने के लिए जिसका आश्रय लिया जाता है, उसको व्युत्पत्ति कहते हैं । वे सब पद व्युत्पत्ति के विषय होने से व्युत्पाद्यमान होते हैं । अश्व तथा गज आदि पदों का अर्थबोध कराने के लिए 'पचतीति पाचकः' या 'रसोई करने वाला रसोइया' इस भाँति प्रकृति प्रत्ययार्थरूप अवयवार्थ के दिखाने का सहारा नहीं लिया जाता, केवल अंगुली का निर्देश करके दिखा दिया जाता है कि इस वस्तु को वृद्ध लोग घोड़ा और इसको हाथी कहते हैं । इस प्रकार वृद्धव्यवहार का ही सहारा लिया जाता है । इस भाँति अश्व, गज आदि शब्द वृद्धव्यवहार से व्युत्पाद्यमान होते हैं ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**विशिष्टार्थाभिधायिनश्चतुराननकमलासनादिशब्दा यौगिकाः ।**
**'अभिधेयाविनाभूतप्रतीतिर्लक्षणोच्यते ।**
**लक्ष्यमाणगुणैर्योगाद्वृत्तेरिष्टा तु गौणता' ॥**
**इत्युक्तत्वादभिधेयाविनाभूततीरप्रत्यायको गङ्गाशब्दो लाक्षणिकः । शौर्यादिगुणयोगाद्देवदत्ते प्रयुज्यमानः सिंहशब्दो गौणः ।**
**न च पङ्कजादिशब्देषु योगरूढ्याख्या पञ्चमी शब्दवृत्तिरस्तीति शङ्कनीयम्, तत्र रूढिकल्पने प्रयोजनाभावात् ।तामरसे व्यवहारा-**

---

अभिधान करने वाले चतुरानन,[१] कमलासन आदि शब्द यौगिक कहलाते हैं । 'मुख्य अर्थ के सम्बन्ध[२] की प्रतीति को लक्षणा कहते हैं । गुणों के सम्बन्ध से जहाँ अर्थ की प्रतीति होती है, ऐसे स्थलों में गौणी वृत्ति मानी जाती है' । इस अभियुक्तों के वचन के अनुसार मुख्य—प्रवाहरूप—अर्थ से नित्य सम्बन्ध रखने वाले तीर की प्रतीति कराने वाले 'गङ्गायां घोषः' इस प्रयोग में गङ्गाशब्द लाक्षणिक है और ['सिंहो देवदत्तः' इस प्रयोग में] शौर्य आदि गुणों के सम्बन्ध से देवदत्त नामक पुरुषरूप अर्थ में प्रयोग किया गया सिंहशब्द गौण है ।

पङ्कजादिशब्दों में योगरूढिनामक[३] पाँचवीं शब्दवृत्ति मानने की शङ्का नहीं करनी चाहिये, कारण कि पङ्कजादि स्थल में रूढि मानने का कोई प्रयोजन नहीं है । तामरस[४] अर्थात् सूर्यविकासी कमलसामान्य में ही पङ्कज पद का अधिक प्रयोग होता है, इससे उत्पल[५] आदि—कमलविशेष की व्यावृत्ति सिद्ध हो जायेगी ।

---

१. चत्वारि आननानि यस्य, अर्थात् चार मुख जिसके हैं, इस बहुव्रीहि समास के बल से 'चतुर्' और 'आनन' दोनों अवयवों का 'चार' और 'मुख' अर्थ को लेते हुए विशिष्ट ब्रह्म का बोध हुआ, एवं कमल और आसन इन अवयवों से बने हुए कमलासन पद में भी समझना चाहिये ।

२. यहाँ पर अविनाभाव पद का व्याप्तिरूप विशिष्ट सम्बन्ध नहीं है, किन्तु सम्बन्धमात्र अर्थ है ।

३. पङ्कज का अवयवार्थ है, जो कीचड़ में पैदा हो । कीचड़ में तो सेवाल आदि भी होते हैं । परन्तु पङ्कज केवल कमल को ही कहते हैं । यह नियन्त्रण रूढ़ि ने किया और स्थलकमल भी पङ्कज नहीं कहा जा सकता, यह नियम योगार्थ ने किया । इस प्रकार पङ्कजादि शब्दों में योग और रूढि दोनों से मिश्रित पाँचवीं वृत्ति मानी जाती है ।

४. 'पङ्केरुहं तामरसम्' इत्यादि अमरकोश में पङ्कज का पर्याय पङ्केरुह सूर्यविकासी कमल-सामान्य के नामों में आया है ।

५. 'स्यादुत्पलं कुवलयम्' इस अमरकोश से चन्द्रविकासी कमल को उत्पल कहते हैं । कभी कभी नीलादि विशेषण देने से या प्रसिद्धि से नीलकमल को उत्पल कहते हैं ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

दप्युत्पलादिव्यावृत्तिसिद्धेः । दृश्यते ह्यनेकार्थस्याऽपि गोशब्दस्य प्रयोगबाहुल्यात् सास्नादिमद्व्यक्तौ प्रथमप्रतिपत्तिः । ततश्चतस्र एव शब्दवृत्तयः । तत्र यः शब्द एकत्राऽर्थे रूढोऽपरत्र यौगिको यथा छागें रूढोऽजशब्द आत्मनि यौगिकस्तत्राऽजं पश्येत्युक्ते रूढिर्योगमपहरतीति न्यायः प्रसरति । इह तु जिज्ञासाशब्दो न विचारे रूढः । ज्ञानेच्छालक्षणाद्यौगिकार्थाद्विचारस्याऽत्यन्त-पार्थक्याभावात् । नहि ज्ञानेच्छामात्रं जिज्ञासाशब्दार्थः, किन्तु विचारसाध्यज्ञानविषयेच्छा । ज्ञानं खल्विष्यमाणं विषयेण सहाऽवगतमिष्यते, अनवगते विषये इच्छायोगात् ।

---

देखा भी जाता है कि गोशब्द के अनेक[१] अर्थ हैं, परन्तु गोशब्द से श्रवण करते ही [ प्रकरण आदि अर्थनिश्चायकों की अपेक्षा के बिना ही ] गलकम्बल और लम्बी पूँछ आदि से युक्त चतुष्पाद पशु 'गौ' रूप ही अर्थ का बोध होता है । कारण कि उक्त पशु गाय या बैल के बोध कराने में ही गौ शब्द का अधिक प्रयोग होता है । [अतः पङ्कजपद भी अधिक प्रयोग होने से कुवलय आदि की व्यावृत्ति करा देगा, इसके लिए पाँचवीं वृत्ति मानना व्यर्थ है] इस कारण शब्द की चार ही वृत्तियाँ हैं । ऐसी दशा में जो शब्द एक अर्थ में रूढ है और दूसरे अर्थ में यौगिक है, जैसे अजशब्द बकरारूप अर्थ में रूढ है और वही अज शब्द आत्मा में ('न जायते' जिसका जन्म नहीं होता, योग द्वारा) यौगिक है, ऐसे स्थल में 'अज को देखो' ऐसा वाक्य कहने से 'रूढ़ि योग का अपहार करती है' इस न्याय का अवसर आता है । प्रकृत में जिज्ञासापद विचाररूप अर्थ में रूढ [केवल वृद्धव्यवहारव्युत्पाद्य] नहीं है । ज्ञान की इच्छारूप यौगिक अर्थ की अपेक्षा विचाररूप अर्थ अत्यन्त भिन्न नहीं है [अर्थात् ज्ञान की इच्छा और विचार—ये दोनों रात-दिन की भाँति परस्पर भिन्नार्थ नहीं है] कारण कि ज्ञान की केवल इच्छा यहाँ पर जिज्ञासापद का अर्थ नहीं है, किन्तु विचार से उत्पन्न होनेवाले ज्ञान के विषय की इच्छा है, क्योंकि इच्छा के विषय—अभीष्ट—ज्ञान को उसके विषय के साथ ही जानना इष्ट है । ज्ञान के विषय के ज्ञान न होने पर इच्छा का होना सम्भव नहीं है ।

---

१. "गौः स्वर्गे च बलीवर्दे रश्मौ च कुलिशे पुमान् ।
स्त्री सौरभेयी दृग्बाणदिग्वागभूष्वप्सु भूम्नि च" ॥
इस मेदनीकोश के अनुसार गो शब्द के अर्थ स्वर्ग, बैल, किरण, वज्र, गाय, दृष्टि, बाण, दिशा, वाणी, पृथ्वी, जल इत्यादि हैं । इनमें प्रथम अर्थों में पुंलिङ्ग है और शेष में स्त्रीलिङ्ग ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**ततश्च प्रतिपन्ने वस्तुनि ज्ञानमिष्यमाणं सन्दिग्धे निश्चयफलं परोक्षेऽपरोक्षफलं वेष्यते । तच्चोभयं प्रमाणादिविचारप्रयत्नसाध्यमिति प्रतिपन्ने वस्तुनि विशिष्टज्ञानमिष्यमाणमविनाभावेन प्रमाणादिविचारं गमयति । ततो भाष्यकारादिभिर्जिज्ञासाशब्दो लक्षणया विचारे प्रयुक्तो न तु रूढ्या, येनाऽत्रोक्तन्यायः प्रसरेत् ।**

**ननु शब्दत इच्छायाः प्राधान्येऽपि नेच्छामात्रं सूत्रेण प्रतिपाद्यते, प्रयोजनाभावात् किन्तु इष्यमाणज्ञानप्रदर्शनमुखेन तत्साधनं विचारमन्तर्णीतश्रुतिमुपलक्ष्य स एव तात्पर्येण प्रतिपाद्यते ।**

---

ज्ञात वस्तु के ज्ञान की इच्छा का प्रयोजन दिखलाते हैं—ज्ञात हुई वस्तु में ज्ञान की इच्छा होना सन्देहस्थल में निश्चयात्मक ज्ञानरूप फल के लिए है और परोक्षस्थल में साक्षात्काररूप फल के लिए है । ये दोनों फल प्रमाण आदि विचारविषयक प्रयत्न से ही सिद्ध हो सकते हैं, इस रीति से ज्ञात वस्तु में इच्छा का विषय हुआ विशिष्ट ज्ञान अविनाभाव द्वारा प्रमाण आदि के विचार का बोध कराता है । इसलिए भाष्यकारादि ने जिज्ञासा शब्द का लक्षणा के द्वारा विचाररूप अर्थ में प्रयोग किया है, रूढि के द्वारा नहीं, जिससे उक्त 'रूढि योगार्थ का अपहार करती है' न्याय का अवसर आ सके ।

शङ्का—शब्द द्वारा इच्छा का प्राधान्य[१] होने पर भी इच्छा का भी सूत्र से प्रतिपादन नहीं किया गया है, क्योंकि इसमें कोई प्रयोजन नहीं है, किन्तु इच्छा के विषयभूत ज्ञान के द्वारा उस ज्ञान के साधनीभूत अन्तर्णीत[२] विचार को उपलक्ष्य करके उसी का तात्पर्य द्वारा प्रतिपादन किया जाता है । इसलिए अर्थ से प्राप्त प्रधानीभूत विचार, ज्ञान और ब्रह्म इनमें से किसी भी एक के प्रतिपादन में

---

१. प्रकृति और प्रत्ययार्थ में प्रत्ययार्थ का ही प्राधान्य होता है, इस व्युत्पत्ति के बल से जिज्ञासापद में इच्छा को ही शाब्द प्राधान्य है ।

२. आपाततः ज्ञात ब्रह्म के ज्ञान की इच्छा निश्चयरूप या साक्षात्कार रूप फल के लिए होती हुई प्रमाणादि विचार में पर्यवसित होती है, अतः जिज्ञासापद से शब्दतः विचार का बोध न होते हुए भी अर्थतः विचार का बोध होता है । अतः विचाररूप अर्थ जिज्ञासापद से अन्तर्णीत गृहीत है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अतोऽर्थतः प्रधानानां विचारज्ञानब्रह्मणामन्यतमस्य तात्पर्येण प्रतिपाद्यस्याऽरम्भायाऽथशब्द इति चेत्; मैवम् । तथा सत्यथ-शब्देनाऽनन्तर्याभिधानमुखेन शास्त्रीयसाधनचतुष्टयसम्पन्नस्याऽ-धिकारिविशेषस्य न्यायतः समर्पणाभावात् कर्त्तव्यतया विधीय-मानो विचारो निरधिकारोऽननुष्ठेयः स्यात् । न च विचार-**

---

(सूत्र का) तात्पर्य मानकर [सूत्र में] आरम्भवाची अथशब्द है । [यद्यपि जिज्ञासापद से शब्दतः इच्छा का प्राधान्य है, उसका अधिकारप्रारम्भ सम्भव नहीं, तथापि अर्थतः विचारादि का ही प्राधान्य है, इसलिए अर्थतः प्रधान विचार का प्रारम्भ करना सम्भव है और विचारादि का प्रतिपादन प्रत्येक अधिकरण में किया भी गया है, यह तात्पर्य है] ।

समाधान—ऐसा मानना उचित नहीं है, कारण कि अथशब्द का आपका समस्त अधिकाररूप अर्थ माना जाय, तो अथशब्द द्वारा आनन्तर्यरूप अर्थ का बोधन करने से शास्त्रप्रतिपादित[१] साधनचतुष्टय की सम्पत्ति— उत्कर्षयुक्त अधिकारिविशेष का न्याय से [शब्दार्थ द्वारा] बोध नहीं हो सकता । इसलिए कर्तव्य मानकर विहित विचार अधिकार के बिना अनुष्ठान के योग्य नहीं हो सकता ।

[हमारे मत में अथशब्द से आनन्तर्यरूप अर्थ में तात्पर्य का प्रतिपादन करने से शम, दम आदि साधनचतुष्टयसम्पन्न ही विचार का अधिकारी है, यह प्रतिपादित होता है । अतः अधिकारयुक्त के लिए ही विहित का अनुष्ठान संगत होता है ।] यह भी

---

१. 'नित्याऽनित्यविवेकः, इहामुत्रार्थभोगविरागः, शमदमादिसाधनसम्पत्, मुमुक्षुत्वं च' नित्य-आत्मा-अनित्य-देहेन्द्रियादि विषय अर्थात् दृश्य, इनका तथा इनके धर्मों का विवेकज्ञान । इस लोक में तथा परलोक में भी प्राप्य विषयभोग से विरक्ति । शम—विरक्ति का मूल साधन मन का विजय है, जिससे पाप-पुण्यों को उत्पन्न करने वाली फलभावना से होने वाली प्रवृत्तियाँ शान्त हो जाती हैं । इसके कारण ही पुरुष जितेन्द्रिय तथा वशी कहलाता है । वश में आये हुए मन की सूक्ष्मातिसूक्ष्म आत्मतत्त्व के साक्षात्कार करने में योग्यता प्राप्त करना दम है । आदि पद से विषयों से जनित सुख, दुःख, शीत, उष्ण आदि द्वन्द्वों से उद्वेग न होना तितिक्षा है, जैसे कि भगवान् ने गीता में कहा है 'मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय शीतोष्णसुखदुःखदाः । आगमापायिनोऽनित्यास्तांस्तितिक्षत्व भारत' ॥ तथा वैराग्य, भोगेच्छा से विमुखता एवम् ब्रह्मतत्त्व में श्रद्धा रखना, श्रुति कहती है 'तस्माच्छान्तो दान्त उपरतस्तितिक्षुः श्रद्धावित्तो भूत्वाऽऽत्मन्येवाऽऽत्मानं पश्येत्, 'सर्वमात्मनि पश्यति' और मोक्ष की इच्छा करना । इन चारों के उत्कर्षवाले को ही शास्त्र अधिकारी कहा है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**विधिरेव विश्वजिन्न्यायेनाऽधिकारिविशेषं कल्पयित्वा प्रवृत्तिपर्यन्तो भविष्यन्ति किमनन्तर्यार्थेनाऽथशब्देनेति वाच्यम्, कर्त्तव्यतयाऽवगतो विचारः प्रारम्भमर्थादूमयति किं विचारप्रारम्भार्थेनाथशब्देनेत्यपि सुवचत्वात् । तर्हि विधिसामर्थ्यादुभयप्राप्तौ कस्तत्र निर्णय इति चेत्; विध्यपेक्षितोपाधित्वादानन्तर्याभिधानमुखेनाऽधिकारिसमर्पणमेव युक्तमिति ब्रूमः । यद्यथशब्देन विशिष्टाधिकारिणं मुखतोऽसमर्प्य विश्वजिन्न्यायेन तं कल्पयसि तदा विचारविध्यन्यथानुपपत्त्या सामान्यतस्त्रैवर्णिकाधिकारं प्रसक्तं कृत्वा पुनस्तन्निषेधेन मोक्षकामाधिकारः कल्पनीय इति गौरवं स्यात् । ततो वरमथशब्देनैव विशिष्टाधिकारिसमर्पणम् ।**

---

कहना संगत नहीं होता कि विचार का विधान करना ही विश्वजिन्न्याय से अधिकारीविशेष की कल्पना करके स्वयं प्रवृत्तिपरक हो जायेगा । इसके लिए अथशब्द को आनन्तर्यार्थक मानने की आवश्यकता ही क्या है ? कारण कि कर्तव्यरूप से समझा गया विचार—विवेक—प्रारम्भरूप अर्थ का अर्थात् बोध करा देता है । प्रारम्भार्थक अथशब्द रखने की आवश्यकता ही क्या है ? प्रतिवादी का ऐसा भी कहना सरल और सम्भव है । यदि विधिसामर्थ्य से प्रवृत्ति—अनुष्ठान—और विचारविधिसामर्थ्य से ही प्रारम्भरूप अर्थ दोनों सम्भव हैं, तो इनमें से किस अर्थ का निर्णय किया जाय, ऐसी शङ्का होती है । उत्तर में कहेंगे कि विधि से अपेक्षित उपाधि—हेतु—बल से आनन्तर्यरूप अर्थ का बोध कराकर अधिकारी का उपस्थान करना ही युक्तिसङ्गत है ।

विपक्ष में बाधक दिखलाते हैं—यदि अथशब्द द्वारा साक्षात् विशिष्ट—साधनचतुष्टयसम्पन्न—अधिकारी का समर्पण न करके विश्वजिन्न्याय से अधिकारी की कल्पना करो, तो विचारविधि की अन्यथा अनुपपत्ति से सामान्यतः तीन—ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य—वर्णों के अधिकार की प्रसक्ति करने के अनन्तर [अतिप्रसङ्ग का वारण करने के लिए] निषेध वचन करना होगा, मोक्ष की इच्छा रखनेवाले को ही वेदान्तविचार में अधिकार की कल्पना करनी होगी, इस प्रकार गौरव होगा । इसलिए—उक्त गौरव से छुटकारा पाने के लिए—अथशब्द से ही विशिष्ट अधिकारी का समर्पण करना उचित है ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**ननु विधिप्रतिपत्तिविशिष्टाधिकारिप्रतिपत्त्योः कालभेदे सत्युक्त-दोषो भवति । नेह कालभेदः । किन्तु रात्रिसत्रन्यायेनाऽर्थवादगतं मोक्षं ब्रह्मज्ञानं वा फलत्वेन परिणमय्य मोक्षकामो ब्रह्मज्ञान-कामो वा विचारयेदिति विधिप्रतिपत्तिसमयेऽधिकारिविशिष्ट-विधिः प्रतीयते; ततो न प्रसज्यप्रतिषेधरूपं गौरवमिति चेत्, तत्रेदं वक्तव्यम्—किं विशिष्टाधिकारं विचारशास्त्रम्, उत त्रैवर्णिक-मात्राधिकारमिति ? आद्ये प्रतीतो विधिरुत्सर्गतस्त्रैवर्णिक-सम्बन्धी पश्चादर्थवादबलात् त्रैवर्णिकविशेषमोक्षकाम-**

---

शङ्का—विधि के बोध और विशिष्ट अधिकारी के बोध में जहाँ कालभेद होता है [अर्थात् दोनों भिन्न-भिन्न काल में होते हैं] वहीं पर उक्त गौरवरूप दोष आता है । प्रकृत में कोई कालभेद नहीं है, किन्तु रात्रिसत्रन्याय[१] से अर्थवाद से अवगत मोक्ष या ब्रह्मज्ञान का फलरूप से परिणाम करके (अर्थात् फल मानकर) मोक्ष की कामनावाले अथवा ब्रह्मज्ञानार्थी को विचार करना चाहिये, ऐसा विधिज्ञानकाल में ही अधिकारिविशिष्ट विधि का ही बोध होता है [निरधिकार विधि का बोध नहीं होता ।] इससे (त्रैवर्णिक के अधिकार की प्रसक्ति का निषेधात्मक प्रसज्य प्रतिषेधरूप गौरव आने का अवसर नहीं आता ।

समाधान—ऐसा नहीं, कारण कि इसमें हमको कहना है कि विचारशास्त्र में विशिष्ट का ही अधिकार है ? अथवा तीनों वर्णमात्र का ही अधिकार है ? यदि दोनों विकल्पों में प्रथम विकल्प माना जाय, तो सूत्र द्वारा प्रतीत हुआ विधान सामान्यतः (वेदाधिकारी होने से) तीनों वर्णों के लिए है, ऐसा प्रतीत होने के अनन्तर अर्थवाद के सामर्थ्य से तीनों वर्णों में विशिष्ट व्यक्ति जो

---

१. रात्रिसत्रन्याय 'प्रतितिष्ठन्ति ह वा एते य एता रात्रीरुपयन्ति' इस रात्रिसत्र—'आयुर्ज्योतिः' इत्यादि वाक्यों से प्रतिपादित सोमयागविशेष के प्रतिपादक वाक्य में 'अमुक इच्छा से करे' ऐसा अधिकार का श्रवण नहीं है, इसलिए अविशेषरूप से स्वर्ग सबका ही अभीष्ट होने से स्वर्गकामी का अधिकार निःसन्देह प्राप्त होता है, अन्यथा विधिवैयर्थ्य होता है । वाक्यशेष द्वारा फलकल्पना सन्देहस्थल में मानी जाती है, प्रतितिष्ठन्ति' पदश्रुति भी लक्षणा के द्वारा स्वर्गपरक ही है, इस पूर्वपक्ष के उत्तर में जैमनि अधिकरणमाला के चतुर्थ अध्याय के 'फलमात्रेयो निर्देशादश्रुतौ ह्यनुमानं स्यात्' १८वें सूत्र से निर्णय किया गया कि 'प्रतितिष्ठन्ति' पदश्रुति से प्रतिष्ठाकाम का ही अधिकार श्रुतिसिद्ध है । श्रुतिसिद्ध न होने से ही अश्रुत का अनुमान होता है । एवम् श्रौत प्रतिष्ठारूप फल से ही विधि चरितार्थ हो जाती है । वैसे ही प्रकृत में अर्थवाद गत श्रौत फल मानना उचित है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सम्बन्धीति कालभेदेन प्रतिपत्तेरुक्तदोषो दुर्वारः । ननु त्वत्पक्षेऽपि विधिबलात् सर्वाधिकारप्रसक्तावथशब्देन विशिष्टाधिकारिसमर्पणात् प्रसज्यप्रतिषेधो दुर्वार इति चेत्, न; श्रवणविधिप्रकरणपठितस्यैव साधनचतुष्टयसम्पन्नाधिकारिणोऽथशब्देन न्यायतः समर्पणात् । द्वितीयेऽपि किं फलतः सर्वाधिकारं शास्त्रं किं वा विधितः ? नाऽऽद्यः, सर्वेषां ब्रह्मज्ञानलक्षणफलार्थित्वाभावात् । न च वस्तुसुखसाक्षात्काररूपे ब्रह्मज्ञाने किमित्यर्थित्वाभाव इति वाच्यम्,

---

मोक्षार्थी है, उसके ही लिए हैं, ऐसा मानने से प्रतिपत्ति में कालभेद आ जाता है, अतः उक्त दोष नहीं हटाया जा सकता ।

शङ्का—अथशब्द को आनन्तर्यार्थक माननेवाले के मत में भी विधान के सामर्थ्य से सबका ही (अधिकारिमात्र का) अधिकार प्रसक्त होने पर अथशब्द द्वारा विशिष्ट (मोक्षार्थी) अधिकारी का ही समर्पण होता ।

समाधान—मेरे मत में यह दोष नहीं आता, कारण कि श्रवणविधि में पढ़े गये साधनचतुष्टय से युक्त अधिकारी का ही अथशब्द द्वारा न्यायतः समर्पण किया जाता है ।

संकुचिताधिकारयुक्त का ही विधान अथशब्द प्रतीत कराता है, प्रसक्त का निषेध नहीं कराता । द्वितीय कल्प मानने में भी विकल्पों का उदय होगा कि क्या फल के द्वारा शास्त्र में सबका ही अधिकार कहते हो ? विचारशास्त्र का ब्रह्मज्ञान या मोक्षरूप फल है, इसके लिए सभी विचारशास्त्र के अधिकारी होंगे ? अथवा विधिसामर्थ्य से ? (विधान ही स्वयं सबका अधिकार कहता है ?) इनमें प्रथम कल्प नहीं हो सकता, कारण कि सभी ब्रह्मज्ञानरूप फल की चाह नहीं रखते हैं । वस्तुभूत में वस्तु पद का देना विशेष अर्थ का साधक नहीं, अथवा वस्तुतः पाठ उचित मालूम होता है । (वास्तविक) सुख के साक्षात्कारस्वरूप ब्रह्मज्ञान की इच्छा नहीं होती, ऐसा क्या असंगत कहा जाता है ? अर्थात् सुख को कौन नहीं चाहता ? ऐसा भी नहीं कह सकते, कारण कि साधारण लोगों की दृष्टि में ब्रह्मज्ञान पुरुषार्थ नहीं है, इसलिए उसकी इच्छा सर्वसाधारण को नहीं हो सकती । (ब्रह्मज्ञान को पुरुषार्थ न मानने का उपपादन करते हैं—यह निश्चित है कि ब्रह्मज्ञान से मन का (मनोवृत्तियों का) विलय हो जाता है, जिसके कारण सम्पूर्ण विषयों के सम्पर्क (इच्छा में

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ब्रह्मज्ञानाद्धि मनसोऽपि वियोगान्निखिलविषयानुषङ्गनिवृत्तिः श्रूयते । सा च सार्वभौमोपक्रमं ब्रह्मलोकावसानमुत्कृष्टोत्कृष्टसुखं श्रूयमाणं सोपायं निवर्तयति; अतो ब्रह्मज्ञानमपुमर्थः, उत्कृष्ट-सुखनिवर्तकत्वाद्, व्याध्यादिवत्, इति मन्वानो लोको न ब्रह्म-ज्ञानमर्थयते, प्रत्युत तस्मादुद्विजते । ब्रह्मज्ञानं पुमर्थः, निरति-शयानन्दहेतुत्वात्, धर्मवत् । तद्धेतुत्वं च श्रुतिसिद्धमिति चेत्, एवमपि दृष्टानन्दोपायान् विषयान् परित्यज्य श्रुतानन्दसाधने ब्रह्मज्ञाने प्रेक्षा न युक्ता । तदुक्तम्—

'अथाऽऽनन्दः श्रुतः साक्षान्मानेनाऽविषयीकृतः ।
दृष्टानन्दाभिलाषं स न मन्दीकर्तुमप्यलम्' ॥ इति ।

---

आना) की निवृत्ति हो जाती है और वह विषयाभिलाषा की निवृत्ति अतिशय सुखवाले सार्वभौम से—भूलोक के साम्राज्य से—लेकर ब्रह्मलोक तक की इच्छा की उपायसहित निवृत्ति करा देती है । [अर्थात् जब मन का विलय होने से सम्पूर्ण विषयों का अनुषङ्ग ही निवृत्त हो जाता है, तब किसी सुखमात्रा तक पहुँचाने वाले विषय की प्राप्ति के उपाय का अन्वेषण करना नहीं बनता ।] इसलिए 'ब्रह्मज्ञान पुरुषार्थ नहीं है,उत्कृष्ट सुख का निवर्तक होने से, व्याधि-रोग-आदि के समान । [जैसे रोग सब प्रकार के सुखों का निवर्तक होने से पुरुषार्थ नहीं है, वैसे ही ब्रह्मज्ञान भी पुरुषार्थ नहीं हो सकता ।] इस प्रकार सिद्धान्त मानकर सर्वसाधारण लोग ब्रह्मज्ञान को नहीं चाहते, प्रत्युत—उसके विपरीत—उससे भय खाते हैं । उक्त अनुमान के प्रतिकूल ब्रह्मज्ञान पुरुषार्थ है, सबसे उत्कृष्ट आनन्द का कारण होने से, धर्म के समान, ऐसा अनुमान करेंगे, ब्रह्मज्ञान उत्कृष्ट सुख का कारण है, यह 'तरति शोकमात्मवित्' (आत्मज्ञानी शोक को पार कर जाता है) इस श्रुति से ही सिद्ध है; यदि ऐसा कहो, तो ऐसा भी नहीं कह सकते, क्योंकि प्रत्यक्ष अनुभव में आने वाले आनन्ददायक विषयों को छोड़कर शब्द द्वारा जाने हुए—सुने हुए-आनन्ददायक ब्रह्मज्ञान में निश्चयात्मिका बुद्धि का होना युक्तिसङ्गत नहीं है । कहा भी गया है—

'किसी अन्य प्रमाण का विषय न होने वाला श्रुत आनन्द प्रत्यक्ष अनुभव में आने वाले आनन्द का बाध करने में तो क्या न्यून करने में भी समर्थ नहीं है' ।

शङ्का—सम्पूर्ण विषयों के सम्पर्क से होने वाला आनन्द भी ब्रह्मज्ञान से ही

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**ननु निखिलविषयानुषङ्गसाध्य आनन्दो ब्रह्मज्ञानादेव सिध्यतीति नित्यतृप्तये विषयपरित्यागेन ब्रह्मज्ञानमपेक्ष्यतामिति चेत्, न पामराणां विषयविच्छेदिकायां तृप्तावप्युद्वेगदर्शनात् । तथा च मूर्खा वदन्ति— अहो कष्टं किमिति सृष्टिरेवं न बभूव यत्सर्वदैव भोक्तुं सामर्थ्यमतृप्तिर्भोग्यानां चाऽक्षय इति । मोक्षस्तु विषयसुखलेशमपि नाऽर्हतीति तेषामभिमानः । तथा च रागिगीतमुदाहरन्ति—**

---

सिद्ध होता है, [पहले मङ्गलाचरण में ग्रन्थकार कह आये हैं कि 'स्वमात्रयानन्द-यदत्र जन्तून्' अर्थात् विषयानन्द में भी ब्रह्मानन्द की ही मात्रा है । श्रुति भी कहती है—उसकी ही आनन्दमात्रा के सहारे अन्यत्र भी आनन्द है । अतः मूल आनन्द के ज्ञान से नित्य आनन्द अर्थात् पूर्ण तृप्ति होती है] अतः नित्य तृप्ति के लिए विषय का परित्याग कर ब्रह्मज्ञान की ही अपेक्षा करो ।

समाधान—ऐसा भी नहीं कहा जा सकता, कारण कि सर्वसाधारण अविवेकी पुरुषों को तृप्ति होने पर विषय का विनाश होने से, उद्वेग—विकलता—अर्थात् अरुचि देखी जाती है । [विवेकशून्यों का व्यवहार दिखलाते हैं—] मूर्ख—विचार रहित—पुरुष कहा करते हैं कि अहो ! बड़ा दुःख है कि सृष्टि ऐसी क्यों नहीं हुई कि भोग करने की सामर्थ्य सदैव बनी रहती और अतृप्ति तथा भोग करने की सामग्री का विनाश न होता । [विषयाभिलाषी लोगों को स्रक्, वनिता आदि विषय रहते हुए भी वार्द्धक्य अथवा रोगादि के कारण सामर्थ्य के क्षीण होने पर पश्चात्ताप होता है कि विधाता ने यह क्या किया कि हमारी भोगशक्ति पूर्ववत् न रही, अब हमारे ये विषय किस काम के हैं ? एवं भोगसामर्थ्य भी है और भोग भी है, परन्तु भोग के अनन्तर ही क्षणिक तृप्ति हो जाने के कारण तुरन्त अरुचि हो जाने से खेद होता है कि अतृप्ति ही बनी रहती, तो ऐसा सुन्दर विषय क्यों छोड़ा जाता ? बराबर ही भोग किया करते तथा क्षणान्तर में पुनः अतृप्ति हो जाने से भोगाभिलाष में प्रवृत्त हुए प्राणी ने देखा, तो विषय ही समाप्त । बस, सृष्टि के इन तीनों गुणों से भिन्न होने के लिए विषयियों का पूर्वोक्त आक्रोश है ।] मोक्ष तो विषयसुख के अंश को भी नहीं पा सकता, इस प्रकार उनका अभिमान है । इस अभिप्राय से रागियों के गीत का उदाहरण देते हैं—

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

'अपि वृन्दावने शून्ये शृगालत्वं स इच्छति ।
न तु निर्विषयं मोक्षं कदाचिदपि गौतम' ! ॥ इति ।

नन्वस्तु तर्हि विधितः सर्वाधिकारं शास्त्रमिति द्वितीयः पक्षः । दृष्टफलो ह्ययमध्ययनविधिर्यावदर्थावबोधं व्याप्रियमाणः फलनिष्पत्तये विचारमप्यनुष्ठापयति । तथा चाऽध्ययनविधेस्त्रैवर्णिकाधिकारत्वात् तत्प्रयोजनस्य विचारस्याऽपि तथात्वं युक्तम् । यद्यपि न विचारोऽध्ययनविधेर्विषयः, पाठमात्रस्यैव धात्वर्थत्वात् । नाऽपि तदुपकारी, विचारमन्तरेणाऽपि पाठनिष्पत्तेः; तथाऽपि अध्ययनविधेः फलपर्यन्तत्वसिद्धये विचारस्य तद्विधिप्रयोज्यत्वं भविष्यति तथा 'व्रीहीनवहन्ति'

---

हे गौतम ! वह विषयरागी पुरुष शून्य वृन्दावन के जंगलों में सियार होना चाहता है, परन्तु विषयहीन मोक्ष को कभी भी नहीं चाहता ।

शङ्का—यदि प्रथम पक्ष—मोक्ष या ब्रह्मज्ञानरूप फल के कारण विचारशास्त्र में सबका अधिकार मानना—युक्तिसङ्गत न हो, तो द्वितीय पक्ष—विधिसामर्थ्य से ही सबका अधिकार प्राप्त होना—मानो, क्योंकि अर्थज्ञानरूप फलवाला अध्ययनविधान अर्थज्ञान कराने तक अपना व्यापार करता हुआ 'ब्रह्मज्ञान या मोक्षरूप' फल की सिद्धि के लिए विचार का भी अनुष्ठान करा देता है । इसलिए अध्ययनविधि में तीनों वर्णों का अधिकार होने से विचारशास्त्र में भी सभी अधिकारियों का अधिकार प्राप्त होना युक्तिसंगत होता है । यद्यपि विचार न अध्ययन का विषय है, क्योंकि पढ़ना—पाठमात्र करना—ही 'इङ् अध्ययने' धातु का अर्थ है और न उसका—पढ़ने का—उपकारी ही है, क्योंकि विचार किए बिना भी पाठ हो सकता है, तथापि अध्ययनविधान की फलपर्यन्त सिद्धि के लिए विचार अध्ययनविधि का प्रयोज्य माना ही जायेगा । [तात्पर्य यह है कि यदि अध्ययन से ब्रह्मज्ञान या मोक्ष न होगा, तो अध्ययन व्यर्थ हो जायेगा और ब्रह्मज्ञान तभी हो सकता है, जब विचार किया जाय, इसलिए अध्ययन को सफल करने के लिए अध्ययनविधान ही विचार की भी सिद्धि करेगा ।] जैसे 'व्रीहियों का-धानों का-अवघात करना चाहिये' इस विधान में केवल एकबार ही मूसल का आघात कर देने से विधि के चरितार्थ होने पर भी चावलों की सिद्धिरूप फल पाने के लिए अवि-

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

इत्यत्र सकृदवघातमात्रेण विध्युपपत्तावपि तन्दुलनिष्पत्तिलक्षण-फलसिद्ध्यर्थमविहितस्य विहितानुपकारस्याऽप्यवघातपौनः-पुन्यस्य विधिप्रयोज्यत्वं तद्वत् । तस्माद् विचारसाध्यार्थनिश्चय-फलाद्ध्ययनविधेः शास्त्रं सर्वाधिकारं प्राप्तमिति । नैतत्सारम्, किमर्थज्ञानमध्ययनस्य दृष्टफलमन्वयव्यतिरेकसिद्धम्, उत तदुद्दे-शेन विधानात् शास्त्रीयम्, किं वा विधेः प्रयोजनपर्यन्तता-सामर्थ्येन लभ्यम् ? आद्येऽपि न तावदर्थनिश्चयोऽध्ययन-फलम्, केवलादध्ययनादावृत्तिसहिताद्वा निश्चयानुदयात् । विचारेण तदुदये विचारस्यैव फलं स्याद् नाऽध्ययनस्य । यद्यर्थस्याऽऽपातदर्शनमध्ययनफलं तदा विचारस्य तत्प्रयोज्यत्वम्, साङ्गवेदाध्ययनादेव तत्सिद्धेः ।

नन्वस्तु तर्हि विधिबलाच्छास्त्रीयमिति द्वितीयः पक्षः । तथा हि—

---

हित[१] तथा अनुपकारी भी मुसलाघातों का बराबर करते रहना अवघातविधि से ही सिद्ध होता है, वैसे ही प्रकृत में भी विचार अध्ययनविधि से प्रयोज्य होता है, इसलिए विचारसाध्य अर्थनिश्चय—ब्रह्मज्ञान—रूप फल के कारण विचारशास्त्र में तीनों वर्णों का अधिकार प्राप्त होता है ।

समाधान—उक्त कथन में कोई सार-तत्त्व-नहीं है । क्या अध्ययन का अर्थ-ज्ञानरूप दृष्ट फल अन्वय—व्यतिरेक से सिद्ध है ? अथवा अर्थज्ञान के उद्देश्य से अध्ययन का विधान होने से शास्त्र से सिद्ध है ? या विधान की प्रयोजनपर्यन्त सामर्थ्य होने से वह [अर्थज्ञान.का दृष्ट फल] सिद्ध होता है ? प्रथम पक्ष मानने में भी अध्ययन का अर्थनिश्चय रूप फल नहीं हो सकता, कारण कि केवल पढ़ने से या बार-बार आवृत्ति करने से ही अर्थ के निश्चय का उदय नहीं हो पाता । विचार के द्वारा उसका [अर्थनिश्चय का] उदय होता है, इसलिए विचार का ही वह फल होगा, अध्ययन का नहीं । अर्थ का—ब्रह्म का—आपात दर्शन, [पढ़ते ही साक्षात्कार हो जाना] अध्ययन का फल है, यदि ऐसा कहो, तो विचार को अध्ययन का प्रयोज्य मानना सिद्ध नहीं हो सकता. क्योंकि अङ्गों के सहित वेद के पढ़ने से ही वह—ब्रह्मनिश्चिय रूप फल-सिद्ध हो जायेगा । [इस अवस्था में अध्ययनविधि का विचारपर्यन्त तात्पर्य क्योंकर मानना होगा ?]

शङ्का—दृष्ट फल अन्वय-व्यतिरेक से सिद्ध नहीं है, तो विधि का सामर्थ्य से

---

१. 'व्रीहीनवहन्ति' यह विधिवाक्य केवल अवघात का विधान करता है, अवघात की बराबर आवृत्ति रूप पौनःपुन्य का विधान नहीं करता । इससे पौनःपुन्य-आवृत्ति-अविहित है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

अध्येतव्य इति तव्यप्रत्ययेन स्वव्यापारः शब्दभावना विधिरूपतयाऽभिधीयते । सा च शब्दभावनाऽर्थभावनां निष्पादयन्ती फलवदर्थावबोधं पुरुषार्थं भाव्यत्वेन कल्पयति । तत्र भाव्यान्तरत्वात् समानपदोपात्तमध्ययनं करणतामापद्यते । यद्यध्ययनमेव भाव्यं स्यात् तदाऽक्षरावाप्तिः फलमिति मतं त्वदीयमपि न सिद्ध्येत् । ततः करणस्याऽध्ययनस्य भाव्योऽर्थावबोधो विधिबलात् फलं भविष्यतीति । नैतदप्युपपन्नम्, कर्माभिधायिना तव्यप्रत्ययेन कर्मभूतस्वाध्यायगतप्राप्तिलक्षणभाव्याभिधाने सम्भवति भाव्यान्तर-

---

उसको शास्त्रीय फल मान लेंगे, ऐसा दूसरा विकल्प रहेगा, क्योंकि 'अध्येतव्यः' इस पद में तव्यप्रत्यय से व्यापाररूप शब्दभावना ही विधिस्वरूप में अभिहित होती है । (तव्यप्रत्यय का अर्थ शाब्दी भावना ही अप्रवृत्त को प्रवृत्त कराने वाली विधि है ।) वह शब्दभावना अर्थभावना को उत्पन्न करती हुई अर्थनिश्चयात्मक पुरुषार्थ की साध्यत्वरूप से कल्पना करती है । वहाँ पर भाव्यान्तर होने से समानपद से बोधित हुआ अध्ययन करण हो जाता है । ('भावयेत्' इत्यादि पदात्मिका शाब्दी भावना में भाव्य और किस प्रकार तथा किस साधन से ? इन अंशों की अपेक्षा होने पर अर्थभावना शाब्दी भावना से साध्य होगी और अर्थभावना को भी करण की अपेक्षा होने पर अध्ययन करण माना जायेगा, कारण कि स्वाध्याय का अध्ययन तो स्वयं पुरुषार्थ हो नहीं सकता और अर्थनिश्चयात्मक साध्य दूसरा विद्यमान ही है । इसलिए प्रत्ययार्थ भावना से गृहीत अध्ययन को करणभावना ही मानना उचित है ।) यदि अध्ययन ही भावना से साध्य माना जाय, तो इस दशा में अक्षरों का ज्ञान होना फल है' ऐसा तुम्हारा भी मत सिद्ध नहीं होगा । (यदि सन्निहित अध्ययन द्वारा प्रत्ययार्थभावना अपने भाव्यांश में निराकाङ्क्ष हो जाय, तो अध्ययनक्रिया का अक्षरग्रहणान्त स्वाध्याय की प्राप्तिरूप फल की सिद्धि नहीं हो सकती, जैसा कि अध्ययन के बारे में पद्मपादाचार्य कहते हैं—'सा ह्यधीयमानावाप्तिफलत्वादक्षरग्रहणमात्रा' इति । इसलिए करणभूत अध्ययनक्रिया का साध्य—अर्थनिश्चयात्मक फल ही— अध्ययनविधि के सामर्थ्य से होगा ।

समाधान—ऐसा कहना भी नहीं बन सकता, कारण कि कर्मरूप अर्थ को कहने वाले तव्यप्रत्यय से कर्मभूत अपने स्वाध्याय की प्राप्तिरूप भाव्य—

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

कल्पनायोगात् । समानपदोपात्तमध्ययनं परित्यज्य भिन्नपदोपात्तस्य बहिरङ्गस्य स्वाध्यायस्य प्राप्तेः कथं भाव्यत्वमिति चेत्, न; स्वाध्यायस्य कर्माभिधायितव्यप्रत्ययार्थत्वेन प्रत्ययार्थभूतभावनां प्रतिप्रकृत्यर्थादध्ययनादप्यन्तरङ्गत्वात् ।

अध्ययनविधावधिकार्यपेक्षा

नाऽपि तृतीयः, अक्षरग्रहणस्यैवाऽध्ययनविधिप्रयोजनत्वात् । नन्वक्षरग्रहणस्य स्वयमपुरुषार्थत्वात् न फलत्वं तदर्थावबोधस्य त्वया विधिप्रयोजनत्वानङ्गीकारादन्यस्य च कर्मकारकगतफलस्याऽभावात् सक्तुन्यायेन कर्मप्राधान्यं परित्यज्य स्वाध्यायाध्ययनेन स्वर्गं भावयेदिति कल्पना प्रसज्येत, ततो वरमर्थावबोधस्य विधिप्रयोनत्वम्, दृष्टे सत्यदृष्टं न कल्प्यमिति न्यायात् । सम्भवति हि साङ्गवेदाध्ययनमात्रादर्थनिश्चयः ।

---

साध्य—की प्रतीति का सम्भव होने से दूसरे साध्य की कल्पना करने का अवसर नहीं आ सकता । 'अध्ययेतव्यः' इस समानपद से गृहीत अध्ययन को छोड़ कर 'स्वाध्यायः' इस भिन्न पद से ज्ञात बहिरङ्ग स्वाध्याय की प्राप्ति साध्य कैसे हो सकती है ? ऐसी शङ्का नहीं हो सकती, कारण कि स्वाध्याय कर्मवाचक तव्यप्रत्यय का अर्थ है, इसलिए स्वाध्याय प्रत्ययार्थ भावना के प्रति प्रकृति के अर्थ अध्ययन की अपेक्षा से भी अन्तरङ्ग है ।

तीसरा विकल्प—विधि का अर्थनिश्चयरूप प्रयोजनपर्यन्त तात्पर्य होने से शास्त्र में सबका अधिकार भी नहीं माना जा सकता, कारण कि अक्षरग्रहण ही अध्ययनविधि का प्रयोजन माना गया है ।

शङ्का—अक्षर का ग्रहण स्वयं पुरुषार्थ नहीं है, इसलिए वह फल नहीं हो सकता, उसके अर्थज्ञान को तुम—वेदान्ती—अध्ययनविधि का प्रयोजन मानते नहीं । इन दोनों से अतिरिक्त कोई कर्म कारकगत फल है नहीं, इसलिए सक्तुन्याय से (प्रत्ययार्थ होते हुए भी) कर्म के प्राधान्य का त्याग कर 'स्वाध्याय के अध्ययन से स्वर्ग की भावना करनी चाहिये' यह कल्पना करनी होगी । (अर्थात् विश्वजिन्न्याय) से अध्ययनविधि का भी स्वर्ग ही भाव्य होगा ।) इससे यही उत्तम है कि अध्ययनविधि का अर्थ निश्चयरूप ही प्रयोजन माना जाय । न्याय भी है कि दृष्ट फल के सम्भव रहते अदृष्ट फल की कल्पना नहीं करनी चाहिये । अंगों के सहित वेदाध्ययन से ही अर्थ का निश्चय होता है, क्योंकि अर्थावबोध का कारण व्याकरण भी तो अङ्ग है, ऐसा मानने से विचार-

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

अर्थावबोधहेतोर्व्याकरणस्याऽप्यङ्गत्वात् । न चैवं विचारशास्त्र-वैयर्थ्यम्, अवबुद्धार्थावगतविरोधपरिहाराय तदपेक्षणात् । अतः पुरुषार्थभूतफलवदर्थावबोधो विधिप्रयोजनम्, नाऽक्षर-ग्रहणमिति चेत्, मैवम्; अर्थावबोधहेतुत्वेनाऽक्षरग्रहण-स्याऽपि पुरुषार्थत्वात् । फलभूतक्षीरादिहेतूनां गवादीना-मपि पुरुषैरर्थ्यमानतादर्शनात् । विधेरक्षरग्रहणमात्रोपक्षयेऽर्थ-ज्ञानमाकस्मिकं स्यादिति चेत्, न; अर्थावबोधस्य फल-प्रयुक्तत्वात् । नहि विधिप्रयुक्तोऽर्थावबोधः, लौकिकाप्त-वाक्यानां विधिमन्तरेण फलवदर्थावबोधकत्वदर्शनात् । न चाऽध्ययनादक्षरग्रहणस्य विशेषाभावात् कथं तयोर्हेतु-फलभाव इति वाच्यम्; अक्षरावाप्तिर्नाम स्वाधीनोच्चारण-योग्यत्वाख्योऽक्षरधर्मः । अध्ययनं तु तदर्थो वाङ्मनस-व्यापार इति विशेषसद्भावात् । एवं च तर्ह्यध्ययनस्याऽक्षरग्रहण-

---

शास्त्र व्यर्थ भी नहीं हो सकता, कारण कि ज्ञात अर्थ में प्रतीत विरोध के परिहार के लिए विचारशास्त्र की अपेक्षा है । इससे पुरुषार्थस्वरूप फलवान् अर्थ-ज्ञान (ब्रह्मज्ञान) अध्ययनविधि का प्रयोजन है, अक्षरग्रहण नहीं ।

समाधान—ऐसा नहीं है, क्योंकि अर्थज्ञान का कारण होने से अक्षरग्रहण भी पुरुषार्थ हो सकता है । (पुरुषार्थ का उपकारी भी पुरुषों का अभीष्ट प्रयोजन होता है । इसमें दृष्टान्त देते हैं—) फलस्वरूप दूध आदि के कारणभूत गाय आदि भी पुरुषों के अर्थ—प्रयोजन—होते दिखलाई देते हैं । (यद्यपि अभीष्ट दुग्धादि है, तथापि उसके साधन गौ आदि भी पुरुषार्थ माने जाते ही हैं) अक्षर का ग्रहणमात्र करा देने से विधि की सामर्थ्य क्षीण हो जाती है, इसलिए अर्थज्ञान आकस्मिक हो जायेगा । ऐसा दोष भी नहीं आ सकता, क्योंकि अर्थज्ञान (अक्षर ग्रहणरूप) फल से उत्पन्न होता है । विधि से ही अर्थनिश्चय नहीं माना जा सकता, कारण कि लौकिक आप्तवाक्यों में विधि के बिना भी सकल अर्थबोधकत्व देखा गया है । अध्ययन और अक्षरपरिचय—इनमें कोई विशेष नहीं है । ( अर्थात् अक्षरग्रहण और अध्ययन एक ही वस्तु हैं ) इससे इनमें कार्य कारणभाव कैसे हो सकता है, यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि अक्षरों का ज्ञान—परिचयात्मक ग्रहण करना—अक्षरों के अधीन है (अन्य की—गुरु आदि की—सहायता के बिना, उच्चारण के योग्य हो जाना अक्षरों का एक धर्म है) और अध्ययन तो अक्षरपरिचय के निमित्त वाणी और मन का व्यापार कहलाता है, इसलिए दोनों में

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

हेतुत्वमन्वयव्यतिरेकसिद्धमिति व्यर्थो विधिरिति चेत्, न; अवघातादिवददृष्टोत्पत्तये नियमार्थत्वात् । न चैवं दृष्टफलत्वहानिः, दृष्टफलभूताक्षरप्राप्तिसमवेतस्यैव नियमादृष्टस्याऽङ्गीकारात् । दृष्टे सत्यदृष्टं न कल्प्यमिति न्यायस्य स्वतन्त्रादृष्टविषयत्वात् । अर्थावबोध एव फलमिति वदताऽपि नियमविधित्वाङ्गीकारात् । चोपपत्तिसाम्ये सत्यक्षरग्रहणे एवमिति पक्षपात इति वाच्यम्, अध्ययनविधेः फलवदर्थावबोधः प्रयोजनमिति पक्षे यस्य यस्मिन्कर्मण्यधिकारस्तस्य तद्वाक्याध्ययनमेव स्यात्, न तु वाक्यान्तराध्ययनम्, तत्र प्रवृत्त्यादिफलाभावात् । ततो न कृत्स्नवेदाध्ययनसिद्धिः । अस्मत्पक्षे तु कृत्स्नवेदावाप्तिः प्रायश्चित्तजपादावुपयुज्यते ।

---

विशेष विद्यमान है । इस प्रकार अध्ययन को तो अक्षरग्रहण का कारण होना अन्वय और व्यतिरेक से ही सिद्ध हो गया, फिर उसके लिए विधान करना व्यर्थ है ? नहीं, कारण कि अवघात आदि के तुल्य अदृष्ट की उत्पत्ति के लिए नियमार्थ है । (तुष से रहित धान तण्डुल कहलाते है । धानों का तुष छुड़ाने के लिए अन्वयव्यतिरेक से अवघात के सिद्ध होने पर जैसे अदृष्ट अपूर्व तप की उत्पत्ति के लिए 'व्रीहीनवहन्ति' यह विधान है, वैसे ही 'अध्येतव्यः' यह विधान भी नियमार्थ हैं, जैसा कि ग्रन्थारम्भ में ही प्रतिपादन कर आये हैं । ऐसा नियमार्थ मानने में उसे दृष्ट फल के प्रति कारण होने की बाधा नहीं हो सकती, कारण कि नियम से उत्पन्न अदृष्ट फल भी दृष्ट फलभूत अक्षरग्रहण समवायी ही माना गया है । दृष्ट फल के सम्भव में अदृष्ट फल की कल्पना करना अनुचित है, यह न्याय केवल स्वतन्त्र अदृष्ट फल को ही विषय करता है । (दृष्ट फलगत अदृष्टफल का निर्वारण नहीं करता) । अर्थज्ञान को ही (अध्ययनविधि का) फल मानने वाले आपको भी वह नियम मानना ही है । दोनों—(अर्थज्ञान—और अक्षरज्ञान) में समान युक्ति होने से अक्षरग्रहण में ही आग्रह क्यों किया जाय ? ऐसा नहीं कह सकते, कारण कि अध्ययनविधि का फल सफल अर्थज्ञान मानने के पक्ष में जिसका जिस कर्म में अधिकार है, उसको उन्हीं वाक्यों का अध्ययन प्राप्त होगा । दूसरे वाक्यों का नहीं, क्योंकि उनमें प्रवृत्ति आदि फल नहीं है । इससे (अध्ययनविधि के द्वारा) सम्पूर्ण वेद के अध्ययन की सिद्धि नहीं हो सकती । हमारे (अक्षरग्रहण फल मानने वाले के) मत में तो सम्पूर्ण वेद का ज्ञान प्रायश्चित्त, जप आदि में उपयुक्त होता है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**नन्वर्थावबोधमधिकारिविशेषणमुद्दिश्याऽध्ययनं विधातव्यम्, निरधिकारविधानायोगात् । अक्षरावाप्तिमुद्दिश्य विधानेऽतदवाप्तिकाम एवाऽधिकारस्यादिति चेत्, न, अर्थाऽवबोधोद्देशनपूर्वकशब्दोच्चारणाभावे वाक्यस्य तात्पर्यासिद्धेः । लोकऽर्थावबोधमुद्दिश्योच्चरितशब्दे तात्पर्यदर्शनात् । न च लोकवदेव विधिर्मा भूदिति वाच्यम्, तद्वदत्र शब्दोच्चारणप्रयोजकस्य रागस्याऽभावात् । अथोच्येत विश्वजिन्न्यायेन**

---

'जैसे राजसूय आदि यज्ञों में ब्राह्मण और वैश्य आदि का अधिकार न होने से उनमें उक्त वर्णों की प्रवृत्ति नहीं होती, अतः उक्त वर्ण उक्त अर्थ का प्रतिपादन करनेवाले वाक्यों को नहीं पढेंगे, वैसे ही सफल सोम आदि याग के प्रतिपादक वाक्यों को क्षत्रिय आदि नहीं पढ़ेंगे । इस परिस्थिति में केवल अपने-अपने उपयोग में आने वाले यज्ञयागादि के प्रतिपादक वेदभाग का ही तत्-तत् अधिकारी द्वारा पढ़ना प्राप्त होगा । अक्षरग्रहण रूप फलपक्ष में तो अधिकारी-मात्र की सम्पूर्ण वेदाध्ययन में प्रवृत्ति होगी, क्योंकि अक्षरग्रहण की फलवत्ता अर्थज्ञान से ही होती है, प्रवृत्ति से नहीं । अर्थज्ञान सभी अध्ययन करनेवालों को होगा । अन्यथा स्वाध्याय का जपयज्ञ नहीं बनेगा । एवं प्रायश्चित्तभागी होगा । अतः सम्पूर्ण वेद का अध्ययन प्राप्त होता है, इसीलिए अक्षरग्रहणरूप फल मानने में हमारा आग्रह है, यह तात्पर्य है ) ।

शङ्का—अधिकारी के अर्थज्ञानरूप विशेषण को उद्देश्य करके अध्ययन का विधान करना होगा (अर्थात् 'अध्येतव्य इस विधि से, 'अर्थावबोधकामः स्वाध्यायेनेष्टं भावयेत्' इस प्रकार अर्थज्ञानार्थी को अधिकारी मानने में अर्थज्ञान को ही फल मानना उचित है), क्योंकि अधिकाररहित का विधान नहीं होता । अक्षरज्ञान को उद्देश्य करके स्वाध्याय का विधान करने पर भी उसकी प्राप्ति की इच्छावाला ही अधिकारी माना जायेगा ।

समाधान—ऐसा नहीं है, क्योंकि अर्थज्ञान को उद्देश्य करके यदि शब्दात्मक वाक्य का उच्चारण न किया जाय, तो उस वाक्य का तात्पर्य ही सिद्ध न होगा, क्योंकि अर्थज्ञान को उद्देश्य करके उच्चारण किये गये शब्दों में ही तात्पर्य देखा जाता है । लोक में जैसे विधि नहीं होती, वैसे ही स्वाध्याय के अध्ययन का विधान भी नहीं होगा, ऐसा भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि लौकिक शब्दों के समान वैदिक शब्दों के उच्चारण में रागरूप हेतु नहीं है । (स्वाध्यायात्मक वेदवाक्यों के ईश्वरोक्त होने से उनमें रागादिहेतुकत्व का सम्भव ही नहीं है ।)

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by eGangotri

स्वर्गकामोऽधिकारी कल्प्यताम् । अथ वा वाजसनेयिनां ब्रह्मचर्यमागामित्यादिनोपनयनस्य प्रकृतत्वादुपनीतोऽधिकारीति प्रकरणप्रमाणेन कल्प्यतामिति । तदसत्, अर्थाऽवबोधलक्षण-दृष्टफलकामेऽधिकारिणि सत्यन्यकल्पनायोगात् । एवं चाऽर्थाव-बोधकामोऽध्ययनेनाऽर्थावबोधं भावयेदिति विधिः सम्पद्यते । विचारेणाऽर्थावबोधं भावयेदिति विधिस्त्वार्थिकः । विचारेणाऽ-परिहृते विरोधेऽर्थनिश्चयानुदयादर्थावबोध एवं फलमिति । नैत्सारम्, तत्र किं विधिबलादक्षरग्रहणमात्रे निष्पन्ने सति श्रुतव्याकरणस्य पुरुषस्य लौकिकवाक्यार्थ इव वेदार्थोऽपि स्वतो बुध्यत इति कृत्वा तद्बोधस्य फलत्वमुच्यते किं वाऽर्थावबोधकाम

---

शङ्का—विश्वजिन्न्याय से स्वर्गार्थी को ही अधिकारी मानने की कल्पना की जाय अथवा 'वाजसनेयी माध्यन्दिनीय शाखावाले ब्रह्मचर्य को पावें' इत्यादि वाक्यों से जिसका उपनयन हो गया हो, उस अधिकारी की ही कल्पना की जाय, कारण कि उपनयन प्रकरण प्राप्त है और प्रकरणरूप प्रमाण से वैसी कल्पना युक्तियुक्त है । अर्थात् विश्वजिन्न्याय से स्वर्गार्थी या प्रकरणप्रमाण से उपनीत अधिकारी मानां जाय)।

समाधान—ऐसा उचित नहीं है, कारण कि अर्थज्ञानरूप दृष्ट फल का अधिकारी जब मिल सकता है, तब दूसरी कल्पना करने का अवसर ही नहीं आता । अतः 'अर्थज्ञान का अर्थी अध्ययन द्वारा अर्थज्ञानरूप भाव्य की—साध्य की—भावना करे' इस प्रकार विधान सम्पन्न होता है । 'विचार द्वारा अर्थनिश्चय की भावना करे' यह तो अर्थतः ही आ जाता है, क्योंकि विचार द्वारा विरोध का परिहार न होने पर अर्थ का निश्चय ही नहीं हो सकता, इसलिए अर्थज्ञान को ही फल मानंना चाहिये ।

समाधान—उक्त कथन सारभृत नहीं है, कारण कि वह विकल्प से नहीं बनता, (विकल्प दिखलाते हैं—) आपके पक्ष में विधान के सामर्थ्य से केवल अक्षर का ज्ञान होने पर व्याकरण की व्युत्पत्ति से युक्त पुरुष को लौकिक वाक्य की तरह वेदार्थज्ञान भी स्वयं ही हो जाता है, इसलिए क्या अध्ययनविधि का अर्थज्ञान फल कहा जा रहा है ? या अर्थज्ञानार्थी को उद्देश्य करके विधान किया है, इसलिए कहा जा रहा है ? इनमें प्रथम कल्प को हम

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मुद्दिश्य विधानतः । तत्राऽऽद्यमङ्गीकुर्मः । द्वितीयोऽनुपपन्नः, अध्ययनात् प्राग्वेदार्थस्याऽप्रतिपन्नत्वेन तद्विशिष्टस्याऽवबोधस्याऽप्यप्रतिपन्नस्य कामनायोगात् । वेदोऽर्थवान् वाक्यप्रमाणत्वादाप्तवाक्यवदित्यनुमानेन प्रतिपन्नो वेदार्थ इति चेत्, तर्ह्यनुमानसिद्धत्वादेव न वेदार्थज्ञानं काम्येत । सामान्यतोऽनुमितोऽपि वेदार्थो नाऽग्निहोत्रादिविशेषाकारेण प्रतिपन्न इति चेत्, तर्ह्यग्निहोत्रादिगोचरबोधोऽप्यप्रतिपन्नः कथं काम्येत । पित्राद्युपदेशत इवाऽग्निहोत्राद्यवगमे कामनावैयर्थ्यं तदवस्थम् । अथौपदेशिकज्ञानस्याऽप्रमाणत्वात्तत्र निर्णयज्ञानं काम्यत इति चेत्. तत्र न तावदप्रामाण्ये निश्चिते निर्णयज्ञानकामना सम्भवति अर्थस्य विभ्रममात्रत्वात् । अप्रामाण्यसन्देहे तु तद्विचारस्यैवाऽवसरो नाऽध्ययनस्य । अथ मन्यसे औपदेशिक-

---

मानते हैं । पर दूसरा पक्ष नहीं बनता, कारण कि अध्ययन से पहले वेद का अर्थ तो ज्ञात हुआ ही नहीं है, इसलिए तद्विशिष्ट का ज्ञान—वेदार्थ का ज्ञान भी नहीं बन सकता, अतः असिद्ध की कामना-इच्छा-ही नहीं होगी । वेद अर्थवाला है, वाक्यरूप प्रमाण होने से, आप्तवाक्य के तुल्य' इस अनुमान से वेदार्थ सिद्ध ही है, ऐसा भी नहीं कह सकते, कारण कि तब तो अनुमान से ही सिद्ध हो गया, अतः वेदार्थज्ञान की इच्छा ही नहीं हो सकती । यद्यपि अनुमान द्वारा सामान्यतः वेद का कुछ अर्थ अवश्य है, इतना ही ज्ञात होता है, तथापि वह वेदार्थ अग्निहोत्र आदि विशेष आकार से नहीं जाना गया है, इसलिए (विशेषतः ज्ञान प्राप्त करने के लिए) वेदार्थज्ञान की कामना की जायेगी, यदि ऐसा मानो, तो अग्निहोत्रादि का भी ज्ञान नहीं है, अतः उसकी भी इच्छा कैसे हो सकती है? यदि पिता आदि (आदिपद से गुरु आदि का ग्रहण है) के उपदेश से अग्निहोत्र आदि का ज्ञान हो गया, तो पुनः उसकी इच्छा ही व्यर्थ है । उपदेश द्वारा प्राप्त हुए ज्ञान के प्रमाण न होने से उसमें निश्चयात्मक ज्ञान की अभिलाषा हो सकती है, यह भी नहीं कह सकते, कारण कि अप्रामाण्य के निश्चित होने पर निर्णयात्मक ज्ञान की इच्छा हो ही नहीं सकती है, (जैसे शुक्तिरजतज्ञान में अप्रामाण्य का निश्चय होने से शुक्तिरजत में निश्चय करने की इच्छा नहीं होती ) क्योंकि वह अर्थ—विषय—विभ्रममात्र है और अप्रामाण्य के सन्देह में तो विचार का ही अवसर

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ज्ञानं प्रामाण्यविचाराय वेदाध्ययनं तदर्थविचारश्च वेदस्य तन्मूलप्रमाणत्वादिति । एवं तर्ह्यस्तु कथञ्चिदर्थावबोधऽधिकारिविशेषणम्, तथापि तदुद्देशेन विधानमयुक्तम् । तत्र किं वेदार्थविशेषज्ञानां विशेषाकारेणऽध्ययनविधावुद्देश्यत्वमुत सामान्याकारेण । नाऽऽद्यः, युगपत्तदसम्भवात् । द्वितीयेऽर्थमात्रज्ञानमुद्दिश्योच्चरितस्य शब्दस्य तत्रैव तात्पर्यं स्यान्नाऽग्निहोत्रादिविशेषज्ञाने । अथ विधिसामर्थ्यादर्थमात्रेतात्पर्येऽपि वाक्यशक्त्यनुसारेण विशिष्टार्थे तात्पर्यं कल्प्येत तर्हि विधेस्तत्र तात्पर्यनिमित्तत्वं न स्यात् । किञ्च, कथञ्चिदुद्दिश्य विधानेऽपि नाऽध्ययनमात्राद् दृष्टफलतयाऽर्थावबोधसिद्धिः, अदर्शनात् । ननु वेदस्याऽर्थावबोधमुद्दिश्योच्चारणाभावे स्वार्थे तात्पर्यं न स्यात्, तात्पर्यहेतोरभावादिति चेत्, मैवम्, न

---

होता है, अध्ययन का नहीं । उपदेश द्वारा प्राप्त हुए ज्ञान में प्रमाण्य के विचार के लिए ही वेद का पढ़ना और वेदार्थ का विचार करना आवश्यक है, क्योंकि औपदेशिक ज्ञान का मूल प्रमाण वेद ही है, यदि यह माना जाय. तो इस प्रकार यद्यपि कथञ्चित् अर्थनिर्णय अधिकारी का विशेषण हो सकता है, तथापि अर्थावबोध को—अर्थनिश्चय को—उद्देश्य करके उसका विधान करना युक्तिसंगत नहीं है । (युक्तियों का अभाव दिखलाते हैं—) इस मत में क्या वेदार्थ के विशेष ज्ञानों के विशेषरूप से अध्ययनविधि में उद्देश्यत्व मानते हो अथवा सामान्यरूप से ? इनमें प्रथम विकल्प नहीं बन सकता, क्योंकि एक साथ सम्पूर्ण वेदों का विशेष ज्ञान होना सम्भव नहीं है । दूसरे विकल्प के मानने में सामान्यतः अर्थज्ञान को उद्देश्य करके उच्चारण किये गये शब्द का उस सामान्य अर्थ में ही तात्पर्य निश्चित होगा, अग्निहोत्रादि विशेषज्ञान में नहीं । यदि विधान के सामर्थ्य से अर्थमात्र मे सामान्यतः तात्पर्य रहने पर भी वाक्य शक्ति के अनुसार विशिष्ट अर्थ में तात्पर्य की कल्पना की जायेगी, यह माना जाय, तो विशिष्ट अर्थ में तात्पर्य की प्रतीति कराने में विधि का निमित्त होना नहीं बन सकता । दूसरा भी सुनिए कि कथञ्चित् (अर्थावबोध को ) उद्देश्य करके विधान मानने पर भी अध्ययनमात्र से दृष्टफल के रूप में अर्थावबोध की सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि ऐसा देखा नहीं गया है । शङ्का— यदि वेद का उच्चारण अर्थज्ञान को उद्देश्य करके नहीं होगा, तो वेद का स्वार्थ ही नहीं बन सकेगा, कारण कि (अर्थज्ञान को उद्देश्य करके उच्चारण

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तावच्छ्रोतुरुच्चारणं तात्पर्यनिमित्तम्, लोके तदभावात् । नाऽपि वक्तुरुच्चारणम्, अपौरुषेये वेदे तात्पर्याभावप्रसङ्गात् । नन्वेवमपि वेदस्याऽर्थप्रतिपादकत्वं न स्याद् उद्दिश्योच्चारणस्य प्रतिपादनहेतोरभावादिति चेत्, न, शब्दस्य प्रतिपादकत्वस्वाभाव्यात् । तर्ह्यर्थज्ञानमुद्दिश्य शब्दोच्चारणं लोके व्यर्थं स्यादिति चेत्, न, पुरुषसम्बन्धकृतदोषाख्यप्रतिबन्धपरिहारार्थत्वात् । ननु वेदस्याऽर्थप्रतिपादनसामर्थ्येऽपि न बोधकत्वं सम्भवति, बोधस्य तात्पर्याधीनत्वात् तात्पर्यस्य पुरुषधर्मस्याऽत्राऽसम्भवादिति चेत् मैवम्, तात्पर्यं हि षड्विधलिङ्गगम्यतया शब्दधर्मो न पुरुषधर्म इति समन्वयसूत्रे वक्ष्यमाणत्वात् । तदेवमध्ययनविधेर्यावदर्थावबोधफलमव्यापारान्न विधितो विचार-

---

करनारूप] तात्पर्य का हेतु वहाँ पर नहीं है ।

समाधान—ऐसा नहीं माना जाता, कारण कि श्रोता का उच्चारण तो तात्पर्य का निमित्त नहीं होता, क्योंकि लोक में ऐसा नहीं देखा जाता है । वक्ता का उच्चारण भी (तात्पर्यनिमित्त नहीं है । ) क्योंकि अपौरुपेय—जिसका कोई पुरुष वक्ता नहीं है, ऐसा वेद भी तात्पर्यरहित हो जायेगा । यदि कहो कि उच्चारण को उद्देश्य न माना जाय, तो वेद अर्थ का प्रतिपादक नहीं हो सकेगा, कारण कि अर्थप्रतिपादन का उद्देश्य उच्चारणरूप कारण वेद में नहीं है, तो ऐसा कहना उचित नहीं हैं, क्योंकि अर्थप्रतिपादन करना शब्द का स्वभाव है । तब तो (यदि शब्द का अर्थ प्रतिपादन करना स्वभाव ही है, तो) लोक में अर्थज्ञान के उद्देश्य से शब्दों का उच्चारण करना ही व्यर्थ होगा, ऐसा भी नहीं कह सकते, कारण कि पुरुष के सम्बन्ध से प्राप्त दोषरूप प्रतिबन्धक का परिहार करने के लिए शब्दोच्चारण सार्थक होगा ।

शङ्का—वेदों की (शब्दात्मक वाक्य होने के कारण) अर्थप्रतिपादन करने में सामर्थ्य रहते हुए भी वे बोधक नहीं होंगे, क्योंकि बोध का होना तात्पर्यज्ञान के अधीन है । तात्पर्य पुरुष का धर्म है, अतः वह अपौरुषेय वेद में नहीं रह सकता ।

तात्पर्य छः प्रकार[१] के कारणों से निश्चित होता है और वह शब्दधर्म है, पुरुषधर्म नहीं, इसका प्रतिपादन समन्वय सूत्र में करेंगे । तब तो इस प्रकार

---

१. १ उपक्रम-उपसंहार, २ अभ्यास, ३, अपूर्वता, ४ फल, ५ अर्थवाद और ६ उपपत्ति । इनका विशेष विवरण समन्वयसूत्र के प्रथम वर्णक में किया जायेगा ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by eGangotri Gyaan Kosha

शास्त्रस्य सर्वाधिकारिता सिद्ध्यति । नन्वध्ययनविधेरर्थावबोधकामाधिकारं नाऽङ्गीकरोति, अधिकारान्तरं च न श्रुतं ततोऽनध्ययनमेव प्रज्येत ।

अत्र प्राभाकरा आहुः—नाऽध्ययनविधिः स्वतन्त्रमधिकारिणमपेक्षते, अध्ययनविधिप्रयुक्त्या तद्विषयानुष्ठानसिद्धेः । न च वाच्यं विधिर्हि सर्वत्र स्वविषयं तदङ्गं वाऽनुष्ठापयति, न चाऽध्ययनमध्यापनविधेर्विषयोऽङ्गं वा तत्कथं तेनाऽनुष्ठाप्यत इति, अविषयस्याऽतदङ्गस्याऽप्याधानस्योत्तरकाम्यक्रतुविधिभिरनुष्ठापितत्वादिति । सोऽयं प्राभाकरोक्तः परिहारोऽनुपपन्नः ।

---

अध्ययनविधान का अर्थज्ञानपर्यन्त व्यापार नहीं हो सकता । इसलिए विधि के बल से विचारशास्त्र में (शमदमादिसम्पन्न मुमुक्षु के अतिरिक्त) सबका अधिकार सिद्ध नहीं होता ।

शङ्का—अध्ययनविधि में अर्थज्ञान के अभिलाषी का अधिकार आप नहीं मानते और इससे अतिरिक्त का अधिकार श्रुति में कहा नहीं गया है, इसलिए अध्ययन के अभाव का प्रसङ्ग हो जायेगा (अर्थात् अधिकार शून्यविधि में सबकी उपेक्षा होने से किसी की भी प्रवृत्ति न होगी एवं अध्ययन का सर्वथा अभाव होगा ) इस शङ्का का समाधान करने के लिए प्रथम प्रभाकरानुयायी मीमांसक प्रवृत्त होते हैं—वे कहते हैं—अध्ययन स्वतन्त्र अधिकारी की अपेक्षा नहीं करता, क्योंकि अध्ययनविधि के प्रयोग से अध्ययन का अनुष्ठान सिद्ध हो जायेगा । (पहले ही मूल में प्रतिपादित आचार्यकरण तथा 'अध्यापयेत्' इससे अध्यापन के विधान से ही अध्ययन का प्रयोग प्राप्त होगा । अन्यथा—शिष्य के अध्यापन के बिना—आचार्य का स्वरूप एवं अध्यापन दोनों अनुपपन्न होंगे, इसलिए अध्ययन का अनुष्ठान अधिकारी की कल्पना के बिना भी सम्भव है ) । ऐसा भी नहीं कहा जा सकता कि विधान सर्वत्र अपने विषय तथा अङ्ग का ही अनुष्ठान कराता है और अध्यापन का अध्ययन न तो विषय है और न अङ्ग ही है, इसलिए पाठन कर्म कैसे अध्ययन का अनुष्ठान करा सकता है ? कारण कि उत्तरकालिक काम्य क्रतुओं के विधान से आधान (अग्न्याधान) का अनुष्ठान कराया जाता है, जो आधान उन काम्य यज्ञों का न तो विषय है और न अङ्ग ही है । (इसलिए अविषय तथा अनङ्ग का भी विधि द्वारा अनुष्ठान सिद्ध होता है) इतना प्रभाकर का सिद्धान्त है ।

परन्तु यह प्रभाकरानुयायियों का कहा हुआ समाधान युक्तिसङ्गत नहीं है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

अध्ययनविधावध्यापनविधिप्रयुक्तत्वम्

**तथा हि—अध्यापनविधिरप्यश्रूयमाणाधिकार एव । 'अष्टवर्षं ब्राह्मणमुपनयीत' 'तमध्यापयीत' इत्यत्राऽऽचार्यकरण काम इत्यश्रवणात् । तत्कथमध्ययनं तत्प्रयुक्तं यत् तत्राऽधिकारिणं परिकल्प्य तत्प्रयुक्तिरध्ययनस्योच्येत । तर्ह्यध्ययने स्वतन्त्रोऽधिकारी कल्प्यताम्, लाघवाद् । लघीयसी हि स्वविधिप्रयुक्तिरन्यविधिप्रयुक्ते । अथैकत्राऽधिकारिकल्पनमात्रेणेतरस्य तत्प्रयुक्तानुष्ठाने सम्भवत्युभयत्र तत्कल्पने गौरवमितिं मन्यसे तर्ह्यध्ययन एवाऽधिकारिणं परिकल्प्य तत्प्रयुक्तिमन्यस्य किं न ब्रूषे ? यदि लिखितपाठादप्यध्ययनसिद्धेर्नाऽध्ययनविधिरप्यध्यापनं प्रयोजयति, तर्ह्यविहिताऽध्ययनेन प्राङ्मुखत्वादिरहितेनाऽप्यध्यापनसिद्धेर्न-**

---

(असङ्गति दिखलाते हैं—अध्ययनविधि में भी अधिकारी का श्रवण ही नहीं है । कारण कि 'आठ वर्ष के ब्राह्मण का उपनयन (यज्ञोपवीत संस्कार) करना चाहिये और उसको पढ़ाना चाहिये' इस विधिवाक्य में 'आचार्य करण की इच्छा से' ऐसा श्रवण नहीं है, इसलिए अध्यापन से अध्ययन कैसे प्रयुक्त होगा, जिससे उस अध्यापन में अधिकारी की कल्पना करके अध्ययन की अध्यापन से प्रयुक्ति कही जा सके । तब तो अध्ययन में स्वतन्त्र अधिकारी की कल्पना करनी चाहिये, क्योंकि उसमें ही लाघव है, कारण कि (अध्यापनरूप) अन्य विधि की प्रयुक्ति मानने की अपेक्षा (अध्ययन में अधिकारी की कल्पना करके) स्वयं अध्ययनविधि के बल से ही अध्ययन में प्रयुक्ति मानने में लाघव है । यदि एक विधि में अधिकारी की कल्पना कर देने से ही दूसरे विधान के अनुष्ठान का सम्भव हो जाने के कारण दोनों विधियों में अधिकारी की तथा प्रयुक्ति की कल्पना करने में गौरव मानते हो, तो अध्ययन में ही अधिकारी की कल्पना करके उसी से अध्यापन में प्रयुक्ति होती है, ऐसा क्यों नहीं कहते ? (ऐसा ही क्यों कहते हैं कि अध्यापन से अध्ययन में प्रयुक्ति हो अध्ययन से अध्यापन में नहीं) ।

यदि लिखे हुए ग्रन्थ के पढ़ने से अध्ययन की भी सिद्धि होती है, अतः अध्ययन अध्यापन की प्रयुक्ति नहीं कर सकता, यह माना जाय, तो प्राङ्मुखत्वादि रहित अविहित अध्ययन से अध्यापन की सिद्धि होने के कारण विहित अध्ययन की भी प्रयुक्ति अध्यापनविधि नहीं कर सकेगी । (तात्पर्य है कि जिसका कोई वैदिक विधि के समान विधायक वाक्य नहीं है, ऐसे नाटक, उपन्यास या समाचारपत्रादि का अध्ययन अध्यापन के बिना हो सकता है, अतः अध्यापन अध्ययन का

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan

विहितमध्ययनमध्यापनविधिः प्रयोजयेत् । अथोच्येत प्रयतः प्राङ्मुखः पवित्रपाणिरधीयीतेति माणवकस्य प्राङ्मुखत्वाद्यध्ययनाङ्गं श्रुतं तथाऽध्यापनेऽपिप्राङ्मुखं पवित्रपाणिमध्यापयीतेति माणवकस्य प्राङ्मुखत्वादिविशेषणश्रवणाद्विहितमेवाऽध्ययनं प्रयुज्यत इति । तर्हि—

'गीती शीघ्री शिरःकम्पी तथा लिखितपाठकः ।
अनर्थज्ञोऽल्पकण्ठश्च षडेते पाठकाधमाः' ॥

इति लिखितपाठस्य निन्दासद्भावनादार्याधीनो वेदमधीष्वेत्यध्ययनस्याऽऽचार्यपूर्वकत्वनियमविधानादध्ययनविधिरध्यापनं किं न प्रयोजयेत् ।

---

प्रयोजक नहीं हो सकता । और अध्यापन का तो अध्ययन के विना सम्भव नहीं है, अतः अध्ययन अध्यापन का प्रयोजक है । इससे वेदान्ती की 'अध्ययन ही अध्यापन का प्रयोजक है, अध्यापन अध्ययन का क्यों नहीं' शङ्का का समाधान हो गया । परन्तु साथ-साथ शङ्का उत्पन्न होती है—हमने मान लिया कि अध्यापन अध्ययन का प्रयोजक है, परन्तु यह नियम कैसे होगा कि अध्यापन 'प्राङ्मुख होकर पढ़ना' इत्यादि विधिविहित ही अध्ययन की प्रयुक्ति करेगा, जब कि अध्यापन अविहित उक्त लौकिक रीति के अनुसार अध्ययन से भी चरितार्थ हो सकता है) यदि संयत होकर अर्थात् मन की चञ्चल वृत्तियों को रोकर 'पूर्व की ओर मुख किये और पवित्री धारण किये—शिष्य को पढ़ावें' इत्यादि वाक्यों में माणवक—शिष्य—के पूर्वाभिमुख होकर बैठना आदि विशेषणों का श्रवण होने से विहित ही अध्ययन का प्रयोग होगा, ऐसा मानो, तो—'गीत गाकर तथा बहुत जल्दी एवं शिर को कँपाता हुआ अथवा गुरु के उपदेश के बिना केवल लिखे हुए ग्रन्थ के आधार पर पढ़ने एवं बहुत नीचे स्वर (अर्थात् जिसमें तत्तत्स्थानानुप्रदानादि परिचयन हो सके ) से पढने वाला—ये सब निकम्मे पढ़ने वाले माने गयें हैं । इस प्रकार लिखित के बल पर पढ़ने वाले की निन्दा के श्रवण से तथा 'आचार्यत्वविशिष्ट गुरु के अधीन होकर पढ़ो' इस प्रकार आचार्य द्वारा पढ़ने के नियम के विधान से अध्ययनविधि अध्यापन की प्रयुक्ति क्यों न करे? (यदि अध्यापन के बिना भी लौकिक अध्यायन के तुल्य ही 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' अध्ययन का विधान होता, तो लिखित के ही वल पर पढ़ने की निन्दा और अध्ययन में आचार्यपूर्वकत्व आदि नियम न होता । इस

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

अथ मतम्—'आचार्याधीनोऽधीष्व'इत्यत्राऽऽचार्यकरणविधि-प्रयुक्तोऽधीष्वेतिवाक्यार्थ आचार्यत्वस्याऽध्यापनादुत्तरकालभावि-त्वादिति, इत्यत्राऽऽचार्यकरणविधिप्रयुक्तोऽधीष्वेति वाक्यार्थः, तदसत्, तद् द्वितीयं जन्म । तद् यस्मात्स आचार्य इत्यु-पनयनाख्यद्वितीयजन्महेतुत्वमात्रेणाऽऽचार्यश्रवणात् ।

'आचिनोति हि शास्त्रार्थमाचारे स्थापयत्यपि ।
स्वयमाचरते यस्मादाचार्यः स उदाहृतः' ॥

इति स्मृतावाचारे शिष्यान् स्थापयतीति व्युत्पत्तिः प्रतीयत इति चेत्, एवमप्यध्यापनात् पूर्वमाचार्यत्वमविरुद्धम् । अध्यापनादाचार्य-

---

प्रकार उक्त निन्दा तथा नियम से मानना होगा कि 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' इससे विहित अध्ययन अध्यापन की प्रयुक्ति करता ही है) । यदि आचार्य के अधीन होकर पढ़ो, इसमें आचार्यकरण विधि के प्रमाण से ही 'पढ़ो' ऐसा वाक्यार्थ है, कारण कि अध्यापन के ही अनन्तर आचार्य होना उपपन्न हो सकता है' ऐसा सिद्धान्त हो, तो वह भी उचित नहीं है, कारण कि 'उपनयन संस्कार[१] (द्विजाति का) दूसरा जन्म है । वह दूसरा जन्म जिसके द्वारा होता है, वह आचार्य कहलाता है । इस वचन से उपनयन नामक द्वितीय जन्म का कारण होने से आचार्य श्रुति से सिद्ध है ।

जो शास्त्रार्थ का आचयन—ज्ञानवृद्धि— करता है तथा आचार में स्थापित भी करता है (अर्थात् श्रुति तथा स्मृति में कहे गये नियमों के अनुसार शिष्यों के व्यवहार की व्यवस्था भी बाँधता है) और स्वयं तदनुसार आचरण करता है, इससे वह आचार्य कहलाता है । इस स्मृत्ति में "शिष्यों को आचार में लगाये रखना' ऐसी व्युत्पत्ति प्रतीत होती है । (उपनयन कराने से आचार्य कहलाता है, ऐसा नहीं है ।) ऐसा कहो तो भी अध्यापन से पूर्व ही आचार्य होने में कोई विरोध नहीं । यदि आचार्यपदवी की सिद्धि अध्यापन के अनन्तर मानी जाय, तो आचार्यकरणविधिप्रयुक्त—'पढ़ो' ऐसा अध्याहार सहित योजना का प्रसङ्ग होगा 'आचार्याधीनोऽधीष्व'

---

१. यहाँ पर तत् पद से उपनयन लिया जाता है (अर्थात् आचार्य होना उपनयन संस्कार से ही हो सकता है । अध्यापन के उत्तर काल में ही नहीं) ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

त्वस्योत्तरकालभावित्वे चाचार्यकरणविधिप्रायुक्तोऽधीष्वेति साध्याहारयोजना प्रसज्येत। तस्मादधिकारिकल्पनासाम्यादितरेतरप्रयुक्तिसाम्याच्च काम्यविधिप्रयुक्तिसम्भवेऽध्ययनस्य कथमध्यापनविधिप्रयुक्तिरिति। अत्रोच्यते नाऽध्यापनविधेरधिकारी कल्पनीयः, श्रुतिस्मृत्योः प्रतीयमानत्वात्। तथा हि—'अष्टवर्षं ब्राह्मणमुपनयीत' इति श्रुतावात्मनेपदेनाऽऽचार्यकरणसाध्यता प्रतीयते, सम्माननोत्सञ्जनाचार्यकरणेत्यादिना व्याकरणसूत्रेणाऽऽचार्यकरणे साध्ये तद्विधानात्। न चाऽऽचार्यत्वम्, किञ्चिल्लोके प्रसिद्धमस्ति, ततो यथाऽऽहवनीये जुहोतीत्यत्राऽऽहवनीये होमाधारत्वेन विनियुक्ते सत्यसंस्कृतस्य होमाधारत्वायोगात् संस्कृतस्य सम्भवाच्चाऽऽधानसंस्कृतोऽग्निराहवनीयत्वेन निश्चितः तथा

---

इस वाक्य में अध्याहार करके 'आचार्याधीन' 'आचार्यकरणविधिप्रयुक्तोऽधीष्व' ऐसा करना होगा। इसकी अपेक्षा 'ओदनं पचति'—या 'गृहस्थः सदृशीं भार्यामुपेयात्' इत्यादि वाक्यों में जैसे पाचक या गृहस्थ शब्दों का प्रयोग भावी संज्ञा के आश्रयण से होता है, वैसे ही आचार्यशब्द के प्रयोग को भावी संज्ञा के आश्रयण से उपपन्न कर अध्यापन से अध्ययन की प्रयुक्ति मानना ही उचित है, इस आशय से सिद्धान्ती प्रभाकरमत के दूषक प्रघट्टक का निर्णय करते हैं— इस लिए पूर्वोक्त युक्तियों के बल से अधिकारी की कल्पना तथा एक दूसरे की प्रयुक्ति करने में समानता होने से काम्यविधि की प्रयुक्ति का सम्भव होने में अध्यापनविधि से अध्ययन की प्रयुक्ति कैसे होगी ? प्रभाकरानुयायी द्वारा सिद्धान्ती की उक्त शङ्का में कहा जाता है। अध्यापनविधि के अधिकारी की कल्पना नहीं करना है, कारण कि श्रुति तथा स्मृति में ही उसकी प्रतीति सिद्ध है। जैसे कि श्रुति है—'आठ वर्ष के ब्राह्मण का उपनयन संस्कार करना चाहिये' इस श्रुति में आत्मनेपद से आचार्यकरण में भाव्यता—साध्य होना—प्रतीत होती है, कारण कि 'सम्माननोत्सञ्जनाचार्यकरण—' इत्यादि व्याकरणसूत्र से आचार्यकरण के साध्य होने में आत्मनेपद का विधान किया जाता है। घट, पट आदि के तुल्य आचार्यपदार्थ लोक में कोई प्रसिद्ध है ही नहीं, इसलिए जैसे—'आहवनीय में हवन किया जाता है' यहाँ पर आहवनीय का होमाधार के रूप में विनियोग किये जाने पर संस्काररहित अग्नि में होमाधारता का सम्भव नहीं है, अतएव आधाननामक संस्कार से संस्कृत अग्नि ही आहवनीय

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

'आचार्याय गां दद्यात्' इत्यत्राऽऽचार्ये दक्षिणां प्रति सम्प्रदानत्वेनाऽवगते सत्यनुपकारिणः सम्प्रदानत्वायोगादुपकारिणोऽत्र सम्भवाच्चोपनयननिष्पादनाख्येनोपकारेण माणवकं प्रत्युपकुर्वत आचार्यत्वं निश्चीयते । नन्वेवमप्युपनयनसाध्यमाचार्यत्वं भवेन्नाध्यापनसाध्यमिति चेत्, न, उपनयनस्याऽध्यापनाङ्गत्वात् । 'उपनयीत तमध्यापयीत' इत्येकप्रयोगतावगमात्, न च निरपेक्षविधिभेदान्न प्रयोगैक्यमिति वाच्यम्, उपनीयाऽध्यापयेदित्येवंप्रयोगैक्यकल्पनात् ।तमिति प्रकृतपरामर्शिना तच्छब्देन कर्मैक्यप्रतीतेः ।न चोपनयनस्याऽध्यापनाङ्गत्वेऽप्यध्ययनस्य न तत्प्रयुक्तिरिति वाच्यम्, माणवकविषयाध्यापनेनाऽऽचार्यत्वं भावयेदिति वाक्यार्थस्वीकरणेनाऽऽध्यापनक्रियानिवर्तकतया माणवकस्य क्रियां प्रति गुणभूतत्वाद् उपकारकत्वे वक्तव्ये दृष्टे सत्यदृष्टकल्पनाया अन्याय्यत्वाद् उपगमनाध्ययनाभ्यामुपकरोतीति कल्प्यत्वात् ।

---

रूप से निश्चित माना गया, ऐसे ही आचार्य के लिए दक्षिणा में गाय देनी चाहिये 'यहाँ पर आचार्य को दक्षिणा के प्रति सम्प्रदानत्व—उद्देश्यत्व— प्रतीत हुआ, परन्तु अनुपकारी सम्प्रदान—उद्देश्य नहीं हो सकता और यहाँ पर उपकारी का होना सम्भव है, इसलिए उपनयनसंस्कार के सम्पादनरूप उपकार के द्वारा माणवक का उपकार करनेवाले में ही आचार्यत्व निश्चित होता है, ऐसा मानने पर भी उपनयन के द्वारा आचार्यत्व की सिद्ध होगी, अध्यापन द्वारा नहीं, ऐसा भी नहीं कह सकते, कारण कि उपनयन अध्यापन का ही अङ्ग है । 'उपनयन करे' 'उस उपनीत को पढ़ावे' इन दोनों विधियों में एकप्रयोगत्व प्रतीत होता है । निरपेक्ष विधि के भेद से एकप्रयोग होने का निषेध नहीं कर सकते, कारण कि 'उपनयन संस्कार करा के अध्यापन करावे' इस प्रकार एक ही प्रयोग की कल्पना होती है, क्योंकि तत् शब्द के प्रकृत परामर्शी होने से तत् शब्द से दोनों में एककर्मत्व की प्रतीति होती है । 'माणवक के अध्यापन से आचार्यत्व की भावना करे' इस प्रकार वाक्यार्थ का स्वीकार करने से अध्यापनक्रिया के सम्पादक होने से गुणभूत माणवक में अध्यापनक्रिया के प्रति उपकारकत्व कहना होगा, कारण कि दृष्ट फल के रहते अदृष्ट फल की कल्पना करना अन्याययुक्त होता है । (माणवक का उपकारकत्व दिखलाते हैं—) माणवक उपगमन—गुरु के समीप में नियमपूर्वक बैठने और अध्ययन से (अध्यापन) क्रिया में उपकार करता है, ऐसी ही कल्पना करनी चाहिये ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ननूपनयनाध्ययनाभ्यां निष्पाद्यस्याऽध्यापनस्य यद्यप्याचार्यत्वं फलं तथापि श्रुतावधिकारी कल्पनीयः, एतत्काम इत्यश्रवणादिति चेत्, न, कामोपबन्धमात्रस्य कल्प्यत्वात् । ततश्च श्रुतावुपनीयाऽध्यापयेदाचार्यकरणकाम इत्येवमध्यापनविधिः साधिकारः सम्पद्यते, तथा स्मृतावपि ।

'उपनीय तु यः शिष्यं वेदमध्यापयेद् द्विजः ।
सकल्पं सरहस्यं च तमाचार्यं प्रचक्षते' ॥

इत्युपनयनाध्यापनयोः प्रयोगैक्यादध्यापने विधिश्रवणादाचार्यत्वफलश्रवणाच्चाऽऽचार्यत्वकामो माणवकमुपनीयाध्यापयेदिति निष्पाद्यते । अध्ययने तु नाऽधिकारिनिमित्तम्, किञ्चिच्छ्रुतमस्तीति विशेषः । न चाऽध्ययनस्य स्वतन्त्रविध्यन्तरविहितस्य कथं स्वतन्त्रविध्यन्तरप्रयुक्तानुष्ठानमिति शङ्कनीयम्, आधानदृष्टान्तेन प्रयुक्तत्वात् । आधाने हि ब्राह्मणोऽग्निमादधीतेति श्रुयते । तत्र किमाधानं स्वातन्त्र्येणाऽनुष्ठेयम्,

---

शङ्का— उपनयन और अध्ययन से सिद्ध होने वाले अध्यापन का यद्यपि आचार्यपद पाना फल है, तथापि श्रुति में अधिकारी की कल्पना करनी ही होगी, क्योंकि अमुक कामनावाला पुरुष (अध्यापन करे) ऐसा अधिकारी का श्रवण नहीं है ।

समाधान—ऐसा नहीं, कारण कि केवल कामना के सम्बन्धमात्र की कल्पना होती है । इससे ही श्रुति में आचार्यकरण की इच्छावाला शिष्य का उपनयन करके अध्यापन करे, इस प्रकार अध्यापनविधि साधिकार हो जाती है, ऐसा स्मृति में भी कहा है । जो ब्राह्मण शिष्य का उपनयनसंस्कार करके रहस्य तथा कल्प के सहित वेद का अध्यापन करे, उसको आचार्य कहते हैं । इस तरह श्रुति तथा स्मृति से उपनयन तथा अध्यापन दोनों का एकप्रयोगत्व होता है । अध्यापन में श्रौतविधि है और आचार्यत्वरूप फल भी श्रुतिसिद्ध है, इसलिए आचार्यत्व की इच्छा से 'माणवक का उपनयनसंस्कार करके अध्यापन करावे' इस प्रकार अधिकारी की निष्पत्ति की जाती है । अध्ययन में तो अधिकार का निमित्त कोई सुनने में नहीं आया है, इतना विशेष है । स्वतन्त्र दूसरी विधि से विहित अध्ययन के अनुष्ठान की प्रयुक्ति स्वतन्त्र दूसरी विधि के द्वारा न हो सकने की शङ्का नही करनी चाहिये, कारण आधान के दृष्टान्त से ऐसी प्रयुक्ति देखी गयी है । क्योंकि आधान—अग्न्याधान—संस्कार में 'ब्राह्मण अग्नि का आधान करे' यही श्रुति का

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

उताऽन्यप्रयुक्त्या । आद्येऽपि न तावत् पुरुषमुद्दिश्य नित्यतया स्वतन्त्रमाधानं विधातुं शक्यम्, प्रोक्षणादिवत्कर्मकारक-संस्काररूपस्याऽऽधानस्य द्रव्यपरतयाऽग्नेरुद्देश्यत्वात् । नाऽपि स्वतन्त्रकाम्यतया तद्विधेयं फलाश्रवणात् । न च सक्तुन्यायेन गुणप्रधानवैपरीत्यकल्पनया नित्याधिकारता कामाधिकारता वा शङ्कनीया । भस्मीभूतसक्तुना उपयोगासम्भवेन तत्र वैपरीत्यकल्पनेऽपि प्रकृते संस्कृताग्नेः क्रत्वन्तरे विनियोगयोग्यतया तदसम्भवात् । द्वितीयेऽपि किमाधानस्योत्तरनित्यक्रतुविधिप्रयुक्तिरुतोत्तरकाम्य-क्रतुविधिप्रयुक्तिः ? नाऽऽद्यः, उद्देश्यस्याऽनुपादेयस्याऽऽहव-नीयस्य क्रतुविधिप्रयुक्तानुष्ठेयत्वायोगात् । उपादेयमेव हि

---

अर्थ है । उसमें विकल्प होता है कि क्या आधान का स्वतन्त्र अनुष्ठान होता है ? अथवा दूसरे विधान की प्रयुक्त के बल से होता है ? प्रथम पक्ष मानने पर भी पुरुष को उद्देश्य करके नित्यत्वरूप से आधान का स्वतन्त्र अनुष्ठान नहीं हो सकता, कारण कि प्रोक्षण आदि संस्कार के सदृश कर्मकारक के संस्काररूप आधान का कर्मभूत द्रव्य के संस्कार में तात्पर्य होने से अग्नि ही उद्देश्य है, काम्यरूप से भी उसका विधान नहीं हो सकता, क्योंकि फल का श्रवण नहीं है । सक्तुन्याय से गुणप्रधानभाव की विपरीत कल्पना करके नित्य अधिकार का काम्य अधिकार में परिवर्तन करने की आशङ्का नहीं की जा सकती, कारण कि भस्म किये गये सक्तु से किसी कार्य का होना सम्भव नहीं है, इसलिए 'सक्तून् जुहोति' इस स्थल में गुणप्रधानभाव में विपरीत कल्पना करने पर भी प्रकृत में संस्कार से युक्त अग्नि की दूसरे यज्ञ में उपयोगयोग्यता होती है, इसलिए सक्तुन्याय से विपरीत कल्पना सम्भव नहीं है । दूसरे पक्ष में—दूसरे द्वारा प्रयुक्ति से अनुष्ठेय मानने में—भी क्या आधान की अग्निम नित्य यज्ञ के विधान द्वारा प्रयुक्ति होती है ? अथवा अग्निम काम्यविधि द्वारा ? इनमें प्रथम पक्ष ठीक नहीं है, कारण कि उपादेय से भिन्न उद्देश्यभूत आहवनीय का—होमाधारभूत अग्नि का—नित्य अथवा काम्य दो में से किसी के भी विधान द्वारा प्राप्त हुई प्रयुक्ति से अनुष्ठान करने का विषय होना सम्भव है नहीं, (उपादेय ही अनुष्ठेय होता है और वह क्रियां से पूर्व असिद्ध होता है । अग्नि आधान से पूर्व सिद्ध है और आधान उद्देश्य है, इसलिए वह अनुष्ठेय नहीं हो सकता ।) इस तात्पर्य को स्पष्ट करते

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विधिरनुष्ठापयति । अन्यथा स्वर्गकामादीनामप्यनुष्ठेयत्वप्रसङ्गात् । तस्मादुत्तरकाम्यक्रतुविधिप्रयुक्तिः परिशिष्यते । नहि विधिरिव कामोऽप्युपादेयमेवाऽनुष्ठापयति येनोक्तदोषः स्यात् । किन्तु यद्यदुद्देश्यमुपादेयं वा विना काम्यमानस्य न सिद्धिस्तत्सर्वं विधिसहकारितयाऽनुष्ठापयति । दृश्यते हि लोके विधिरागयोर्वैषम्यम् । 'सौवर्णपीठे समुपविशेत्' इति विधिस्तथाविधपीठाभावे पुरुषं न तत्रोपवेशयति रागस्तु तथाविधं पीठमुत्पाद्याऽपि तत्रनिवेशयति । एवं च सति प्रकृतेऽप्याचार्यकरणकामनैवाऽऽचार्यप्रेरणद्वारेणाऽध्यापनसिद्ध्यर्थं माणवकेनाऽऽध्ययनं निर्वर्तयतीति स्थितम् ।

## प्रभाकरमतनिराकरणम्

तदेतत्प्राभाकरमतं वेदान्तिनो न बहु मन्यन्ते । तथा हि—किं 'तमप्यध्यापयीत' इत्यत्राऽऽचार्यत्वं विधेयमुतविधिरूपमथवा

---

है—विधि उपादेय का ही अनुष्ठान कराती है । इसके विपरीत—यदि उद्देश्य भी अनुष्ठेय माना जाय, तो स्वर्गार्थी आदि अधिकारी भी अनुष्ठेय होने लगेंगे । इससे अगले काम्य क्रतुओं के कारण प्राप्त हुई प्रयुक्ति से अनुष्ठेय मानना, यह दूसरा पक्ष ही अवशिष्ट रहता है । विधिवाक्य के सदृश कामना भी उपादेय का ही अनुष्ठान कराती है, ऐसा कोई नियम नहीं है, जिससे कि अनुपादेय का अनुष्ठेय होने का असम्भवरूप उक्त दोष का प्रसङ्ग हो, किन्तु नियम यह है कि जिस-जिस उद्देश्य अथवा उपादेय—साध्य—के बिना कामनाविषय की सिद्धि नहीं हो सकती है, उन सबका ही कामना प्रधानविधि के सहकारीरूप से अनुष्ठान कराती है । लोक में विधि और कामना में वैषम्य—भेद—देखा गया है । जैसे विधि है 'सोने के पीठ—आसन—पर बैठे । परन्तु उक्त विधान सुवर्णनिर्मित आसन के न होने पर पुरुष को ऐसे पीठ पर नहीं बैठा सकता— (इसके विपरीत, राग—कामना—तो ऐसे सुवर्णपीठ को बनवाकर भी उसमें पुरुष को बैठा सकता है, इस प्रकार दोनों में वैषम्य हो जाने से आचार्य करण की कामना ही आचार्य की प्रेरणा करके अध्यापन की सिद्धि के लिए माणवक द्वार अध्ययन का अनुष्ठान कराती है, ऐसा सिद्धान्त स्थिर हुआ अर्थात् अध्यापन द्वारा उत्पन्न हुई प्रयुक्ति अध्ययन का अनुष्ठान करा देगी, इसमें अधिकार के श्रवण की आवश्यकता नहीं है ।

इस पूर्वोक्त प्रभाकर के अनुयायियों के मत को वेदान्ती अच्छा नहीं मानते हैं, क्योंकि 'उसको अध्ययन करावें' इस वाक्य में क्या आचार्यत्व विधेय है ? अथवा विधि का स्वरूप है ? या लिङर्थ-नियोग का फल है ? इनमें प्रथम विकल्प नहीं

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नैयोगिकं फलम् ? नाऽऽद्यः, उपनयनाऽध्यपनभावार्थविषयत्वाद्विधेः । न द्वितीयः, आत्मनेपदमात्राभिधेयस्याऽऽचार्यत्वस्य विधिपदानभिधेयतया विधिरूपत्वायोगात् । न तृतीयः, 'अचारान् ग्राहयति' इति व्युत्पत्त्या हेतुकर्तृत्वनिबन्धनस्याऽऽचार्यत्वस्य लौकिकत्वात्, अलौकिकस्यैव नैयोगिकत्वात् । न चोपनयनसाध्यत्वादलौकिकमाचार्यत्वं स्यादिति वाच्यम्, द्वितीयं जन्म तद्यस्मात् स आचार्य इति स्मृतावुपनयनं प्रति हेतुकर्तृत्वस्यैव लौकिकस्याऽऽचार्यशब्दनिमित्तत्वावगमात् । यद्याचार्यत्वमलौकिकं स्यात् तदा व्याकरणसूत्रे सम्माननादिभिर्लौकिकार्थैः सह कथं पठ्येत ? ननु विधायकप्रत्ययश्रवणाद् नियोगः प्रतीयते, तस्य नियोज्यविशेषणाकाङ्क्षायां स्वर्गवन्नियोगसाध्यत्वेनैव नियोज्यविशेषणत्वमाचार्यस्याऽभ्युपेतव्यम्, कारकफलस्य तदनुपपत्तेः । न चाऽऽचार-

---

माना जा सकता, कारण कि विधि का उपनयन तथा अध्यापनरूप अर्थ विषय है, (आचार्यत्व विषय नहीं है) दूसरा पक्ष नहीं हो सकता, क्योंकि केवल आत्मनेपद का ही अर्थ आचार्यत्व है, इसलिए आचार्यत्व विधिपद (लिङादि) का अर्थ न होने से विधि का स्वरूप नहीं हो सकता । तीसरा पक्ष भी नहीं कह सकते, क्योंकि आचार्य पद की 'आचारों का ग्रहण कराने वाला' ऐसी व्युत्पत्ति होने से हेतु और कर्ता होने के कारण उत्पन्न हुआ आचार्यत्व लोकसिद्ध पदार्थ है । (अतः उसे नियोगफल नहीं मान सकते, कारण कि अलौकिक पदार्थ ही नियोग का फल माना गया है । उपनयनविधि का साध्य-विषय-होने से आचार्यत्व अलौकिक होगा, ऐसा नहीं कह सकते, कारण कि जिसके कारण द्वितीय जन्म होता है अर्थात् जो द्विजन्मा-व्यपदेश का हेतु है, वह आचार्य कहलाता है, इस स्मृति में लोकसिद्ध हेतुकर्तृत्वरूप ही आचार्यशब्द का प्रवृत्तिनिमित्त प्रतीत होता है । यदि आचार्यत्व अलौकिक होता, तो व्याकरणसूत्र में सम्मानन आदि लौकिक अर्थों के साथ आचार्यकरण का पाठ कैसे होता है?

शङ्का—'अध्यापयीत' इत्यादि विधिबोधक प्रत्यय के श्रवण से नियोग की प्रतीति होती है । उस नियोग को नियोज्य-विशेषण की आकाङ्क्षा होने पर स्वर्ग के तुल्य नियोगसाध्य होने से आचार्य को ही नियोज्यविशेषण मानना चाहिये, कारण कि फल नियोज्य का विशेषण नहीं हो सकता । उपनयनविधि में आचारग्राहकत्वरूप हेतुकर्तृत्व आचार्यशब्द का प्रवृत्तिनिमित्त नहीं

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ग्राहकत्वमुपनयने हेतुकर्तृत्वं चाऽऽचार्यशब्दप्रवृत्तिनिमित्तम्, विकल्पापत्तेः । अतो मन्त्राद्यलौकिकसाधनान्तरविधानाद-लौकिकमाचार्यत्वम् । सम्माननादीनां तु तदभावाद्भवतु लौकिकत्वम् । अतस्तैः सह पाठेऽप्यलौकिकमेवाऽऽ-चार्यत्वमिति चेत्, एवमप्युपनयननियोगफलं भविष्यति, तेनाऽ-ध्यापनविधेः कुतः साधिकारता ?

## अध्ययने स्वविधिप्रयुक्तता

अथ मतमुपनयने श्रुतमप्याचार्यत्वमध्यापनफलं भविष्यति, उप-नयनस्य तदङ्गत्वादिति;तन्न, तथा सत्यङ्गेषु फलश्रुतिरर्थवाद इति न्यायेनाऽऽचार्यत्वस्य नियोज्यविशेषणत्वासम्भवप्रसङ्गात् । नन्वेवं सत्यनधिकारमध्ययनं सर्वथा नाऽनुष्ठीयेतेति चेत्, न; उपनीत-

---

हो सकता, कारण कि ऐसा मानने में विकल्प की आपत्ति होगी । इसलिए मन्त्रादि अलौकिक साधनों से भिन्न साधनों द्वारा सिद्ध किया गया आचार्यत्व लौकिक ही है । (यद्यपि आचारग्राहकत्वरूप आचार्यत्व लौकिक है, तथापि उपनयन संस्कार तथा साङ्गोपाङ्ग अध्यापनविशिष्ट आचारग्राहकत्वरूप आचार्यत्व के लोकसिद्ध न होने से उसे अलौकिक ही मानना चाहिये) सम्मानन आदि अलौकिक मन्त्रादि साधनों से सम्पन्न नहीं है, इसलिए वे लौकिक कहे जाते हैं, इस कारण उन लौकिक सम्मानन आदि के साथ पाठ होने पर भी आचार्यत्व अलौकिक ही है ।

समाधान—यद्यपि ऐसा मान भी लिया जाय, अर्थात् उक्त प्रकार का विशिष्ट आचार्यत्व अलौकिक मान भी लिया जाय, तो भी वह उपनयनरूप नियोग का ही फल होगा, इससे अध्यापनविधि का अधिकारयुक्त होना कैसे हो सकता है ?

शङ्का—यद्यपि उपनयनविधि में आचार्यत्व का श्रवण है, तथापि वह अध्यापन का फल माना जायेगा, कारण कि उपनयन अध्यापन का अङ्ग—उपकारक—है ।

समाधान—ऐसा नहीं है, कारण कि अध्यापन के अङ्गभूत उपनयन के फलरूप से आचार्यत्व को अध्यापन का फल मानने में 'अङ्गों में फल का श्रवण अर्थवाद है' इस न्याय से आचार्यत्व नियोज्य का विशेषण नहीं हो सकेगा ।

शङ्का— इस प्रकार तो अधिकाररहित अध्ययन का किसी भी दशा में अनुष्ठान प्राप्त नहीं होगा ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

स्याऽध्ययनाधिकारत्वात्; वाजसनेयिशाखायामुपनयनं प्रकम्याऽऽऽध्ययनस्य विहितत्वात् । सर्वस्मृतिषु चोपनीतोऽधीयीतेत्यवगमात् । अतोऽध्ययनस्य स्वविधिप्रयुक्तानुष्ठानोपपत्तौ तदनुष्ठानसिद्धयेऽध्यापनेऽधिकारिणं परिकल्प्य न मनः खेदनीयम् । ननु न तं कल्पयामि किन्त्वस्त्येव सः, श्रुतौ दुःसम्पादत्वेऽपि 'उपनीय तु यः शिष्यम्' इत्यादिमनुवाक्येन तदवगमादिति चेत्, न; तद्वाक्यस्योपनयनाध्यापनानुवादेन कर्तुराचार्यसंज्ञाविधायकत्वाद्, वाक्यगतयत्तच्छब्दाभ्यामनुवादविध्योर्निश्चयात् । आचार्यसंज्ञायाश्च नमस्कारादिविधानेषूपयोगात् । नन्वेवमप्यप्रबुद्धस्य माणवकस्योपनीतस्य स्वाधिकारं प्रतिपद्याऽनुष्ठातुमशक्यत्वादध्यापनविधिरेव कथञ्चित्

---

समाधान—उपनयनसंस्कार से संस्कृत का ही अधिकार प्राप्त है, कारण कि वाजसनेयिशाखा में उपनयन का उपक्रम करके अध्ययन का विधान किया गया है, तथा सब स्मृतियों में 'उपनीत को ही पढ़ाना चाहिये' ऐसा ही मिलता है । इस कारण अध्ययन के अनुष्ठान की अपने ही विधान से उपपत्ति हो जाने से उसके अनुष्ठान की सिद्धि के लिए अध्यापनविधि में अधिकारी की कल्पना करके मन को परिश्रम नहीं देना चाहिये ।

शङ्का—हम अध्यापनविधि में अधिकारी की कल्पना नहीं करते हैं, किन्तु वह तो है ही । यद्यपि श्रुति में सुगमता से अधिकारी का सम्पादन नहीं हो सकता, तथापि 'जो शिष्य का उपनयन संस्कार करके' इत्यादि मनुवचन से उसकी प्रतीति होती है, (इसलिए उसकी कल्पना करने की आवश्यकता नहीं है ।)

समाधान—ऐसा नहीं कह सकते, मनु आदि का वह वचन उपनयन और अध्यापन का अनुवाद करके कर्ता की आचार्यसंज्ञा का विधायक है, क्योंकि वाक्य में आये हुए 'यत्' और 'तत्' शब्द से अनुवाद और विधि का निश्चय होता है । नमस्कार आदि के विधान में आचार्यसंज्ञा का उपयोग होता है (इससे आचार्यसंज्ञा को व्यर्थ होने का प्रसङ्ग नहीं आता ।)

शङ्का—अप्रबुद्ध तथा उपनीत शिष्य अपना अधिकार प्राप्त कर अध्ययन का अनुष्ठान नहीं कर सकता, इसलिए अध्यापन का विधान ही कथञ्चित् अधिकारयुक्त हो अध्ययन की भी प्रयुक्ति कर ही देता है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**साधिकारोऽध्ययनमपि प्रयुङ्क्त एवेति वाच्यमिति चेत्, तत्र किमध्यापनविधिरविहितमध्ययनं प्रयुङ्क्ते उत विहितम् ? नाऽऽद्यः, अध्ययनविध्यप्रेरितानां तत्र प्रयोजनशून्यानां पुरुषाणामाचार्यं प्रति गुणभावेन प्रवृत्त्ययोगात् । द्वितीये विधिस्वरूपसिद्धयेऽध्ययनेऽधिकार्यपि स्वीकार्यः । विषय एव विधिस्वरूपसाधको नाऽधिकारीति चेत्, तर्हि विहितस्याऽध्ययनस्याऽधिकारिविशेषाभावाद्यं कञ्चिदध्यापयेदिति प्राप्नुयात् । तस्मात् प्रकरणसमर्पितेनोपनीतेनाऽधिकारिणा साधिकारोऽध्ययनविधिःस्वयमेव स्वविषये पुरुषं प्रवर्त्तयति । अन्यथा स्वाधिकारविधिनैवाऽप्रवर्तितस्य प्रवृत्त्यसम्भवात् । न च बालकस्य**

---

समाधान—ऐसी शङ्का नहीं करते, कारण कि ऐसा मानने में विकल्प हो सकते हैं कि क्या अध्यापन अविहित अध्ययन की प्रयुक्ति करता है अथवा विहित की ? प्रथम पक्ष नहीं माना जा सकता, कारण कि अध्ययनविधि से अप्रेरित और उसमें प्रयोजनशून्य पुरुषों की आचार्य के प्रति गुणभाव से प्रवृत्ति नहीं हो सकती है । (जिनका वेद के अध्ययन में अधिकार नहीं है, ऐसे द्विजेतर वर्णी और अनुपनीत के लिए 'अध्येतव्यः' इस पद में आये तव्यप्रत्यय के लिए नियोग प्रेरणा ही नहीं करता, अतएव उनको आचार्य का कोई प्रयोजन नहीं रह जाता, इससे सिद्ध हुआ कि आचार्यकरण का विधान अविहित लौकिक अध्यनयन की प्रयुक्ति नहीं कर सकता ।) विहित अध्ययन का अध्यापन प्रयोजक है, इस दूसरे विकल्प में विधि के स्वरूप की सिद्धि के लिए अध्ययन में अधिकारी भी मानना ही होगा (अधिकारी के बिना विधि का स्वरूप ही नहीं बन सकता ।) विषय ही विधि के स्वरूप का प्रतिपादक होता है, अधिकारी नहीं, ऐसा यदि कहो, तो विहित अध्ययन का अधिकारीविशेष निर्दिष्ट न होने से 'जिस किसी (अनधिकारी) को भी पढावे, ऐसा 'अतिसङ्ग' प्राप्त हो जायेगा । इसलिए प्रकरणप्राप्त उपनीत अधिकारी के द्वारा अधिकारयुक्त अध्ययन का विधान स्वयं अपने में पुरुष की प्रवृत्ति करा लेगा (अध्ययन के अनुष्ठान की प्रयुक्ति अध्ययन द्वारा मानने की आवश्यकता नहीं है, अन्यथा स्वाधिकारविधि के द्वारा प्रवृत्त न किये गये पुरुष की प्रवृत्ति का सम्भव नहीं है । (जिस विधान में पुरुष अपना अधिकार नहीं समझता, उसे करने के लिए उसकी प्रवृत्ति नहीं देखी गयी है, इसलिए अपने अधिकार की विधि से प्रेरित होकर ही पुरुष प्रवृत्त होता है) बोधरहित बालक को

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**स्वाधिकारप्रतिपत्त्यसम्भवः, विध्यर्थापरिज्ञानेऽपि सन्ध्योपासन-समिदाहरणादिकर्त्तव्यताप्रतिपत्तिवत्पित्राद्युपदेशसामर्थ्यादध्ययन-कर्त्तव्यताप्रतिपत्तेः ।**

अध्यापनस्यानित्यता

**नन्वध्ययनस्याऽध्यापनविधिप्रयुक्तौ नाऽयं क्लेशः, आचार्यस्य प्रबुद्धस्य स्वाधिकारं प्रतिपत्तुं शक्यत्वात् । यद्यपि कश्चित् प्रेक्षावान् माणवको न स्वाधिकारमबुद्ध्वा प्रवर्त्तेत तथाप्यन्योऽ-प्रबुद्ध आचार्यप्रेरितः प्रवर्त्तिष्यत एव । ततः प्रवाह-रूपेणाऽध्यापनं न विच्छिद्यत इति चेत्, एवमप्याचार्यः किमन्ये-नोपनीतान् माणवकानध्यापयेद् उत स्वेनैवोपनीतान्, नाऽऽद्यः, उपनयनस्याऽपि त्वन्मतेऽध्यापनाङ्गतया तद्वैकल्ये नियोगानिष्पत्ता-वाचार्यत्वफलासिद्धेः । तर्ह्यस्तु द्वितीयः, उक्तदोषाभावा-**

---

अपने अधिकार का ज्ञान होना सम्भव नहीं है, यह कहना भी उचित नहीं है, कारण कि विधि का अर्थपरिज्ञान न होने पर भी 'सन्ध्योपासन', 'समिधाओं का लाना' इत्यादि ब्रह्मचारी के कर्तव्यों का जैसे पिता आदि के उपदेश के बल से ज्ञान हो जाता है, वैसे ही उपदेश के सामर्थ्य से अध्ययन में कर्तव्यता का ज्ञान होगा ।

शङ्का—अध्ययन की अध्यापन द्वारा प्रयुक्त मानने में यह क्लेश (उपदेशसामर्थ्य का आश्रयण) नहीं करना होता, क्योंकि प्रबुद्ध—विद्वान्—आचार्य को अपने अधिकार का परिज्ञान होना सरल है । यद्यपि कभी-कभी चतुर बालक अपने अधिकार को जाने बिना अध्ययन आदि कार्य में प्रवृत्त नहीं होते, तथापि दूसरा मन्दबुद्धि बालक आचार्य की प्रेरणा से प्रवृत्त होगा ही । इस कारण प्रवाह रूप से प्राप्त अध्ययन का लोप नहीं होने पाता । अध्ययनविधि को स्वयं अधिकारशून्य मानने में उसका अनुष्ठान सम्भव न होने से अध्यापन का उच्छेद होना सम्भव हो जाता है, इस आशङ्का का समाधान करते हैं कि यद्यपि चतुर बालक अधिकार के परिज्ञान के बिना अध्ययन नहीं करेंगे, तथापि भोले बालक गुरु की प्रेरणा मानकर अधिकार की जिज्ञासा के बिना प्रवृत्त हो ही जायेंगे, और आचार्य तो प्रबुद्ध ही है, उसको अपने आचार्यत्व की रक्षा के लिए बालकों की अध्ययन में प्रेरणा का अभीष्ट ही है, अतः अध्यापन का लोप नहीं हो सकता ।)

समाधान—ऐसी आशङ्का करने पर भी विकल्प होंगे कि क्या आचार्य दूसरे के द्वारा उपनयनसंस्कृत बालकों को पढ़ावे ? अथवा अपने ही द्वारा उपनीत बालकों को ? प्रथम कल्प मानने में तुम्हारे मत में उपनयन भी अध्यापन का अङ्ग होगा, अतः उसके अभाव में नियोग की पूर्ति नहीं होगी, इसलिए आचार्यत्वरूप फल भी सिद्ध नहीं हो सकेगा । अच्छा तो—स्वयं उपनयन कराकर अध्यापन करे—यह

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

दिति चेत्, न; एवमपि नित्यानित्यसंयोगविरोधस्य दुरपवादत्वात् । तथा हि—अध्यापनं तावदनित्यम्, द्रव्यार्जनार्थत्वात् । नह्याचार्यत्वमध्यापनफलं भवितुमर्हति, सुखप्राप्तिदुःखपरिहारसाधनरूपत्वाभावेनाऽपुमर्थत्वात् । न चाऽदृष्टं तत्फलत्वेन कल्प्यम्, दृष्टे सति तदयोगात् । अस्ति दृष्टम्—

'षण्णां तु कर्मणामस्य त्रीणि कर्माणि जीविका ।
याजनाध्यापने चैव विशुद्धाच्च प्रतिग्रहः' ॥

इत्यध्यापनस्य द्रव्यार्जनोपायत्वेन स्मरणात् । ननु याजनस्य जीविकार्थत्वं युक्त ऋत्विग्भ्यो दक्षिणादिविधौ सति सर्वाङ्गानुष्ठापकस्य दक्षिणाद्यनुष्ठापकतया द्रव्यार्जनं निश्चित्य तदर्थिना याजने प्रवृत्तिसम्भवात् । अत्र

---

दूसरा पक्ष मानिये, क्योंकि इसमें प्रथम कल्प में दिया गया दोष नहीं आता, ऐसा भी नहीं है, कारण कि ऐसा मानने पर भी नित्य तथा अनित्य पदार्थ के संयोग का विरोध नहीं हटाया जा सकता । (विरोध दिखलाते हैं—) अध्यापन तो अनित्य है, कारण कि उसका प्रयोजन द्रव्य कामना है । (काम्यविधि सब अनित्य हैं, कामनारहित को उनका विधान प्राप्त नहीं होता है) अध्यापन का फल (प्रयोजन) आचार्यत्व नहीं हो सकता है, कारण कि (आचार्यत्व) सुख पाने एवं दुःख-निवारण करने का उपाय न होने से पुरुषार्थ नहीं माना जा सकता । अध्यापन की अदृष्ट फल की कल्पना भी नहीं की जा सकती, कारण कि दृष्ट फल के रहते अदृष्ट की कल्पना नहीं की जाती । अध्यापन का दृष्ट फल है—ब्राह्मण के छः कर्मों में से तीन कर्म उसकी जीविका है (अर्थात् धन कमाने के साधन हैं) । इन तीन कर्मों को दिखलाते हैं—पहला यज्ञ करना, दूसरा अध्यापन—पढ़ाना—और तीसरा शुद्धपरिग्रह—दान—लेना । इस प्रकार स्मृतियों में पढ़ाना द्रव्य कमाने का उपाय कहा गया है ।

शङ्का—यज्ञ कराना तो जीविका के लिए ही मानना उचित है, कारण कि याजकों के लिए दक्षिणादान का विधान है, अतः सर्वाङ्गपूर्ण यज्ञ का अनुष्ठान कराने वाला ही दक्षिणा आदि का भाजन होता है, इसलिए द्रव्यार्जन का निश्चय करके द्रव्य की इच्छा से यज्ञ कराने में प्रवृत्ति का होना सम्भव है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तु भृतकाध्यापननिषेधात् । प्रकारान्तरेण द्रव्यार्जनाभावाद् न तादर्थ्यमध्यापनस्येति चेत्, मैवम्; माणवकस्याऽध्ययनाङ्गत्वेन गुरुदक्षिणादिविधानादङ्गिन्यध्ययनेऽनुष्ठापकस्याऽध्यापनविधेर्दक्षिणाशुश्रूषाद्यङ्गेष्वनुष्ठापकत्वात् । तस्माद् द्रव्यार्जनकामेनाऽनुष्ठेयत्वादध्यापनमनित्यम् । उपनयनाख्यस्तु संस्कारो नित्यः, अकरणे दोषश्रवणात् ।

'आषोडशात्तु द्वाविंशाच्चतुर्विंशाच्च वत्सरात्' ।

इति त्रैवर्णिकानामुपनयनस्याऽमुख्यं कालमभ्यनुज्ञाय पश्चात्स्मर्यते ।

'अत ऊर्ध्वं त्रयोऽप्येते यथाकालमसंस्कृताः ।
सावित्रीपतिता व्रात्या भवन्त्यार्यविगर्हिताः' ।।
'नैतैरपूतैर्विधिवदापद्यपि च कर्हिचित् ।
ब्राह्मान्यौनांश्च सम्बन्धाचरेद् ब्राह्मणः क्वचित्' ॥ इति ।

---

अध्यापन में तो भृतकाध्यापन का (वेतन आदि लेकर अध्यापन करने का) निषेध है और अध्यापन में वेतन लेने के अतिरिक्त दूसरे प्रकार से द्रव्यार्जन होता नहीं, इसलिए अध्यापन को द्रव्यार्जन का निमित्त नहीं माना जाता ।

समाधान-माणवक शिष्य के लिए अध्ययन के अङ्गभूत (उपकारक) दक्षिणा-दान का विधान होने से अङ्गी—प्रधानभूत-अध्ययन में प्रवर्तक-अनुष्ठान कराने वाली-अध्यापनविधि ही दक्षिणा और शुश्रूषा-सेवा-आदि अङ्गों में भी अनुष्ठापक होती है । इस निष्कर्ष से द्रव्यार्जन की इच्छा से किया जाने वाला अध्यापन अनित्य है । उपनयन रूप संस्कार नित्य है, क्योंकि उपनयन संस्कार न करने से दोष का श्रवण है—

ब्राह्मण, क्षत्रिण और वैश्यों का यथाक्रम सोलह, बाईस तथा चौबीस वर्ष तक उपनयन गौण काल है । इस प्रकार तीन वर्णों के लिए उपनयन के गौण काल की प्रतिज्ञा करने के अनन्तर स्मृति में कहा गया है कि इस निर्दिष्ट अवधि के अनन्तर इन तीनों वर्णों का यदि उचित समय पर संस्कार नहीं किया गया, तो ये सावित्री-गायत्री-व्रत से पतित होते हुए व्रात्य दोष से दूषित होते हैं और इनकी आर्यजन निन्दा करते हैं । ब्राह्मण को इन अपवित्र पतित ब्राह्मणों के साथ आपत्ति आ पड़ने पर भी बाह्य यौन सम्बन्ध—विवाह आदि सम्बन्ध नहीं करना चाहिये ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नन्वकरणे दोषश्रवणमात्रेणोपनयस्य नित्यतायां प्रायश्चित्तस्याऽपि नित्यता प्रसज्येत ।

'अतीते चिरकाले तु द्विगुणं व्रतमर्हति' ।

इति प्रायश्चित्ताकरणनिमित्तदोषस्य निरासाय प्रायश्चित्तान्तरविधानात् । नहि प्रायश्चित्तं नित्यं दोषापनयकामिनाऽनुष्ठेयत्वात् । उच्यते, न प्रायश्चित्ताकरणनिमित्तदोषनिरासाय द्विगुणं व्रतमुच्यते किन्तु प्रायश्चित्तेन निराकर्त्तव्यस्य पूर्वदोषस्यैवाऽतीते चिरकाले द्विगुणव्रतापेक्षयैव निरास इत्युच्यते । अन्यथा प्रायश्चित्तानवस्थाप्रसङ्गात् । ततो नोपनयनस्य नित्यतायामतिप्रसङ्गः । तच्चोपनयनं नित्यभूतमध्ययनाङ्गत्वादङ्गिनोऽध्ययनस्याऽपि नित्यतां कल्पयति ।

अध्ययने नित्यत्वकल्पनम्

ननूपनयनस्याऽध्ययनाङ्गत्वमयुक्तम्, अध्ययनमनारभ्याऽधीत-

---

शङ्का—उपनयन के न करने में दोष का श्रवण होने से ही उपनयन संस्कार यदि नित्य माना जाय, तो इसके प्रायश्चित्त को भी नित्य मानना होगा । 'अधिक समय बीतने पर द्विगुण व्रत करना चाहिये' । इस प्रकार प्रायश्चित्त न करने से उत्पन्न हुए दोष का निवारण करने के लिए 'द्विगुण व्रतरूप' दूसरे प्रायश्चित्त का विधान किया गया है । इससे प्रायश्चित नित्य नहीं हो सकता, कारण कि दोष दूर करने की इच्छा से उसका अनुष्ठान किया जाता । [इससे काम्यविधान नित्य नहीं हो सकता ]।

समाधान-प्रायश्चित्त न करने से उत्पन्न हुए दोष को दूर करने के लिए द्विगुण व्रत का अनुष्ठान नहीं है; किन्तु प्रायश्चित से हटाये जाने वाले पूर्व दोष का अधिक समय बीतने पर द्विगुणित व्रत की अपेक्षा से निरास स्मृति में कहा गया है, प्रायश्चित्त न करने से उत्पन्न हुए नवीन दोष के निराकरण के लिए नहीं है । अन्यथा प्रायश्चित्त की अनवस्था का प्रसङ्ग हो जायेगा । इससे उपनयन संस्कार को नित्य मानने पर भी अतिप्रसङ्ग नहीं हो सकता और वह उपनयन नित्यविधिभूत अध्ययन का अंग होने से अंगीभूत अध्ययन में भी नित्यता की कल्पना करता है ।

शङ्का-उपनयन को अध्ययन का अङ्ग मानना उचित नहीं है, कारण कि अध्ययन आरम्भ-उपक्रम-न करके ही उपनयन का विधान किया गया है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

त्वात् । यद्यनङ्गत्वे संस्कारकर्मत्वं नोपपद्यते; तर्हि हिरण्यधारणवद् गत्यन्तरं कल्पनीयम् । 'हिरण्यं भार्यम्' इत्यत्र हि न तावद्धिरण्यधारणस्य प्रयाजादिवदर्थकर्मता घटते, कर्मकारकप्राधान्येन विधानात् । यदि संस्कारकर्मत्वं तदाऽपि संस्कार्यहिरण्यद्वारा क्रतुविशेषेण सम्बध्येत उत क्रतुमात्रेण । नाऽऽद्यः, विशेषसम्बन्धबोधकश्रुत्यादीनामभावात् । न द्वितीयः, एकस्य संस्कारस्य सर्वक्रतूपकारित्वानुपपत्तेः । अतः संस्कार-कर्मत्वं परित्यज्याऽभ्युदयफलः स्वतन्त्रो विधिरभ्युपगतः । एवमुपनयनविधिरपि स्वतन्त्र एवाऽभ्युदयफलः स्यात् । अत्रोच्यते, अनारभ्याऽधीतस्योपनयनस्याऽध्ययनाङ्गत्वबोधकानां पूर्वतन्त्रतृतीयाध्यायोक्तश्रुत्यादिप्रमाणानामभावेऽपि तत्रस्थचतुर्था-ध्यायोक्तविध्याक्षेपरूपोपादानप्रमाणेनोपनयनस्याऽध्ययनाङ्गत्वं सिध्यति । अनुपपन्नं स्वचार्योपसत्तिमन्तरेणाऽध्ययनम्,

---

यदि अङ्ग न मानने में उपनयन संस्कार कर्म नहीं बन सकता, तो हिरण्यधारण के दृष्टान्त से दूसरी गति की कल्पना करनी चाहिये । [हिरण्यधारणदृष्टान्त में गति कल्पना दिखलाते हैं]—'हिरण्य-सुवर्ण-धारण करना चाहिये' इस विधान में सुवर्ण का धारण प्रयाज आदि के समान अर्थकर्म नहीं बन सकता, कारण कि कर्मकारक की प्रधानता से उसका विधान किया गया है । ('भार्यम्' इस पद में प्रत्ययार्थ कर्मरूप अर्थ प्रधान है) यदि वह संस्कारकर्म माना जाय, तो प्रश्न यह होगा कि क्या संस्कार्य हिरण्य द्वारा यज्ञविशेष से वह सम्बद्ध होगा? या यज्ञ-सामान्य से? प्रथम कल्प नहीं बन सकता; क्योंकि विशेष क्रतु के साथ सम्बन्ध का बोध करने वाले श्रुति आदि कोई प्रमाण नहीं हैं । दूसरा पक्ष भी युक्त नहीं है, क्योंकि एक संस्कार सब क्रतुओं का उपकारक नहीं बन सकता । इसलिए संस्कारकर्म मानने का परित्याग करके उसे अभ्युदय देनेवाला स्वतन्त्र ही विधान माना गया है । इसी प्रकार उपनयन को भी अभ्युदय देनेवाली स्वतन्त्र विधि ही मानना चाहिये, अध्ययन का अङ्ग नहीं मानना चाहिये ।

समाधान—इस आशङ्का में कहा जाता है-किसी का उपक्रम न करके पढ़े गये उपनयनविधान में अध्ययन की अङ्गता के बोधक पूर्वमीमांसा के तीसरे अध्याय में कहे गये श्रुति आदि प्रमाण न होते हुए भी उसी शास्त्र के चौथे अध्याय में कहे गये विधि के आक्षेपरूप उपादान प्रमाण से उपनयन अध्ययन का अङ्ग सिद्ध होता है और आचार्य के समीप गये बिना अध्ययन बन नहीं

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

लिखितपाठादिप्रतिषेधेनाऽऽचार्याधीनश्चेदमधिष्वेत्युपसत्तौ नियमविधानात् । ततोऽध्ययनविधिरुपसत्तिं स्वाङ्गत्वेनाऽऽक्षिपति । तथोपनयनाख्यसंस्कारविधिश्च प्रयोजनमपेक्षमाण उपसत्तिसमवेतमेवाऽदृष्टं कल्पयति, दृष्टसमवाय्यदृष्टसम्भवे स्वतन्त्रादृष्टायोगात् । ततश्चोपनयनाध्ययनविधिद्वयोपादानसामर्थ्यादध्ययनाङ्गत्वमुपनयनस्याऽवगम्यते । न च वाच्यमङ्गत्वेऽपि न प्रोक्षणादिवत्संस्कारकर्मतयाऽङ्गता प्रयाजादिवत्फलोपकार्यङ्गतैव किं न स्यादिति । अङ्गिस्वरूपनिष्पादकतया सन्निपत्योपकारिणः संस्कारस्याऽभ्यर्हित्वात् । फलोपकार्यङ्गन्तु नाभ्यर्हितम्, अपूर्वद्वारेणाऽऽरादुपकारकत्वात् । अतो माणवकसंस्कारकर्मतयैवोपनयनमध्ययनस्वरूपोपकार्यङ्गम् । किं चोपादानप्रमाणच्छ्रुतिप्रकरणे अप्यध्ययनाङ्गत्वमुपनयनस्य गमयतः, अष्टवर्षो ब्राह्मण उपगच्छेत्सोऽधीयीतेति वाक्यविपरिमाणस्य

---

सकता और लिखे हुये वेद को स्वयं पढ़ लेने का निषेध होने से आचार्य के अधीन ही अध्ययन है, कारण कि आचार्य के पास जाकर 'यह पढ़ो' ऐसा पढ़ने के नियम का विधान है । इससे अध्ययनविधान उपसत्ति का (अर्थात् नियमपूर्वक आचार्य के पास जाकर आचार्य के उपदेशानन्तर पढ़ने का) अपने अङ्गत्वरूप से आक्षेप करता है । इस प्रकार उपनयननामक संस्कारविधान प्रयोजन की अपेक्षा करता हुआ उपसत्तिगत ही अदृष्ट फल की कल्पना करता है, कारण कि दृष्टगत अदृष्ट फल की सम्भावना रहने पर स्वतन्त्र अदृष्ट की कल्पना नहीं होती, इस कारण उपनयन और अध्ययन दोनों विधियों के उपादान के बल से उपनयन ही अध्ययन का अङ्ग प्रतीत होता है ।

शङ्का—अध्ययन का अङ्ग होने पर भी उपनयन को प्रोक्षण आदि के समान संस्कारकर्म के रूप में अङ्ग क्यों मानते हैं, अध्ययन का फलोपकारी ही अङ्ग क्यों न माना जाय !

समाधान—अङ्गी—प्रधानभूत—अध्ययन के स्वरूप का निष्पादक होने से उपनयन सन्निपत्य उपकारी संस्कार ही अभ्यर्हित—उचित—है, फल का उपकारी अङ्ग तो अभ्यर्हित नहीं है, कारण कि अपूर्व के द्वारा आरात् उपकारक है, इसलिए माणवक—बालक—का संस्कार कर्म होने से ही उपनयन अध्ययन का स्वरूपोपकारी ही अङ्ग है । अन्य भी हेतु है कि उपादान प्रमाण के तुल्य श्रुति तथा प्रकरण ये दो प्रमाण भी उपनयन अध्ययन का अङ्ग है, ऐसा बोधन कराते हैं ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विवक्षितत्वात् । तच्छ्रुतिरेवोपनयनसंस्कृतं माणवकमादायाध्ययने विनियुङ्क्ते । न च तच्छब्देनैव माणवकस्यैव परामर्शो न संस्कारस्येति वक्तुं युक्तम्, संस्कारस्याऽनन्तरप्रकृतत्वात् । न च श्रुतेरनाकाङ्क्षितस्य समर्पणप्रसङ्गः, उपनयनाध्ययनयोरुपसत्तिद्वारा परस्परसाकाङ्क्षत्वस्य दर्शितत्वात् । ननु सोऽधीयीतेत्यत्र संस्कृतो माणवकः प्रातिपदिकार्थ एव, न तु विभक्त्यर्थः । न च प्रातिपदिकमात्रमङ्गाङ्गिभावसम्बन्धं बोधयितुमलम्, द्वितीयाश्रुत्यादेरेव तद्बोधकत्वादिति चेत्, मैवम्; प्रातिपदिकस्याऽप्यन्विताभिधायितया सम्बन्धप्रतिपादकत्वात् । अन्विता-

---

'आठ वर्ष के ब्राह्मण का उपयन होना चाहिये' इस श्रुतिवाक्य का आठ वर्ष का ब्राह्मण आचार्य के समीप जाय और वह पढ़े, इस प्रकार का वाक्य के विपरिणाम में—परिवर्तन में—तात्पर्य है । इसलिए श्रुति ही उपनयनसंस्कार से संस्कृत बालक को लेकर अध्ययन में प्रेरित करती है । 'सोऽधीयीत' इस वाक्य में 'तद्' शब्द से केवल बालक का ही परामर्श—बोध—होता है, संस्कार का परामर्श नहीं होता । [यदि संस्कार भी परामर्श होता तो संस्कृत बालक लिया जाता और उससे उपनयनरूप संस्कार अध्ययन के स्वरूप का उपपादक हो सकता, परन्तु ऐसा है नहीं, क्योंकि तत् शब्द केवल माणवक का परामर्श करता है ] ऐसा कहना भी युक्तियुक्त नहीं है, कारण कि संस्कार ही समीप में प्रकरणप्राप्त है (और 'तत्' शब्द स्वभावतः समीपवर्ती का परामर्श करता है) । श्रुति में अनपेक्षित अर्थ का बोध कराना दोष इससे नहीं आता, कारण कि उपनयन और अध्ययन की उपसत्ति के—नियमपूर्वक आचार्य के पास बैठने के—द्वारा परस्पर अपेक्षा पूर्व में ही दिखला चुके हैं ।

शङ्का—'सोऽधीयीत—वह पढ़े' इस वाक्य में संस्कारयुक्त बालक तो प्रातिपदिक का ही अर्थ है, विभक्ति का अर्थ नहीं है (विभक्त्यर्थ होने से ही उपनयन और अध्ययन में अङ्गाङ्गिभाव का बोध हो सकता है) केवल प्रातिपदिक अङ्गाङ्गिभाव का बोध करने में समर्थ नहीं है, कारण कि द्वितीया विभक्ति का श्रवण आदि ही उक्त सम्बन्ध का बोधक है ।

समाधान—अन्वित—सम्बद्ध—अर्थ का वाचक होने से प्रातिपदिक भी सम्बन्ध का बोधक हो सकता है । यदि अन्वित अर्थ का वाचक न

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

भिधायित्वाभावे तत्प्रयोग एव न स्यात् । तस्मात्तच्छब्दश्रुतिरङ्गत्वं गमयति । तथा प्रकरणमपि तद्गमकं वाजसनेयिशाखायां सर्वस्मृत्यनुमितश्रुतिषु चोपनयनं प्रकृत्याऽध्ययनविधानात् । न चैवमुपनयनप्रकरणे पठितमध्ययनमेवाऽङ्गं प्रसज्येतेति वाच्यम्, अध्ययनस्य फलत्वात् । फलवत्सन्निधावफलं तदङ्गमिति न्यायेनोपनयनस्यैवाङ्गत्वप्राप्तेः । अत उपादानश्रुतिप्रकरणैरुपनयनस्याऽङ्गत्वं सिद्धम् । तच्चोपनयनं स्वयं नित्यभूतमङ्गिनोऽध्ययनस्य कथं न नित्यतामापादयेत् । नह्यङ्गयभावे कदाचित्कुत्रचिदङ्गं सम्भवति । अस्ति ह्यध्ययनस्याऽप्युपनयनवदकरणे प्रत्यवायः ।

'योऽनधीत्य द्विजो वेदमन्यत्र कुरुते श्रमम् ।
स जीवन्नेव शूद्रत्वमाशु गच्छति सान्वयः' ॥

---

माना जाय, तो उसका प्रयोग ही न होगा । ('सोऽधीयीत' यहाँ पर प्रधानविधिभूत अध्ययन से अन्वित ही तच्छब्द का अर्थ है, अन्यथा उक्त प्रयोग न होगा) इस कारण 'तत्' शब्द का श्रवण ही उपनयन की अङ्गता कहता है । एवं प्रकरण भी उसकी (अङ्गाङ्गिभाव सम्बन्ध की) प्रतीति कराता है, कारण कि वाजसनेयिशाखा में और सम्पूर्ण स्मृतियों में एवं अनुमित श्रुतियों में भी उपनयन का प्रक्रम (उपक्रम) करके अध्ययन का विधान किया गया है । इस दशा में तो उपनयन के प्रकरण में पढ़े गये अध्ययन के अङ्गत्व के प्रसङ्ग की आशङ्का भी नहीं करनी चाहिए, कारण कि अध्ययन फल है । फल अङ्ग नहीं हो सकता, [वह तो (प्रधान) अङ्गी होगा] और फलवान् के सन्निधान में उसका अङ्ग फलशून्य होता है' इस न्याय से उपनयन को ही अङ्ग होने का अवसर है । इसलिए उपादान, श्रुति तथा प्रकरण—इन तीनों प्रमाणों से उपनयन अङ्ग ही सिद्ध होता है और वह अङ्गस्वरूप उपनयन नित्य होता हुआ अपने अङ्गी अध्ययन की नित्यता का प्रतिपादन कैसे नहीं करेगा ? (अर्थात् नित्यभूत अङ्ग अपने अङ्गी की नित्यता को भी सिद्ध करेगा) । यह निश्चित है कि अङ्गी के अभाव में अङ्ग का रहना सम्भव नहीं हो सकता और उपनयन के न करने में जैसे प्रायश्चित्त का श्रवण है, वैसे ही अध्ययन के न करने पर भी प्रायश्चित्त का श्रवण है—जो ब्राह्मण वेद को न पढ़कर दूसरे शास्त्रों में परिश्रम करता है, वह इसी जीवन में अपने वंश के सहित शूद्रतुल्य हो जाता है' ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अश्रोत्रिया अननुवाक्या अनग्नयः शूद्रसधर्माणो भवन्तीति स्मरणात् । तथा च नित्यमध्ययनं द्रव्यकामानुष्ठेयेनाऽनित्येनाऽध्यापनेन कथं प्रयुज्येत । न च वाच्यं काम्यमप्यध्यापनं नित्यसमीहितजीवनफलहेतुत्वान्नित्यमिति । तावताऽध्यापनस्य नित्यवदनुष्ठानासिद्धेः । शब्दप्रमाणाद्धि नित्यकर्त्तव्यताप्रमितौ सन्ध्यावन्दनादाविवाऽकरणे प्रत्यवायभयान्नियमेन पुरुषः प्रवर्त्तते । अध्यापनस्य तु न शब्दान्नित्यकर्त्तव्यता प्रमीयते, किन्तु नित्यसमीहितस्य जीवनाख्यफलस्य हेतुत्वेन कल्प्यते । नहि तथा कल्पयितुं शक्यम्, अध्यापनमन्तरेण याजनप्रतिग्रहादिनाऽपि जीवननिष्पत्तेः ।**

अध्यापने नित्यत्वशङ्का

**अथ मन्यसे उपनयनाध्यापनयोर्नित्यपुत्रोत्पादनविधिशेषतया नित्यत्वं भविष्यति । नित्यश्च पुत्रोत्पादनविधिः, नाऽपुत्रस्य**

---

जो श्रोत्रिय नहीं तथा अनुवाक नहीं जानते एवं अग्निधारण नहीं करते, वे ब्राह्मण शूद्र जैसे होते हैं, ऐसा स्मृतिकारों ने कहा है । इसलिए द्रव्य की कामना से किये जानेवाले अनित्य (काम्य) अध्यापन से नित्य अध्ययन की प्रयुक्ति कैसे हो सकती है ? । अध्यापन काम्य होता हुआ भी नित्य हो सकता है, कारण कि अध्यापन नित्य तथा अभीष्ट जीवनरूप फल का कारण है, [जीवनकाल को सुखमय बनानेवाला द्रव्योपार्जन सर्वदा अभीष्ट होने से जीविका नित्य है और उसका कारण अध्यापन है, अतः वह भी नित्य हो सकता है] ऐसा भी कहना नहीं बन सकता, कारण कि ऐसा मानने पर भी अध्यापन के, नित्य विधि के तुल्य, अनुष्ठान की सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि शब्द प्रमाण से नित्यविधि का निश्चय होने पर सन्ध्यावन्दन आदि में जैसे न करने से प्रायश्चित्त के डर से नियमपूर्वक पुरुष प्रवृत्त होता है, इसलिए नित्य सन्ध्यावन्दन आदि विधि का अनुष्ठान शब्दतः नित्य प्राप्त होता है । अध्यापन की नित्यता तो शब्द द्वारा निश्चित नहीं होती, किन्तु नित्य तथा अभीष्ट जीवन—जीविकारूप—फल का कारण होने से उसकी नित्यता की कल्पना की जाती है, परन्तु ऐसी कल्पना करना सम्भव नहीं है, क्योंकि अध्यापन के बिना भी यज्ञ करने तथा शुद्ध परिग्रह से भी जीवन की सिद्धि हो सकती है ।

शङ्का—वादी मानता है कि उपनयन और अध्यापन दोनों की नित्यता नित्य भूत पुत्रोत्पादनविधि के अङ्ग होने से सिद्ध होगी और पुत्रोत्पादन विधि नित्य

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

लोकोऽस्तीत्यकरणे प्रत्यवायश्रवणात् । तथा 'त्रिभिर्ऋणैर्वा जायते ब्रह्मचर्येणर्षिभ्यो यज्ञेन, देवेभ्यः प्रजया पितृभ्यः' इति ऋणत्रयमुपन्यस्य पश्चात् 'एष वा अनृणो यः पुत्री यज्वा ब्रह्मचारी चाऽस्ति' इति पुत्रिणः पितृन्प्रत्यानृण्यं दर्शयति । तच्चाऽऽनृण्यं पुत्रस्य पिण्डपितृयज्ञाद्यनुष्ठानद्वारेण पितृतृप्तिहेतुत्वादुपपद्यते । तदनुष्ठानं चाऽनुपनीतस्याऽनधीतस्य वेदार्थमजानतो न सम्भवति । अतो नित्यस्य पुत्रोत्पादनविधेः फलपर्यन्तताऽपेक्षितमनुशासनं तच्छेषतया विधीयते । तस्मात्पुत्रमनुशिष्टं लोक्यमाहुः तस्मादेनमनुशासतीति । ततश्च पितुरेव नित्यपुत्रोत्पादनविधिसामर्थ्यादुपनयनाध्यापनविधीनां नित्यत्वं प्राप्तमिति ।

---

है, कारण कि 'पुत्रहीन को कोई लोक (सद्गति) प्राप्त नहीं होता' इस प्रकार पुत्रोत्पादन न करने में प्रायश्चित्त का श्रवण है और 'तीनों ऋणों के साथ पुरुष उत्पन्न होता है' ऋषियों के लिए ब्रह्मचर्य, देवताओं के लिए यज्ञ एवं पितरों के लिए पुत्र-सन्तान, इस प्रकार तीन ऋणों का उल्लेख करने के अनन्तर—यह ऋण मुक्त हो जाता है, जो पुत्रवान् हो जाय और जो यज्ञ करे तथा जो ब्रह्मचारी हो, इस प्रकार पुत्रवान् पुरुष पितरों के प्रति ऋण से मुक्त होता है, यह दिखलाया गया है । वह ऋणमुक्तता पितरों की तृप्ति के कारणभूत पिण्डपितृयज्ञ आदि के अनुष्ठान द्वारा उपपन्न होती है । उन पिण्डपितृ आदि यज्ञों का अनुष्ठान ऐसे पुत्र से नहीं हो सकता—जिसका उपनयन संस्कार न हुआ हो तथा जिसने वेद न पढ़ा हो एवं जो वेद के अर्थ को न जानता हो । इसलिए नित्यभूत पुत्र की उत्पादनविधि की सफलता के लिए अपेक्षित अनुशासन का पुत्रोत्पादनविधि के अङ्ग के रूप में ही विधान किया जाता है, इस कारण 'शिक्षित पुत्र ही लोकों की प्राप्ति का साधन कहा गया है, इसलिए ही उसको आचार्य वेदादि का उपदेश देते हैं, (अर्थात् पुत्र के बिना पुण्यलोक नहीं मिल सकते और पुत्र होने पर भी उसके उपनयन संस्कार और वेदाध्ययन कराये बिना फल की प्राप्ति सम्भव नहीं है, इसलिए उत्तम लोक की प्राप्तिरूप फल की सिद्धि के लिए उपनयन तथा अध्यापन आवश्यक है एवं पुत्रोत्पादन विधि को सफल करनेवाले दोनों उसके अङ्ग हैं । इस निष्कर्ष से पिता को ही नित्य पुत्रोत्पादन विधि के सामर्थ्य से उपनयन तथा अध्यापनविधि का नित्य होना प्राप्त होता है । (इस प्रघट्टक से वादी का आशय यह है कि दिया गया

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

अध्यापने नित्यत्वनिरासः

नैतत्सारम्, सम्प्रतिपत्तिकर्मविधिशेषार्थवादरूपस्य 'तस्मात्पुत्रम्' इति वाक्यस्याऽनुशासनविधायकत्वायोगात् । यदा हि पिताऽरिष्टादिना स्वस्य मरणं निश्चिनुते तदा स्वानुष्ठेयानि वेदतदर्थतत्फलानि पुत्रे समर्पयेत्, स च पुत्रस्तान्यनुष्ठेयतया स्वीकुर्यात् तदेतत्सम्प्रतिपत्तिकर्म । तथा च श्रूयते अथातः सम्प्रतिपत्तिर्यदा प्रष्यन्मन्यते तदा पुत्रमाह त्वं ब्रह्म त्वं यज्ञस्त्वं लोक इति । स पुत्रः प्रत्याहाहं ब्रह्माहं यज्ञोऽहं लोक इति' । तत्र च सम्प्रतिपत्तिकर्मणि पूर्वानुशासनमन्तरेणाऽकस्मादेव सकलकर्तव्यसङ्ग्रहानुपपत्तेः फलपर्यन्तपुत्रोत्पादनविधिनाऽऽक्षिप्तमनुशासनं पूर्वनिर्वृत्तमेवाऽर्थवादतयाऽनेन वाक्येनाऽनूद्यते । ननु माभूदेतद्वाक्येऽनुशासनविधानं तथाऽपि नित्यपुत्रोत्पादनविधिसामर्थ्यादेव पितुरुपनयना-

---

नित्यानित्यसंयोगविरोधरूप दोष अध्यापन के नित्य मानने पर भी आ सकता है) ।

समाधान—अध्यापन में उक्त प्रकार से नित्यत्व का साधन करना सारभूत नहीं है, कारण कि अपना ही अनुष्ठेय समझ कर पिता के द्वारा समर्पित कर्मों का स्वीकार करना सम्प्रतिपत्तिकर्म करना कहलाता है । कर्मविधि का अङ्ग तथा अर्थवादस्वरूप 'तस्मात्पुत्रम्—' यह पूर्वकथित वाक्य उपदेश का विधायक नहीं हो सकता है । जबकि पिता अरिष्ट आदि से अपना (आसन्न ही) मरण निश्चित कर ले, तब अपने किये हुए वेद के अध्ययन तथा अर्थविचार एवं उसके फल सबको ही पुत्र के अधीन कर दे और वह पुत्र उन सबका अनुष्ठान अपना कर्तव्य समझ कर उन्हें स्वीकार करें' इसको सम्प्रतिपत्तिकर्म कहते हैं, ऐसा ही श्रुति में कहा गया है—जब पिता अपने को मरणासन्न समझता है, तब पुत्र से कहता है कि तुम ब्रह्म हो, तुम यज्ञ हो, तुम लोक हो, तब वह पुत्र कहता है—मैं ब्रह्म, मैं यज्ञ, मैं लोक हूँ । उस सम्प्रतिपत्ति कर्म में पहले दिये हुए उपदेश के बिना अकस्मात् ही सम्पूर्ण कर्तव्यों का सङ्ग्रह—स्वीकार कर अनुष्ठान करना—उपपन्न नहीं हो सकता, इसलिए पहले ही (मरणासन्न अवस्था के उपदेश से पूर्व ही) किये गये अनुशासन का (कर्तव्य के उपदेश का) ही फलपर्यन्त पुत्र की उत्पादनविधि से आक्षेप होता है, जिसका कि अर्थवाद के रूप में इस वाक्य से अनुवाद किया जाता है, अतः 'तस्मात्पुत्रम्—' इत्यादि वाक्य विधायक नहीं है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

द्यनुशासनविधिर्नित्य एव प्राप्त इति चेत्, मैवम्; पितुः पुत्रं प्रत्यनुष्ठापकत्वात् । अन्यथा स्तनन्धयस्येतरस्य वा मृतपितृकस्योपनयनाद्यभावप्रसङ्गात् । अनुशासनं तु कर्त्तव्यार्थोपदेशनमात्रमिति श्रौतलिङ्गादवगम्यते । तथा च श्रुतिः 'श्वेतकेतुर्हारुणेय आस तं ह पितोवाच श्वेतकेतो वस ब्रह्मचर्यं न वै सोम्यास्मत्कुलीनोऽननूच्य ब्रह्मबन्धुरिव भवतीति' । न च वाच्यं पितरि कथञ्चिन्मृते माणवक एवाऽऽचार्यान्तरमाहूय नित्यमुपनयनादिकं सम्पादयिष्यति ततोऽनुष्ठापनमेवाऽ-

---

शङ्का—यद्यपि 'तस्मात् पुत्रम्'— इस वाक्य में अनुशासन का विधान मान भी लिया जाय, तथापि नित्यभूत पुत्रोत्पादनविधि के ही सामर्थ्य से पिता के लिए उपनयन आदि अनुशासन का विधान नित्य ही प्राप्त होता है । [तात्पर्य यह है कि जब तक उपनयन आदि अनुशासन पिता न करे, तब तक उस पुत्र का पिण्डपितृयज्ञादि में अधिकार न होने से नित्यभूत पुत्रोत्पादन का विधान सफल न होगा, अतः पिता को अनुशासनविधान भी नित्य ही प्राप्त होता है ।]

समाधान—नहीं, ऐसा नहीं कह सकते, कारण कि पुत्र के प्रति अनुष्ठान का प्रयोजक पिता नहीं है । नहीं तो (यदि पिता के ही कारण अनुशासन का सम्भव होता तो) जिस दुधमुँहे या कुछ वयस्क (उपनयनयोग्य) बालक का पिता मर गया होगा, उसके उपनयन आदि अनुशासन का अभाव हो जायेगा, [क्योंकि अनुष्ठान के कारण पिता तो उसके रहे ही नहीं] किन्तु अनुशासन तो कर्तव्य के पालन के लिए उपदेशमात्र है, इस प्रकार श्रुतिसिद्ध लिङ्ग से प्रतीत होता है । जैसे कि श्रुति है—'अरुणि के पुत्र श्वेतकेतु से उसका पिता उपदेश करता है'—आरुणेय श्वेतकेतु कोई एक (ब्राह्मण) था, उससे उसके पिता कहते हैं कि 'हे श्वेतकेतु ! ब्रह्मचर्य (वेदाध्ययनव्रत) धारण करो । हे सौम्य ! अर्थात् हे सुशील उत्तम मतिवाले पुत्र ! हमारे कुल का बालक कोई भी वेद का अध्ययन तथा मनन किये बिना ब्राह्मण जैसा नहीं हुआ है' । (अर्थात् संस्कार तथा वेदाध्ययनादि कर्महीन जातिमात्र से ब्राह्मणब्रुव नहीं हुआ है) ।

शङ्का—दुरदृष्टवश पिता के मर जाने पर भी बालक (माणवक) ही किसी अन्य आचार्य को बुलाकर उपनयन आदि संस्कारों का सम्पादन कर लेगा, इससे उसके लिए अनुष्ठान ही अनुशासन होगा 'अर्थात् अनुशासन का विधान तो नित्य ही हुआ' ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नुशासनमस्त्विति । तत्र किं माणवकः स्वाधिकारसिद्ध्यर्थ-माचार्यान्तरं करोति किं वाऽऽचार्यनियोगसिद्ध्यर्थम् ? नाऽऽद्यः, अध्यापनप्रयुक्तिमध्ययनस्य वदता भवता माणव-कस्य पृथगधिकारानङ्गीकारात् । न द्वितीयः, नह्यन्य-नियोगोऽन्यस्य कर्त्तव्यबुद्धिमुत्पादयति । न चाऽकर्त्तव्यानुष्ठानाय साधनसम्पादनं युक्तम् । अथ साधनान्तरप्रतिनिध्युपादानवदधि-कारिणोऽपि प्रतिनिध्युपादानेन कर्त्तव्यं माणवकः सम्पादयेत्, तन्न, वैषम्यात् । सर्वत्र ह्यधिकारिणः कर्त्तव्य-मनुष्ठातुं साधनान्तरप्रतिनिधिरादीयते । अधिकारिप्रतिनिधिस्तु कर्त्तव्यानुष्ठातुमादीयेत । न तावन्मृतस्यारऽऽचार्यस्य कर्त्तव्यं

---

समाधान—उक्त शङ्का में प्रष्टव्य यह होता है कि क्या 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' इस विधि से प्राप्त अपने अधिकार की सिद्धि के लिए माणवक मृत पिता से अतिरिक्त को आचार्य बनाता है ? अथवा 'तमध्यापयीत' इस विधि से प्राप्त आचार्य के नियोग की सिद्धि के लिए ? इनमें प्रथम कल्प नहीं कह सकते, कारण कि 'अध्ययन की प्रयुक्ति—अनुष्ठान—अध्यापन के द्वारा होती है, इस प्रकार के आपके मत में माणवक का—बालक का—अलग कोई अधिकार ही नहीं माना गया है । दूसरा कल्प भी नहीं हो सकता, क्योंकि दूसरे का नियोग—अधिकार—दूसरे की कर्तव्य बुद्धि को उत्पन्न नहीं कर सकता और जो कर्त्तव्य नहीं है, उसके अनुष्ठान के लिए (आचार्यकरण आदि) उपायों का सम्पादन करना युक्तिसङ्गत नहीं होता, इससे कर्तव्य समझे बिना ही आचार्यकरण का सम्पादन करेगा, इस शङ्का का अवकाश नहीं रह जाता ।

शङ्का—जैसे साधनान्तर प्रतिनिधिरूप से लिए जाते हैं, वैसे ही अधिकारी के—आचार्य के—कर्तव्य का भी प्रतिनिधि के उपादान से माणवक सम्पादन करेगा ।

समाधान—ऐसा नहीं हो सकता, कारण कि दृष्टान्त में यहाँ पर विषमता है । [दृष्टान्त का स्वरूप दिखलाते हैं]-सर्वत्र ही अधिकारी के कर्तव्य का अनुष्ठान करने के लिए दूसरे साधनभूत प्रतिनिधि का उपादान होता है । अधिकारी का प्रतिनिधि तो कर्तव्य के अनुष्ठान के लिए लिया जाता है । [अधिकारी को अपना कर्तव्य करना है; परन्तु निरुक्त साधन नहीं मिलता है, ऐसी दशा में दूसरा साधन प्रतिनिधि लिया जाता है, एवं कर्तव्य करना आवश्यक है, परन्तु कारणवशात् अधिकारी समर्थ नहीं हुआ, तब वह अन्य प्रतिनिधि करेगा, क्योंकि कर्तव्य करना आवश्यक है, अतः अधिकारि-

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सम्भवति, विधिसम्बन्धनिमित्तस्य निवृत्तत्वात् । नाऽपि प्रतिनिधित्वेनोपादेयस्याऽऽचार्यस्य तत्सम्भवः । तस्याऽऽचार्यस्य कर्त्तव्यत्वसिद्ध्युत्तरकालीनत्वात् । अतो न माणवक आचार्यन्तरमादायाऽयेतुमर्हति । अथ मृताचार्यशिक्षितं माणवकमन्य आचार्यः स्वीकृत्य स्वाधिकारं निर्वर्तयितुमध्यापयेत्, तदप्ययुक्तम्; पूर्वोपनीतस्य माणवकस्याऽऽचार्यान्तरेण पुनरुपनयनासम्भवे सत्युपनेतृत्वलक्षणस्याऽङ्गस्य वैकल्येऽङ्गिनोऽध्यापनस्य निष्पत्त्ययोगात् । न

---

वैकल्य या साधनवैकल्य में प्रतिनिधि का ग्रहण होता है; परन्तु जहाँ पर कर्तव्य प्राप्त ही नहीं है, ऐसे स्थल में प्रतिनिधि का ग्रहण प्राप्त नहीं होता, इस आशय से दार्ष्टान्तिक-आचार्यकरण—में वैषम्य दिखलाकर प्रतिनिधिग्रहण का असम्भव दिखलाते हैं] मरे हुए आचार्य के कर्तव्य का तो सम्भव नहीं है, क्योंकि विधि के सम्बन्ध का निमित्त तो वहाँ पर निवृत्त हो गया है, ['अध्यापयीत' इस विधि के अधिकारी आचार्य के मर जाने पर उक्त विधि किस नियोग का बोधन करेगी' इसलिए मरने पर 'अहरहः सन्ध्यामुपासीत' इसके अधिकार के तुल्य किसी भी विधि का अधिकार नहीं रह जाता, अतः मृत का कुछ कर्त्तव्य ही नहीं है] और 'मृत पिता के' प्रतिनिधिस्वरूप से लिये गये उस दूसरे आचार्य का ही वह कर्तव्य हो सकता है, कारण कि वह (प्रतिनिधिभूत) आचार्य तो कर्तव्य की सिद्धि के अनन्तर काल में ही किया गया है । [तात्पर्य यह है कि उपनयन, अध्यापन आदि को माणवक ने कर्तव्य समझकर निर्द्धारित कर लिया, अब पिता के अभाव में उस कर्तव्य का पालन कैसे हो, तब उसने आचार्यकरण किया, जिससे प्रतिनिधिभूत आचार्य उपनयन आदि को अपना कर्तव्य समझे ।] इस कारण माणवक (जिसका पिता मर गया हो) दूसरे को आचार्य बनाकर अध्ययन नहीं कर सकता ।

शङ्का—आचार्य-पिता-ने माणवक को शिक्षा अर्थात् उपनयन संस्कार आदि उपदेश दे दिये, परन्तु पढ़ाये बिना मर गया, ऐसे मरे हुए आचार्य द्वारा शिक्षित माणवक को दूसरा आचार्य शिष्य बनाकर अपने अधिकार की सिद्धि के लिए पढ़ा लेगा ।

समाधान—यह भी कथन युक्त नहीं है, कारण कि पहले (मृत) आचार्य द्वारा उपनीत शिष्य का दूसरे आचार्य द्वारा दुबारा उपनयन संस्कार का सम्भव न होने से उपनयनरूप अङ्ग के अभाव में अङ्गीभूत अध्यापन की

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

चाऽनेनाऽऽचार्येणाऽङ्गभूतमुपनयनं माणवकान्तरेऽनुष्ठितमिति वाच्यम्, तथा सत्यङ्गिनोऽध्यापनस्याऽपि तत्राऽनुष्ठितत्वेन पुनरनुष्ठानायोगात् । अन्यथा स्वोपनीतस्याऽध्यापनात् प्रागेव मृतावङ्गिमात्रानुष्ठानाय माणवकान्तरस्वीकारः तर्ह्यनुपनीतमप्यध्यापयेत् । यदि स्वोपनीतानध्याप्य द्रव्यबाहुल्यायाऽन्यानप्यध्यापयतीत्युच्येत, तदा दरिद्रं नाऽध्यापयेत् । शुश्रषायै दरिद्रमप्यध्यापयिष्यतीति चेत्, एवमपि त्वन्मते लौकिकवैदिकव्यवहारो दुर्वारः । लोके हि माणवककर्त्तव्यनिष्पत्तये एवाऽऽचार्योऽन्विष्यते नाऽऽचार्यकर्त्तव्यनिष्पत्तये माणवकः । वेदेऽपि सत्यकामो ह जाबालो ब्रह्मचर्यायाचार्यं स्वयमेवाऽन्विष्योपसन्नवानिति गम्यते । तथा च श्रुतिः 'स ह हारिद्रुमन्तं गौतममेत्योवाच ब्रह्मचर्यं भगवति वत्स्याम्युपेयां भगवन्तमिति' तदेवमध्यापनस्य नित्यत्वे बहुदोषसद्भावादनित्येन च तेन नित्यस्याऽध्ययनस्य प्रयुक्तौ

---

सिद्धि नहीं हो सकती । इससे विपरीत [अङ्गवैकल्य से भी अङ्गी की सिद्धि हो सकती है, तो] अपने द्वारा उपनीत शिष्य के पढ़ाने से पूर्व ही मरण हो जाने पर केवल अंङ्गीभूत अध्यापन की (पढ़ाने की) सिद्धि के लिए दूसरे माणवक का लेना स्वीकार हो, तो जिसका उपनयन न किया गया हो, उसको भी पढ़ा दिया जा सकता है । यदि अपने द्वारा उपनीत शिष्यों को पढ़ाकर अधिक द्रव्य की अभिलाषा से दूसरों को भी पढ़ा लिया जायेगा, ऐसा कहो तो धनहीन बालक को पढ़ाना प्राप्त न होगा । यदि शुश्रूषा—सेवा—के लिए धनहीन का भी पढ़ाना प्राप्त होगा, तो ऐसा मानने पर लौकिक वैदिकव्यवहार तुम्हारे मत में दुर्वार हो जायेगा ।

लोक में बालक के कर्तव्य की निष्पत्ति के लिए ही आचार्य की अन्वेषणा होती है, आचार्य के कर्तव्य की सिद्धि के लिए माणवक की खोज नहीं की जाती । एवं वेद में भी सत्यकाम जाबाल ब्रह्मचर्य (वेदाध्ययन) के लिए स्वयं आचार्य की खोज के लिए गुरुकुल में पहुँचा था । जैसे कि श्रुति है—'स ह' इत्यादि । अर्थात् वह गौतम के पास जाकर कहने लगा भगवन् ! मैं नियमपूर्वक वेद पढ़ना चाहता हूँ, इसलिए आपका शिष्य बनूँ । इस प्रकार अध्यापनविधि को नित्य मानने में बहुत दोषों के आ जाने से उसे अनित्य ही मानना चाहिये, तब उस अनित्य अध्यापन से

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नित्यानित्यसंयोगविरोधात् स्वविधिप्रयुक्तमेवाऽध्ययनमङ्गीकार्यम्।

ननूपनयनाध्ययनयोः स्वविधिप्रयुक्तत्वे सति तत्प्रयुक्ततयैवोपनयनाध्यापनसिद्धेरुपनयीत तमध्यापयीतेति तद्विधानमनर्थकमिति चेत्, मैवम्, नाऽत्राऽऽचार्यव्यापारयोरुपनयनाध्यापनयोर्विधिः, किन्तु माणवकव्यापारयोरुपगमनाध्ययनयोः । ननु वाक्ये प्रयोजककर्तुराचार्यस्य व्यापारौ प्रतीयेते, तत्र साक्षात्कर्तुर्माणवकस्य व्यापारयोः स्वीकारे विरोधाज्जीवनार्थतया प्राप्तावाचार्यव्यापारावनूद्याऽप्राप्तयोर्माणवकव्यापारयोर्विधानस्य न्याय्यत्वात् । नाऽपि शब्दविरोधः, 'एतया ग्रामकामं याजयेत्' इत्यत्र प्रयोजकव्यापारमन्तरेण स्वार्थेऽपि णिच्प्रत्ययप्रयोगदर्शनात् । याजनस्य वृत्त्यर्थतया प्राप्तस्याऽनुवादेनाऽप्राप्तं यजनमेव विधीयते । एवम् 'अध्यापयीत' इत्यत्र किं न स्यात् ।

---

नित्यभूत अध्ययन की प्रयुक्ति मानने में नित्यानित्य संयोग का विरोध होने से अध्ययन को अपनी विधि द्वारा ही प्रयुक्त हुआ मानना चाहिये ।

शङ्का—यदि उपनयन और अध्ययन स्वविधिप्रयुक्त माने जायँ, तो उसी से उपनयन और अध्यापन की सिद्धि हो जायेगी, फिर 'उपनयीत' 'अध्यापयीत' इन वाक्यों से उनका विधान करना व्यर्थ ही है ।

समाधान—नहीं, वैसा नहीं कह सकते, क्योंकि यहाँ आचार्य के व्यापारभूत उपनयन और अध्यापन की विधि नहीं है, किन्तु माणवक के व्यापारभूत उपगमन और अध्ययन की विधि है । यदि शङ्का हो कि वाक्य में प्रयोजकभूत कर्ता आचार्य के उक्त दो व्यापार प्रतीत होते हैं, माणवक के नहीं होते, तो यह शङ्का भी युक्त नहीं है, कारण कि वहाँ प्रयोजक कर्ता को छोड़कर साक्षात् कर्ता के व्यापार का अङ्गीकार करने पर विरोध होता है, इससे जीवन के लिए प्राप्त आचार्य के व्यापारों का अनुवाद करके अप्राप्त माणवक के व्यापार का विधान करना ही उचित प्रतीत होता है । शब्द के साथ भी विरोध नहीं है, क्योंकि 'एतया' इस वाक्य में प्रयोजक व्यापार के बिना स्वार्थ में भी 'णिच्' प्रत्यय का प्रयोग देखा जाता है । वृत्ति के लिए प्राप्त याजन के अनुवाद से जैसे अप्राप्त यजन का विधान किया जाता है, वैसे ही 'अध्यापयीत' इत्यादि स्थल में भी क्यों नहीं होगा ?

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ननु याजयेदध्यापयेदित्यत्र कर्तृव्यापारस्य णिच्प्रत्ययार्थ-तयाऽवगमादेकतरस्य प्रसिद्धस्याऽनुवादेनेतरस्य विधिरस्तु । 'उपनयीत' इत्यत्र तु धात्वर्थस्यैव प्रयोजकव्यापारत्वादन-भिधीयमानः कर्तृव्यापारः कथं विधीयते । न च वाच्यमुपनयने मा भून्माणवकव्यापारविधिः, अध्यापने तु भविष्यतीति वाक्ययोः सारूप्यात्, उच्यते; प्रयोजकव्यापाराभिधायिनाऽऽपि नयतिधातुना माणवकव्यापारस्याऽनभिधीयमानस्याऽपि गम्य-मानताया वक्ष्यमाणत्वात् स एव धातुना लक्षणयोपादाय विधीयते, न प्रयोजकव्यापारः । तस्य स्वयमेव प्राप्तत्वात् । ननु तत्प्राप्ति-र्दुःसम्पादा, इतरेतराश्रयत्वप्रसङ्गात् । दक्षिणाशुश्रूषाद्यङ्गसहिते ह्यध्ययने माणवकस्य विहिते तस्य च स्वविधिप्रयुक्तौ सत्यां वृत्त्यर्थतयाऽऽचार्यप्रवृत्तिः प्राप्नोति । वृत्त्यर्थप्रवृत्तौ प्राप्तायां

---

शङ्का—'यज्ञ करावे' 'अध्ययन करावे' इन वाक्यों में प्रेरकरूप कर्ता के व्यापार की 'णिच्' प्रत्यय के अर्थ के रूप में प्रतीति होती है (वह धात्वर्थ याजन, तथा अध्ययन की प्रयुक्ति करा सकता है) इनमें से एक अर्थ जो प्रसिद्ध है, उसका अनुवाद करके दूसरे का विधान मानना चाहिये । 'उपनयीत' (उपनयन संस्कार करावे) इस वाक्य में धातु का अर्थ ही प्रेरणारूप प्रयोजक-प्रेरक-व्यापार है, इसलिए अभिधा द्वारा प्रतीत न होने वाले कर्त्ता के व्यापार का विधान कैसे किया जा सकता है ? ऐसा भी नहीं कह सकते कि उपनयन में माणवक के व्यापार का विधान न हो, परन्तु अध्यापन में तो होगा, कारण कि दोनों वाक्यों में समानता है ।

समाधान—उत्तर कहा जाता है, प्रयोजक व्यापार का बोधन करने वाले 'नी' धातु से भी अभिधावृत्ति द्वारा बोधित न होने वाला माणवक का व्यापार प्रतीत हो जाता है, ऐसा हम को आगे प्रतिपादन करना है । उसी 'नी' धातु से लक्षणा वृत्ति द्वारा प्राप्त हुए उस माणवक के व्यापार का ही विधान किया जाता है, प्रयोजक व्यापार का विधान नहीं किया जाता, कारण कि प्रयोजक व्यापार तो स्वयं प्राप्त है ।

शङ्का—उस माणवक के व्यापार के विधान की प्राप्ति नहीं सिद्ध की जा सकती, कारण कि इसमें इतरेतराश्रय दोष का प्रसङ्ग आ जाता है । [इतरेतराश्रय दोष दिखलाते हैं]—दक्षिणा या सेवा आदि अङ्ग सहित अध्ययन का माणवक के लिए विधान करने पर उस साङ्ग अध्ययन की अपनी ही विधि से प्रयुक्ति

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तदनुवादेन माणवकव्यापारोऽध्ययनादिर्विधातुं शक्यत इति, मैवम्; ग्रामकामं याजयेदित्यत्र याजनप्राप्तेरपि दुःसम्पादत्वप्रसङ्गात् । दक्षिणाद्यङ्गसहिते कर्तृव्यापारे विहिते सति वृत्त्यर्थत्वेन प्रयोजक-व्यापारप्राप्तिस्तत्प्राप्तौ च तदनुवादेन कर्तृव्यापारविधिरिति पर-स्पराश्रयत्वात् । अथ स्वविधिप्रयुक्तेषु यागान्तरेषु सामान्येन वृत्त्यर्थतया प्राप्तं प्रयोजकव्यापारमनूद्य ग्रामकामस्य यागविशेषो विधीयेत तर्हीहाऽपि विध्यन्तरेषु सामान्यप्राप्तप्रयोजक-व्यापारानुवादेनोपगमनाध्ययनादिमाणवकव्यापारो विधीयताम् । ननु याजनात्मक एव प्रयोजकव्यापारो यागान्तरेषु प्राप्तोऽस्ति । उपनयनाध्यापनात्मकस्तु तथा न विध्यन्तरेषु प्राप्त इति चेत्, तर्हि भाविनी प्राप्तिरस्तु । माणवकव्यापारविधिसामर्थ्यादेव

---

होने पर जीविका के निमित्त आचार्य की प्रवृत्ति प्राप्त होती है और आचार्य की आजीविका के लिए प्रवृत्ति प्राप्त होने पर उसका अनुवाद करके माणवक के अध्ययन आदि व्यापार का विधान किया जा सकता है, [इसलिए प्रयोजक व्यापार को प्राप्त नहीं कह सकते] ।

समाधान—ऐसा नहीं है, कारण कि उक्त प्रकार से प्राप्ति के दोष देने से तो 'ग्राम की इच्छा वाले को यज्ञ कराना चाहिये' इस वाक्य में यज्ञ कराने की प्राप्ति का भी सम्पादन नहीं कर सकते । दक्षिणा आदि अङ्ग के सहित कर्त्ता के व्यापार का विधान होने पर आजीविका के लिए प्रयोजक व्यापार की प्राप्ति होती है और प्रयोजक व्यापार की प्राप्ति होने पर उसका अनुवाद करके कर्ता के व्यापार का विधान होगा, इस रीति से इतरेतराश्रय हो जाता है । यदि कहो कि अपने ही विधान से प्रयुक्त दूसरे दूसरे यागों में सामान्यरूप से प्राप्त हुए प्रयोजक व्यापार का अनुवाद करके ग्राम की कामना वाले के लिए यागविशेष का विधान किया जाता है । (इसमें अन्योन्याश्रय दोष नहीं आता), तो प्रकृत में भी दूसरे दूसरे विधानों के स्थल में सामान्यतः प्राप्त प्रयोजक व्यापार के अनुवाद से समीपगमन तथा अध्ययन आदि माणवक व्यापार का विधान किया जाना चाहिये ।

शङ्का—यज्ञ कराना, ऐसा प्रयोजक व्यापार अन्य यागों में प्राप्त है । उपनयन, (समीप प्रापण) तथा अध्यापनरूप व्यापार, तो वैसा दूसरे विधानों में प्राप्त नहीं है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**प्रयोजकव्यापारः प्राप्स्यते, तत्पूर्वकत्वात् माणवकव्यापारस्य । न च वैपरीत्येन प्राप्तिः शङ्क्या; नह्यनित्येन नित्यप्राप्तिः सम्भवतीत्युक्तत्वात् ।**

उपनयनाध्ययनेऽधिकारादिविधित्वनिरासः

**ननु प्राप्तस्योत्पत्तिविध्यसम्भवेऽपि तदनुवादेनाऽधिकारविधिः स्यादिति चेत्, न; वाक्ये जीवनादिनित्यकाम्याधिकारयोरश्रवणात् । तर्ह्यरुणया पिङ्गाक्ष्या क्रीणातीतिवद् गुणविशेषविधिरस्तु, स च गुणोऽष्टवर्षब्राह्मणाख्य इति चेत्, न; ब्राह्मणत्वाष्टवर्षत्वाख्ययोर्गुणयोरुभयोरपि विशेषतया परस्परसम्बन्धरहितयोर्विशिष्टविध्ययोगात्, पृथग् विधाने वाक्यभेदप्रसङ्गात् । अरुणवाक्ये तु विशेष्यस्य यागसाधनक्रयणस्याऽप्यन्यतोऽप्राप्तस्य विधेयतयाऽरुणादीनामनेकेषामपि**

---

समाधान—तो भाविनी—होने वाली—प्राप्ति को ले लीजिये । माणवक के (उपगमन या अध्ययनरूप) व्यापार के विधान के सामर्थ्य से ही प्रेरणारूप प्रयोजक व्यापार प्राप्त हो जायेगा, कारण कि प्रयोजकव्यापारपूर्वक ही माणवक का व्यापार होता है अर्थात् आचार्य की प्रेरणा के अनन्तर ही माणवक का उपगमन या अध्ययन होता है । इससे विपरीत अन्य किसी प्रकार से प्राप्ति की आशङ्का नहीं करनी चाहिये अर्थात् अध्यापन रूप प्रयोजक व्यापार से अध्ययन की प्राप्ति नहीं कहनी चाहिये, कारण कि अनित्य अध्यापन से नित्य अध्ययन की प्राप्ति नहीं हो सकती, यह पूर्व में ही कह आये हैं ।

शङ्का—यद्यपि प्राप्त की उत्पत्तिविधि नहीं हो सकती है, तथापि उसके 'प्राप्त के' अनुवाद से अधिकार विधि तो हो सकती है ?

समाधान—नहीं, नहीं हो सकती, कारण कि वाक्य में जीवन आदि नित्य और काम्य अधिकारों का श्रवण नहीं है । वाक्य तो 'अष्टवर्षं ब्राह्मणमुपनयीत तमध्यापयीत' केवल इतना ही है । [इसमें 'जीविकाकामः' इत्यादि नित्य या काम्य किसी प्रकार के अधिकार का श्रवण नहीं है ।]

शङ्का—अच्छा तो 'लाल पिङ्गाक्षी से क्रयण करता है' इस वाक्य के समान गुणविशेष का विधान मानो ? वह विधीयमान गुण अष्टवर्षात्मक ब्राह्मण रूप होगा ।

समाधान—नहीं, गुणविधान भी नहीं हो सकता है, कारण कि ब्राह्मणत्व और अष्टवर्षत्व दोनों गुण, विशेष होने से, परस्पर सम्बन्धरहित हैं, इससे विशिष्ट विधि का सम्बन्ध नहीं हो सकता, अलग अलग विधान करने में वाक्यभेद का

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विशेषणानां तदन्वये सति विशिष्टविधानं युक्तम्, न तथेह प्रयोजक-व्यापारो विधेयः, प्राप्तत्वात् । अतो नाऽनेकेषु गुणविधिः, तदुक्तम्—

'प्राप्ते कर्मणि नाऽनेको विधातुं शक्यते गुणः ।
अप्राप्ते तु विधीयन्ते बहवोऽप्येकयत्नतः'॥ इति ।

ननु प्रयोजकव्यापारस्य प्राप्तत्वाद्यथा विधिर्निराक्रियते तथा माणवकव्यापारस्याऽपि स निराकर्तुं शक्यः, 'माणवकमुप-नयीत' इत्यत्र कर्मभूतस्य माणवकस्य व्यापाराप्रतीतेः । नहि - 'ग्रामं गच्छेत्' इत्यत्र ग्रामस्य व्यापारः प्रतीयते, मैवम्; शब्दतो न्यायतश्चाऽत्र माणवकस्य गमनव्यापारप्रतीतेः ।

---

प्रसङ्ग होगा । उक्त अरुण वाक्य में तो विशेष्यभूत याग के साधनभूत क्रयण की अन्य प्रकार से प्राप्ति न होने से वह विधेय है, इसलिए अनेक विशेषणों का भी उसके साथ अन्वय होने से विशिष्ट का विधान युक्तिसङ्गत है । प्रकृत में वैसा प्रयोजक व्यापार विधेय नहीं है, क्योंकि वह तो प्राप्त ही है, (इससे विशेष्यभूत प्रेरणात्मक व्यापार के विधेय न होने से अष्टवर्षत्व तथा ब्राह्मणत्व आदि विशेषणविशिष्ट का विधान भी सम्भव नहीं हो सकता] इसलिए अनेक विशेषणों में गुणविधि नहीं हो सकती । कहा भी है—

अन्य प्रमाण से प्राप्त कर्म में अनेक गुण का विधान नहीं किया जा सकता । अप्राप्त कर्म में तो एक ही यत्न से बहुत गुणों का भी विधान हो सकता है । अर्थात् अनेक गुणों का भी विधेय विशेषण रूप एक यत्न से विधान हो सकता है ।

शङ्का—प्रयोजक व्यापार के प्राप्त होने से उसके विधान का जैसे निषेध किया जाता है, वैसे ही माणवकव्यापार के विधान का भी निषेध किया जा सकता है, कारण कि 'माणवक का उपनयन करे' इस वाक्य में कर्मकारक माणवक के व्यापार की प्रतीति नहीं होती है, जैसे 'ग्राम को जाना चाहिये' इस वाक्य में ग्राम के व्यापार की प्रतीति नहीं होती । [अर्थात् इससे जिस व्यापार की प्रतीति ही नहीं होती, उसका विधान कैसे हो सकता है, यह भाव है ? ]

समाधान—ऐसा नहीं, कारण कि शब्द द्वारा और न्याय से भी माणवक का गमनरूप व्यापार प्रतीत होता है । [शब्द द्वारा गमन की प्रतीति दिखलाते हैं—]

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

लोके हि नयत्यर्थवाचिशब्दप्रयोगेषु नीयमानस्य गमनं दृष्टमिति शब्दतस्तत्प्रतीतिः तथा बालानामक्षरशिक्षायै शिक्षकगृहं प्रति गमनं दृष्टं ततो न्यायोऽपि माणवकव्यापारं प्रत्याययति । नहि प्रेक्षावान् माणवको विधिमन्तरेणाऽध्ययनादौ प्रवर्त्तते । अर्थावबोधादिदृष्टफलार्थत्वनिराकरणे रागतः प्रवृत्त्ययोगात् । ततो वाक्यविपरिणामेन माणवकव्यापारोऽत्र विधातव्यः । यथा 'ग्रामकामं याजयेत्' इत्यत्र 'ग्रामकामो यजेत्' इति विपरिणामस्तथा 'अष्टवर्षं ब्राह्मणमुपनयीत' इत्यत्रापि 'अष्टवर्षो ब्राह्मण उपगच्छेत् सोऽधीयीत' इति विपरिणामः स्यात् ।

नन्वेवमपि नाऽत्र विधिः सङ्गच्छते, निरधिकारत्वात् । न तावदत्राऽष्टवर्षत्वमात्रमधिकारनिमित्तम्, शूद्रस्याऽप्युपनयनादिप्रसङ्गात् । नाऽपि ब्राह्मण्यमात्रम्, जातमात्रस्य तत्प्रसङ्गात् । नाऽप्युभयम्, तयोः परस्परा-

---

क्योंकि लोक में नीधातु के अर्थ के वाचक शब्दों के प्रयोगों में नीयमान का गमन देखा गया है, इसलिए शब्द से उसकी प्रतीति सिद्ध ही है। [न्याय से भी उसकी प्रतीति दिखलाते हैं]—अक्षर सीखने के लिए अध्यापक के घर बालकों का जाना देखा गया है, इससे न्याय भी माणवक के व्यापार की प्रतीति कराता है । विधान के बिना कोई भी बुद्धिमान् माणवक अध्ययनादि में प्रवृत्त नहीं होता । अध्ययन का अर्थावबोध—अर्थनिश्चय—आदि दृष्ट फल न मानने पर राग से अध्ययन में प्रवृत्ति नहीं हो सकती । [कार्य में दृष्ट फल के लिए ही राग द्वारा प्रवृत्ति देखी जाती है] इसलिए वाक्य का विपरिणाम करके माणवक के अध्ययन आदि व्यापार को ही प्रकृत में विधेय मानना चाहिये, जैसे 'ग्राम की कामना वाले याजक यज्ञ करावें' इस वाक्य में 'ग्राम की इच्छावाला यज्ञ करे' ऐसा वाक्य बदला जाता है, वैसे ही 'आठ वर्ष के ब्राह्मणबालक गुरु के समीप में जावे और वह पढ़े' इस प्रकार वाक्य बदलना होगा ।

शङ्का—इस प्रकार मानने पर भी प्रकृत में विधि का मानना सङ्गत नहीं है, कारण कि अधिकार की सम्पत्ति ही नहीं हैं, क्योंकि केवल आठ वर्ष की अवस्था अधिकार की हेतु नहीं मानी जा सकेती, क्योंकि ऐसी अवस्था में आठ वर्ष के शूद्र को भी उपनयन संस्कार का प्रसङ्ग हो जायेगा एवं ब्राह्मण जाति ही अधिकार के कारण

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

न्वयाभावात्, गुणानां च परार्थत्वादिति न्यायात् । अथ मन्यसे तयोरपि पार्ष्णिकः परस्परान्वयो भविष्यति । यथाऽरुणावाक्ये 'अरुणया क्रीणाति' इति प्रत्येकं शाब्दे क्रियान्वये पश्चादेकप्रयोजनत्वसामर्थ्यात् परस्परान्वयस्तद्वदिति, तन्न; तथा सत्यधिकारहेतोरशाब्दत्वप्रसङ्गात् । अतो निरधिकारो विधिरयुक्तः; नैष दोषः; शाब्दमेव सर्वत्राऽधिकारनिमित्तमिति नियमाभावात् । साङ्गकर्मानुष्ठानसामर्थ्यस्याऽशाब्दस्याऽप्यधिकारहेतुत्वात् कथञ्चिच्छाब्दत्वनियमेऽपि क्रियासम्बन्धाभिधानमुखेन विशिष्टसमर्पणे शब्दद्वयस्य तात्पर्यकल्पनात् तत्सिद्धिः ।

## अध्ययनविधेर्दृढीकरणम्

**नन्वेवमपि विशिष्टस्य नाऽधिकारनिमित्तत्वमुपादेयविशेषण-**

---

नहीं हो सकती, क्योंकि ब्राह्मण बालक के उत्पन्न होते ही उसका उपनयन प्राप्त होगा । दोनों को भी नहीं मान सकते, क्योंकि दोनों का परस्पर अन्वय ही नहीं है, कारण कि 'गुणपदार्थ दूसरे के उपकारक होते हैं' (परस्पर अन्वित नहीं होते) ऐसा न्याय है । यदि मानों कि उनका भी पीछे (दोनों का पृथक् पृथक् विधि के साथ अन्वय होने के अनन्तर) परस्पर अन्वय हो जायेगा । जैसे अरुणाशब्दघटित वाक्य में 'अरुणा—लाल—वर्णवाली—से क्रयण करता है' इस प्रकार प्रत्येक के साथ शाब्द क्रियान्वय करने के अनन्तर सबका एक प्रयोजन होने के कारण परस्पर अन्वय होता है, वैसे ही प्रकृत में भी होगा, तो ऐसा भी नहीं मान सकते, कारण कि ऐसा मानने से अधिकार के कारण में शाब्दप्रतीतिविषयता का अभाव हो जायेगा । अधिकारकारण तो विशिष्ट है, परन्तु दोनों का परस्पर शाब्द अन्वय हुआ ही नहीं है, वह तो एक प्रयोजनगम्य होने से पार्ष्णिक है, इसलिए अधिकारशून्य विधि युक्त नहीं है ।

समाधान—उक्त दोष नहीं आता, कारण कि सर्वत्र अधिकार का कारण शाब्द—शब्द द्वारा अभिधा से प्रतीयमान— ही होना चाहिये, ऐसा नियम नहीं है । प्रकृत में अङ्गविशिष्ट कर्म का अनुष्ठानसामर्थ्य शाब्द न होता हुआ भी अधिकार का हेतु होता है, इसलिए यदि आग्रह से कथञ्चित् यही मानो कि अधिकार का निमित्त शाब्द ही होना चाहिये, तो क्रियासम्बन्ध के बोधन द्वारा विशिष्ट की प्रतीति कराने में दोनों का अष्टवर्ष और ब्राह्मण' शब्दों का—तात्पर्य कल्पन करने से विशिष्ट को शाब्द मानना सिद्ध हो सकता है ।

शङ्का—विशिष्ट के शाब्द होने पर भी वह अधिकार का निमित्त नहीं हो

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

त्वात् । तथा हि—'तमध्यापयीत' इत्यत्र प्रयोजकव्यापारं प्रति माणवकस्य कर्मताभिधायिनी द्वितीयाविभक्तिः स्वव्यापारं प्रति माणवकस्य कर्तृत्वं गमयति, 'कुर्वन्तं प्रयुङ्क्ते' इति न्यायेन प्रयोजकव्यापारस्य कर्तृविषयत्वात् । न च वाच्यम् 'अध्यापतीयत' इति वाक्ये विपरिणामस्योक्तत्वान्माणवकस्याऽधिकारित्वम्, न तु कर्तृत्वमिति । तत्र हि प्राप्तप्रयोजकव्यापारानुवादेन कर्तृव्यापारे विधिसम्बन्धमात्रं परिणम्यते, न तु शब्दप्राप्तं माणवकस्य कर्तृत्वं पराक्रियते । अत उपादेयो माणवकः, तल्लक्षणवत्त्वात् । साक्षाद्वा परम्परया वा विधिविषयतयाऽनुष्ठेयमिति तल्लक्षणम्, कर्त्रादयश्चाऽनुष्ठेयं प्रति कारकत्वात् परम्परयाऽनुष्ठेयाः । अतः कर्त्तुरुपादेयस्य माणवकस्य यद्विशेषणं जातिविशिष्टं वयः न तदधिकारनिमित्तम् । 'लोहितोष्णीषा ऋत्विजः

---

सकता, क्योंकि वह उपादेय का (कर्मकारकभूत माणवक का) विशेषण है, क्योंकि 'उसको अध्यापन करे' इस वाक्य में प्रयोजन के आचार्य के—व्यापार के—प्रेरणा के—प्रति माणवक को कर्म कहने वाली द्वितीया विभिक्ति अपने व्यापार के प्रति माणवक के कर्तृत्व की प्रतीति कराती है, कारण कि 'करते हुये पुरुष को प्रेरित करता है' इस न्याय से प्रयोजक का व्यापार (प्रेरणा) कर्ता को ही विषय करता है । यह कहना उचित नहीं कि 'अध्यापन करे' इस वाक्य में पूर्व कहे हुए 'माणवक पढ़े' ऐसे वाक्यपरिणाम से माणवक का अधिकारी होना प्रतीत होता है, प्रेरणाविषयीभूत कर्ता होना प्रतीत नहीं होता' । कारण कि उस पूर्वकथित वाक्यविपरिणाम में (णिच् प्रत्यय से) प्राप्त हुए प्रयोजकव्यापार के अनुवाद से कर्ता के व्यापार में विधि का सम्बन्धमात्र परिणत किया जाता है, शब्दप्राप्त माणवक के कर्तृत्व का निषेध नहीं किया जाता है । इस कारण माणवक उपादेय है, क्योंकि उसमें उपादेय का लक्षण विद्यमान है । [उपादेय का लक्षण दिखलाते हैं]—'साक्षात् अथवा परम्परा से विधि का विषय होकर अनुष्ठान के योग्य होना उपादेय का लक्षण है और कर्ता आदि अनुष्ठेयविधि के प्रति कारक होने से परम्परा से अनुष्ठेय होते हैं, इसलिए कर्तृभूत उपादेय माणवक का जो जातिविशिष्ट अवस्थारूप विशेषण है, वह

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**प्रचरन्ति' इत्यादौ कर्तृविशेषणस्य लोहितोष्णीषत्वादेरधिकार-निमित्तत्वादर्शनात् । न च कर्तैवाऽधिकारी, कर्त्तुरनुष्ठेयकारक-तया विधिं प्रति गुणभूतत्वाद् अधिकारिणश्च विधिं प्रति स्वामितया प्राधान्येनाऽन्वयात् । न चैवमधिकारहेतोरेवाऽसम्भवः, अनुपादेयविशेषणस्य तद्धेतुत्वात् । विधिप्रयुक्तानुष्ठेयतद्विशेषण-व्यतिरेकेण विधिसम्बन्ध्यनुपादेयं तादृशविशेषणं च जीवनगृह-दाहस्वर्गकामनादि । अत्र त्वष्टवर्षत्वाद्युपादेयविशेषणं तत्कथ-मधिकारहेतुः स्यात् । अत्रोच्यते; किं भावनाया वाक्यार्थत्व-माश्रित्येदं ब्रवीषि उत नियोगस्य अथवा इष्टसाधनस्य ? नाऽऽद्यः तत्राऽधिकारान्वयस्य कर्त्रन्वयपूर्वकतया कर्तृविशेषण-स्यैवाऽधिकारहेतुत्वात् । पुरुषप्रवृत्तिर्हि भावना, सा च क्रियात्मिका सती स्वरूपनिष्पादकानि कारकाणि प्रथममपेक्षते ।**

---

अधिकार का निमित्त नहीं हो सकता । (उपादेयविशेषण अधिकार का निमित्त नहीं हो सकता, उसका दृष्टान्त द्वारा समर्थन करते हैं— 'लाल पगड़ी बाँधे याज्ञिक लोग प्रचरण करते हैं' इस वाक्य में कर्ता के विशेषणीभूत लाल पगड़ी अधिकार की निमित्त नहीं देखी गयी है । कर्ता को ही अधिकारी नहीं मान सकते, कारण कि कर्ता अनुष्ठेय—विधि—का कारक होने से विधि के प्रति गौण (अप्रधान) हो जाता है । विधि के प्रति अधिकारी का तो प्रभुत्व होने से प्रधानरूप से अन्वय होना चाहिये । इस युक्ति से अधिकार हेतु के अभाव की शङ्का नहीं हो सकती, कारण कि अनुपादेय के विशेषणों में अधिकार की हेतुता का होना सम्भव है । जैसे विधिप्रयुक्त अनुष्ठेय तथा उसके विशेषण से अतिरिक्त विधि का सम्बन्धी अनुपादेय था, वैसे जीवनगृहदाह स्वर्गकामना आदि विशेषण हैं । प्रकृत में तो 'आठ वर्ष का होना' इत्यादि उपादेय के विशेषण अधिकार के कारण कैसे हो सकते हैं ?

समाधान—इस आशङ्का के उत्तर में कहा जाता है—क्या भावना को वाक्य का अर्थ मान कर उक्त आशङ्का करते हो ? अथवा नियोग को ? या इष्टसाधन को ? इनमें प्रथम कल्प नहीं बन सकता, कारण कि उसमें (भावना में) अधिकार का अन्वय कर्ता के साथ अन्वय होकर ही होता है, इसलिए कर्ता का विशेषण ही अधिकार का कारण हो सकता है, कारण कि पुरुष की प्रवृत्ति ही तो भावना कहलाती है । वह भावना क्रियाकलापरूप होती हुई अपने सारूप्य को

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तत्र पुरुषार्थधात्वर्थयोर्भाव्यत्वेन तत्करणत्वेन चाऽन्वये सति परिशेषात् स्वर्गकामादयः कर्तृत्वेनाऽन्वीयन्ते । तस्य च कर्तुर्व्यावर्त्तकानि जीवनगृहदाहकामनादीनि । ततः कर्तुरेव फलनियमात् स एव कर्त्ता फलभोक्तृत्वोपाधिना स्वामित्वादधिकारं प्रतिपद्यते । अतश्चोपादेयकर्तृविशेषणान्येवाऽधिकारिणोऽपि व्यावर्त्तकानि सम्पद्यन्ते ।

नन्वस्तु तर्हि द्वितीयः, नियोगो हि स्वरूपोपाधित्वेनैव नियोज्यविषयावपेक्षते, विना ताभ्यां कस्य कस्मिन्नियोग इत्याकाङ्क्षाया अनिवृत्तेः । ततो वाक्यगतस्वर्गकामादिर्नियोज्यत्वेन धात्वर्थश्च विषयत्वेनाऽन्वेति । न चाऽत्राऽधिकारान्वयः पृथगपेक्ष्यते । 'ममाऽयं नियोगः' इति प्रतिपत्तुर्नियोज्यस्यैव तत्स्वामितयाऽधिकारित्वात् । स चाऽधिकारी विषयानुष्ठान-

---

बनाने वाले कारकों की सर्वप्रथम अपेक्षा करती है, कर्तृ, कर्म आदि कारकों के बिना क्रियास्वरूप की सिद्धि नहीं हो सकती, उसमें से पुरुषार्थ का भाव्य—साध्य—रूप से और धात्वर्थ का उस पुरुषार्थ के कारण रूप से अन्वय होने पर स्वर्ग कामादि पद परिशेषन्याय द्वारा कर्त्तारूप से अन्वित होते हैं । जीवन, गृहदाह (स्वर्ग) कामना आदि उक्त कर्ता के विशेषण हैं । इस कारण से कर्ता में फलसम्बन्ध का नियम होने से वही कर्त्ता, फल का भोग पाने वाला होने से, स्वामी है, अतः वह अधिकार प्राप्त करता है, इससे उपादेयभूत कर्ता के विशेषण ही अधिकारी के भी विशेषण हो जाते हैं ।

(उस प्रकार से भावना को वाक्यार्थ मानने वाले भाट्ट सिद्धान्त से भी उक्त आशङ्का का निराकरण किया गया । अब नियोग को वाक्यार्थ मानने वाले प्रभाकर के मत से भी उक्त आशङ्का का निराकरण करने के लिए प्राभाकर मत का अनुवाद करते हैं)—अच्छा तो द्वितीय पक्ष (नियोग को वाक्यार्थ मानना) ही रहे, कारण कि नियोग अपनी स्वरूपभूत उपाधि से ही नियोज्य और विषय की अपेक्षा करता है, क्योंकि नियोज्य तथा विषय के बिना 'किसका और किस कार्य में नियोग है' ? इस आशङ्का की निवृत्ति नहीं होती, इसलिए (स्वर्गकामो यजेत) इत्यादि वाक्य में पढ़े गये स्वर्गकाम आदि का नियोज्यरूप से और धात्वर्थ का विषयरूप से अन्वय होता है । यहाँ पर अधिकार का अन्वय पृथक् अपेक्षित नहीं है, कारण कि 'यह मेरा नियोग है' इस प्रकार की धारणावाला नियोज्य ही, स्वामी होने से, अधिकारी है और वह अधिकारी विषय के

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**मन्तरेण नियोगनिष्पत्तिमपश्यंस्तदनुष्ठाने कर्तृतयाऽन्वयं गच्छति । तथा चाऽस्मिन् पक्षेऽधिकारान्वयदशायां स्वर्गादीनामनुपादेय-विशेषणत्वं व्यवस्थितमिति, तदेतदसारम्; प्रकृताप्रतिपक्षत्वात् । नियोगवादिनो ह्यनुपादेयविशेषणमेवाऽधिकारहेतुरिति वदन्तोऽपि क्वचित्कर्तृविशेषणेनाऽधिकारिणं व्यावर्त्तयन्ति । 'राजा स्वाराज्यकामो राजसूयेन यजेत' इत्यत्र कर्तृविशेषणेन राजत्वेन स्वाराज्यकामस्याऽधिकारिणो विशेषणीयत्वात् । अन्यथा स्वाराज्यकामस्य वैश्यादेरपि तदधिकारप्रसङ्गात् । न चैवमनुपादेय-मेवाऽधिकारहेतुरिति नियमस्य भङ्गः, राजत्वस्य वैश्यादिभि-रनुष्ठानेनाऽनिष्पाद्यस्याऽनुपादेयत्वात् । एवं च प्रकृतेऽप्यन्येनाऽ-नुष्ठानादसम्पाद्यस्याऽष्टवर्षोपेतब्राह्मणस्य कर्तृविशेषणत्वेऽप्यधि-कारहेतुता किं न स्यात् ?**

---

(यज्ञ आदि के) अनुष्ठान के बिना नियोग की सिद्धि को न देखकर उसका अनुष्ठान करने में कर्तारूप से अन्वित होता है, इसलिए इस पक्ष में अधिकार के अन्वय के अवसर में स्वर्ग आदि में अनुपादेयविशेषणत्व व्यवस्थित ही होता है । इससे उपादेय विशेषण अधिकार हेतु नहीं हो सकता, इत्यादि आपत्ति नहीं हो सकती । )

इस प्रकार द्वितीय पक्ष सारभूत नहीं है, अर्थात् तुच्छ है । कारण कि उक्त समर्थन प्रकृत के—कर्ता के विशेषण को अधिकारनिमित्त होने के— प्रतिकूल नहीं है, क्योंकि अनुपादेय विशेषण ही अधिकार का कारण होता है, ऐसा मानने वाले नियोगवादी (प्राभाकर) भी किसी स्थल में कर्ता के विशेषण से भी अधिकारी की व्यावृत्ति करते हैं । जैसे 'राजा स्वराज्य की—स्वर्ग के आधिपत्य की—इच्छा करता हुआ राजसूय यज्ञ करे, इस वाक्य में कर्ता के विशेषणीभूत राजत्व से स्वराज्यकाम अधिकारी को विशिष्ट करना ही है, नहीं तो स्वराज्य चाहनेवाले वैश्य आदि का भी राजसूय यज्ञ में अधिकार प्रसक्त हो जायेगा । 'इस प्रकार अनुपादेय ही अधिकार का हेतु है' इस नियम के भङ्ग होने का भय भी नहीं है, कारण कि राजत्व की वैश्य आदि क्षत्रियेतर वर्णों से अनुष्ठान द्वारा उत्पत्ति न होने के कारण वह अनुपादेय है । इस प्रकार 'अष्टवर्षं ब्राह्मणमुपनयीत तमध्यापयीत' इस प्रकृत वाक्य में भी ब्राह्मणेतर से अनुष्ठानद्वारा निष्पादन के अयोग्य आठ वर्ष की अवस्था से युक्त ब्राह्मणत्व, कर्ता का विशेषण होने पर भी, अधिकार का हेतु क्यों नहीं होगा? अर्थात् अवश्य होगा ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नन्वेवं तर्हि तृतीयः पक्षोऽस्तु । तत्र श्रेयःसाधनरूपे वाक्यार्थे श्रेयसो भोक्तव्यरूपस्य भोक्त्राकाङ्क्षायाः प्राथम्यात्तत्साधनस्याऽपि भोक्त्रन्वयः प्रथमभावी । न च साधनस्य कृतियोग्यतया कर्त्राकाङ्क्षस्य कर्त्रन्वय एव प्राथमिक इति शङ्कनीयम्; कृतियोग्यताया अनियमात् । श्रेयःसाधनेऽपि चन्द्रोदयादौ तददर्शनात् । यत्राऽपि तद्योग्यताऽस्ति श्रेयसः प्रधानत्वात्तदनुसारेणाऽन्वयो वाच्यः । अथ साधनस्य वाक्यार्थत्वात् तत्प्राधान्यम्, तथापि तत्स्वरूपोपाधिभूतं हि श्रेयः कस्य साधनमित्येवं तन्निरूपकत्वात् । साधकापेक्षा तु विशिष्टसाधनप्रतीत्युत्तरकालीना । ततः प्रथमप्रतीतश्रेयोऽनुसारेण भोक्त्रन्वये सति पश्चादभिलषितसाधनत्वस्याऽत्र कृतियोग्येष्टसाधनत्वार्थनिष्ठतया विधिना चोदितत्वात् कृतेश्च कर्त्रपेक्षत्वात् स एव भोक्ताऽधिकारी कर्त्तृतां प्रतिपद्यते ।

---

[इस प्रकार गुरुमत में उपादेय विशेषण को भी उनके मत के ही अनुसार अनुपादेय बनाकर अधिकार का निमित्त सिद्ध करके इष्टसाधनत्ववादी एकदेशी के मत से भी उसे सिद्ध करने के लिए उनके मत का अनुवाद करते हैं—] तब तो तीसरा (इष्टसाधनत्व को वाक्य का तात्पर्यार्थ मानना) पक्ष ही मानो, ? उस मत के अनुसार श्रेयःसाधनरूप वाक्यार्थ में भोक्तव्यरूप इष्ट को भोक्ता की आकाङ्क्षा ही सर्वप्रथम होती है, इसलिए उसके साधन—उपायभूत—यज्ञादि का भी पहले ही भोक्ता के साथ अन्वय होगा । यह भी शङ्का नहीं हो सकती कि साधन के कृतियोग्य होने से उसे कर्ता की आकांक्षा है, इससे सर्वप्रथम उसका ही अन्वय कर्ता के साथ करना चाहिये, कारण कि साधन में कृतियोग्यता का नियम नहीं है, क्योंकि अपने इष्ट के साधन चन्द्रोदयादि में कृतियोग्यता नहीं देखी जाती । जिस साधन में क्रियायोग्यता है, उसमें भी इष्ट के ही प्रधान होने से उसके ही अनुसार अन्वय करना उचित है । यद्यपि वाक्यार्थ होने से साधन में प्राधान्य प्राप्त है, तथापि साधन का स्वरूपोपाधि—(जिसके कारण उसमें साधनता है, ऐसी वस्तु) भूत इष्ट ही है, क्योंकि किसका साधन है, इस प्रकार इष्ट साधन का निरूपक है; क्योंकि साधक की अपेक्षा तो विशिष्ट साधन की प्रतीति होने के अनन्तर ही होती है । इसलिए प्रथम प्रतीत हुए इष्ट के अनुसार भोक्ता के साथ अन्वय हो जाता है, पीछे इष्टसाधनत्व के साथ अन्वय होगा । प्रकृत में कृतियोग्य इष्टसाधनत्व अर्थगत है, अतः विधि के द्वारा प्रेरणा का विषय होने से और कृति को कर्ता की

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ततोऽस्मिन् पक्षेऽनुपादेयस्यैवाऽधिकारिविशेषणतेति । एवमपि प्रकृते नाऽस्ति विरोधः; उपगमनरूपेऽभिलषितसाधने प्रथमं भोक्तृतयाऽधिकारान्वयं प्राप्तस्य माणवकस्य पश्चात् कर्त्रन्वयं प्राप्स्यतोऽपि यद्विशेषणं ब्राह्मण्यादि तस्याऽनुपादेयविशेषणत्वात् । अतोऽङ्गभूतस्योपगमनस्य साधिकारित्वे सति अङ्गिनोऽध्ययनस्याऽपि तत्सिध्यति । अङ्गाङ्गिनोः सर्वत्रैकाधिकारित्वात् ।

नन्वेवं तर्हि ब्राह्मण्यवदष्टवर्षत्वस्याऽप्युगमनाधिकारहेतोरध्ययनेऽप्यन्वयान्नवमवर्षादर्वागेवाऽध्ययनसमाप्तिः प्राप्ता सा च दुःशकेति चेत्, न; अङ्गाङ्गिनोः कालैक्यानियमात् । अन्यथाऽङ्गमन्वाधानं पर्वण्यनुष्ठायाऽङ्गिभूताया इष्टेः प्रतिपद्यनुष्ठानं न सम्भवेत् । अतो नाऽङ्गाधिकारहेतुः कालोऽङ्ग्यधिकारहेतुः । तदेवं नित्याधिकारसम्भवा-

---

अपेक्षा होने से वही भोक्ता अधिकारी कर्ता भी हो जाता है । इस प्रकार इस पक्ष में अनुपादेय ही अधिकारी का विशेषण होता है । [अर्थात् उपादेय माणवक का विशेषण अष्टवर्षत्वविशिष्ट ब्राह्मणत्व अधिकार का हेतु नहीं हो सकता । खण्डन करते हैं]—इस मत के अनुसार भी प्रकृत में कोई विरोध नहीं आता, कारण कि उपगमनरूप इष्टसाधन में पहले भोक्तारूप से अधिकार के अन्वय को प्राप्त और पीछे कर्ता के साथ अन्वय पाने वाले माणवक का भी जो ब्राह्मणत्व आदि विशेषण है, वह अनुपादेय विशेषण ही है । इसलिए अङ्गभूत उपगमन की साधिकारिता सिद्ध होने से अङ्गीभूत अध्ययन की भी साधिकारिता सिद्ध हो जाती है, क्योंकि यह नियम है कि अङ्ग तथा अङ्गी का सर्वत्र एक ही अधिकारी होता है ।

शङ्का—वैसा मानने से ब्राह्मणत्व के समान उपगमनाधिकार की हेतु आठ वर्ष की अवस्था का भी है, अङ्गीभूत अध्ययन में अन्वय होगा; इससे नवम वर्ष के प्रारम्भ के पूर्व ही अध्ययन की समाप्ति होनी चाहिये, परन्तु ऐसा होना अत्यन्त कठिन है ।

समाधान—अङ्ग और अङ्गी दोनों एक ही काल में होते हैं, यह कोई नियम नहीं है । यदि यह नियम माना जाय, तो अङ्गभूत अन्त्राधान के पर्व (पूर्णिमा या अमा) में अनुष्ठान करके अङ्गीभूत इष्टिका प्रतिपद् में अनुष्ठान करना सम्भव न होगी, इससे अङ्ग के अधिकार का कारणीभूत समय अङ्गी के अधिकार का कारण नहीं है, यह प्राप्त होता है, अतः पूर्वोक्त प्रतिपादन के अनुसार

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**ध्ययनविधौ न काऽप्यनुपपत्तिः ।**

अध्ययनविधेरक्षरग्रहणपर्यन्तता

**ननु 'सकृत्कृते कृतः शास्त्रार्थः' इति न्यायेन सकृदध्ययनादेव नित्याध्ययनविधिसिद्धेरावृत्तिर्न लभ्येतेति चेत्, न; अक्षरावाप्ति-लक्षणदृष्टफलानुपपत्त्या तल्लाभात्, त्वयाऽप्यर्थावबोधफलानुप-पत्त्यैव तत्कल्पनात् । तर्ह्यक्षरावाप्तिपूर्वकार्थावबोध एवाऽऽवृत्ति-हेतुरिति चेत्, न; शाखान्तरीयेभ्यः पौरुषेयेभ्यो वा वाक्येभ्योऽ-स्वीकृतेभ्योऽनावृत्तेभ्योऽप्यर्थावबोधदर्शनात् । न च तर्हि मा भूतामक्षरावाप्त्यावृत्ती इति वाच्यम्; जपस्वाध्यायविध्यध्ययन-विध्योरसम्भवप्रसङ्गात् । नह्यनवाप्तेष्वक्षरेषु ब्रह्मयज्ञस्वाध्यायो जपितुं शक्यः । नाऽप्यावृत्तिमन्तरेणाऽध्ययनं घटते । अक्षरा-वाप्तिपर्यन्तव्यापारस्याऽध्ययनशब्दवाच्यत्वात् । तस्मादक्षरग्रह-णान्तो अध्ययनविधिः । यदि विधेरदृष्टं फलमपेक्षितम्, तर्ह्यक्षर-**

---

अध्ययनविधि में नित्याधिकार का सम्भव होने के कारण किसी भी प्रकार की अनुपपत्ति नहीं हो सकती है ।

शङ्का—एक बार विधि का अनुष्ठान कर देने से शास्त्रार्थ चरितार्थ हो जाता है, इस न्याय के अनुसार एकबार अध्ययन से ही नित्य अध्ययन का विधान चरितार्थ हो जायेगा, इस परिस्थिति में उसकी आवृत्ति प्राप्त न होगी ।

समाधान—अक्षरग्रहणरूप इष्ट फल की अनुपपत्ति से अध्ययन की आवृत्ति का लाभ हो जायेगा । तुमको भी तो अर्थावबोधरूप फल की अनुपपत्ति से ही अध्ययन की आवृत्ति की कल्पना करनी पड़ती है । तब तो अक्षरग्रहणपूर्वक अर्थनिश्चय को ही आवृत्ति का कारण मानना होगा? नहीं, क्योंकि नियमपूर्वक स्वीकृत नहीं किये गये अथवा बार बार आवृत्ति कर अभ्यस्त नहीं किये गये दूसरी शाखाओं के तथा लौकिक वाक्यों से भी अर्थ का निश्चय देखा गया है । यह भी नहीं कह सकते हो कि अक्षरग्रहण और आवृत्ति दोनों न तो मत हों, कारण कि जप-स्वाध्यायविधि और अध्ययनविधि दोनों का सम्भव न होने का प्रसङ्ग आ जायेगा, कारण कि अक्षरग्रहण किये बिना ब्रह्मरूप स्वाध्याय का जप करना नहीं बन सकता और आवृत्ति के बिना अध्ययन भी नहीं बन सकता, क्योंकि अक्षरग्रहणपर्यन्त व्यापार ही अध्ययन शब्द का अर्थ है, इसलिए अक्षरग्रहणपर्यन्त अध्ययन का विधान है । यदि विधि का अदृष्ट फल

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्राप्तिसमवेतमेव तत्कल्पनीयं दृष्टसमवेतादृष्टे सति स्वतन्त्रादृष्टायोगात् । एवं चाऽध्ययनविधेरक्षरग्रहणमात्रपर्यवसानाद्विचारः क्रतुविधिप्रयुक्तो भविष्यति ।

धर्मविचारे क्रतुविधिप्रयुक्तत्वम्

यत्तु शाबरभाष्ये वेदस्याऽन्यनिरपेक्षतया विचारहेतुत्वं वदन् भाष्यकारोऽध्ययनविधेर्विचारहेतुतामङ्गीचकार, तत्र परम्परया हेतुत्वमवगन्तव्यम् । विधीयमानाध्ययनप्राप्तो हि स्वाध्यायः क्रतुविधीनुपस्थापयति । ते च विधयः स्वाध्यायादापातप्रतिपन्ना अनुष्ठेयनिर्णयज्ञानमन्तरेणाऽनुष्ठापयितुमशक्नुवन्तस्तन्निर्णयाय विचारं प्रयोजयन्ति । न चाऽनुष्ठानमेव मा भूदिति वाच्यम्, नित्यविधिष्वकरणे प्रत्यवायस्याऽप्यापाततः प्रतिपन्नत्वात् । काम्यविधिषु तु फलकामनैवाऽऽधानमिव विचारं प्रयुङ्क्ते नन्वनेकविधिप्रयुक्तिकल्पनाद्वरमध्ययनविधिप्रयुक्तिकल्पनं विचार-

---

मानना ही जरूरी हो, तो अक्षरप्राप्ति में नित्य रहने वाला ही अदृष्ट मानना चाहिये, क्योंकि दृष्टगत अदृष्ट का सम्भव होने पर स्वतन्त्र (दृष्टनिरपेक्ष) अदृष्ट की कल्पना करना उचित नहीं है । इस प्रकार अध्ययन विधि का केवल अक्षरग्रहण में तात्पर्य होने से यज्ञविधि के द्वारा ही विचार होगा ।

शाबरभाष्य में विचार के प्रति वेद को स्वतन्त्र कारण कहते हुए भाष्यकार ने अध्ययनविधि को भी जो विचार का कारण माना है, उसका परम्परया कारण मानने में तात्पर्य समझना चाहिये । विहित अध्ययन से प्राप्त स्वाध्याय-स्वशाखीय वेद यज्ञविधियों की उपस्थिति कराता है । स्वाध्याय से आपाततः ज्ञात वे उपस्थित विधियाँ साध्य के निर्णयात्मक ज्ञान के बिना अपने अनुष्ठान में अधिकारी को प्रवृत्त कराने के लिए समर्थ न होकर अनुष्ठेय के निर्णय के लिए विचार की प्रयुक्ति करती हैं । यदि कहा जाय कि अनुष्ठान ही मत हो, क्या हानि है ? नहीं, हानि है, क्योंकि नित्यविधि का अनुष्ठान न करने से प्रायश्चित्त होता है, यह आपाततः (विचार से पूर्व ही) निश्चित हो जाता है । काम्यविधिस्थलों में तो फल की अभिलाषा ही आधान के समान विचार की भी प्रयुक्ति करा देती है ।

[उक्त प्रकार से प्रत्येक क्रतुविधान विचार की प्रयुक्ति करेंगे, इससे विचार के अनेक प्रयोजकों की कल्पना में गौरव हैं, इस आशय से आशङ्का करते हैं—] अनेक

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

स्येति चेत्, न; विधिर्हि सर्वत्र स्वविधेयस्य वा तदुपकारिणो वा प्रयोजको नाऽन्यस्य । विचारस्तु नाऽध्ययनविधेयो नाऽपि तदुपकारी । न चैवमुत्तरक्रतुविधिप्रयुक्तिर्विचारस्य निराकर्तुं शक्या, तद्विधिविधेयं प्रत्युपकारित्वात् । न चैकस्य विचारस्याऽनेकविधिप्रयोज्यत्वानुपपत्तिः, प्रतिवाक्यं विचारसाध्यनिर्णयज्ञानभेदेन तदुपपत्तेः। आधानस्य चैकस्याऽप्यनेकविधिप्रयोज्यत्वदर्शनात् । यद्यनेकविधिप्रयोज्यत्वे गौरवाद्धीतोऽध्ययनविधिप्रयोज्यत्वमेव विचारस्य ब्रूषे, तदा यागाद्यनुष्ठानस्याऽपि तत्प्रयोज्यत्वं वक्तव्यं स्यात्, लाघवात् । त्वत्पक्षे चाऽध्ययनविधिफलस्य स्वर्गादिसिद्धिपर्यन्ततया यागानुष्ठानस्य विधेयोपकारित्वात् । ततः क्रतुविधिवैयर्थ्यमापद्येत। ननु सिद्धान्तेऽप्यतिप्रसङ्गः समानः,

---

विधियों के कारण (विचार की) प्रयुक्तिकल्पना की अपेक्षा एक अध्ययन विधि से ही विचार की प्रयुक्ति मानना औचित्यपूर्ण है ।

खण्डन करते हैं—ऐसा नहीं, कारण कि विधि केवल अपने विधेय तथा उसके उपकारी की ही प्रयोजक हो सकती है, दूसरे की नहीं और विचार तो अध्ययनविधि का न साध्य है और न उसका 'विचार का' अध्ययन उपकारी ही है । इस रीति से उत्तर—अध्ययनविधि के अनन्तर विहित—यज्ञ विधि के द्वारा विचार की प्रयुक्ति का निषेध नहीं किया जा सकता; कारण कि उन यज्ञविधियों के विधेय के प्रति विचार उपकारी है । [जैसे अभी कह आंये हैं कि विधेय के निर्णय के बिना अनुष्ठान में प्रवृत्ति का सम्भव नहीं है, अतः निर्णायक होने से विधेय के प्रति विचार उपकारी है] । विचाररूप फल की अनेक विधियों से प्रयुक्ति करना युक्तियुक्त नहीं है, यह भी नहीं कह सकते, कारण कि प्रत्येक वाक्य के विचार से उत्पन्न होने वाले निर्णयात्मक ज्ञान के भेद से उसका होना युक्तियुक्त है । एक ही आधात की अनेक विधि द्वारा प्रयुक्ति देखी गई है । यदि अनेक विधियों की प्रयुक्ति मानने में गौरव दोष से डर कर एक अध्ययनविधि द्वारा ही विचार की प्रयुक्ति मानते हो, तो लाघव को स्वीकार करके यागादि के अनुष्ठान की प्रयुक्ति भी अध्ययनविधि के द्वारा ही क्यों नहीं कहते ? तुम्हारे मत में अध्ययनविधि का फल स्वर्गादि की सिद्धि तक है, अतः याग का अनुष्ठान [अध्ययनविधि से तुम्हारे अभिमत स्वर्गादि] विधेय का ही उपकारी है, इससे पृथक् यज्ञ का विधान

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विमतमध्ययनं क्रतुविधिप्रयुक्तम्, क्रत्वनुष्ठापकत्वात्, अर्थविचार-निर्णयवत्, अध्ययनात् प्रागप्रतिपन्नानां क्रतुविधीनामध्ययन-प्रयोजकत्वायोगात् । अध्ययनविधिरप्यध्ययनात् प्रागप्रतिपन्न इति चेत्, सत्यम्, तथापि सन्ध्योपासनादिविधिवत् पित्रादिभ्यः श्रूयमाणोऽध्ययनविधिरध्ययनं प्रयोजयति । न च क्रतुविधयोऽ-ध्ययनात्प्राक्पित्रादिभ्यः श्रोतुं शक्याः, येन तत्प्रयोज्यत्वमध्ययन-स्याऽऽपाद्येत । अतोऽध्ययनविधिप्रयुक्तमध्ययनं क्रतुविधि-प्रयुक्तंश्च धर्मविचार इत्यङ्गीकर्त्तव्यम् ।

अस्तु तर्हि ब्रह्मविचारस्याऽपि धर्मविचारवत् सकलत्रैवर्णिकाधिकृतोत्तरनित्यविधिप्रयुक्तिरिति चेत्, तत्र किं श्रवणविधिप्रयुक्तिर्ब्रह्मविचारस्य किं वा क्रतुविधि-प्रयुक्तिः ? नाऽऽद्यः; सर्वत्रैवर्णिकानां श्रवणाद्यननुष्ठाने

---

करना व्यर्थ हो जायेगा । उक्त अतिप्रसङ्ग दोष, तो तुम्हारे सिद्धान्त में भी समान रूप से बना है, क्योंकि अनुमान करेंगे—विमत विवादग्रस्त अध्ययन का यज्ञविधि के द्वारा प्रयुक्ति होती है, कारण कि अध्ययन क्रतु का अनुष्ठान कराने वाला है, जैसे अर्थ का विचार द्वारा निर्णय करना । [उक्त अनुमान में अनुकूल तर्क दिखलाते हैं] अध्ययन से पूर्व ज्ञात नहीं हुई क्रतुविधियाँ अध्ययन की प्रयोजक नहीं हो सकतीं । यद्यपि अध्ययनविधि भी अध्ययन से पूर्व ज्ञात नहीं है, यह सच है, तथापि सन्धोपासन आदि विधि के सदृश अपने पिता आदि के उपदेश द्वारा ज्ञात अध्ययनविधि अध्ययन की प्रयुक्ति करा सकतो है और उस प्रकार की क्रतुविधियाँ तो अध्ययन से पूर्व पिता आदि के उपदेश द्वारा ज्ञात नहीं हो सकती हैं । जिससे उन क्रतुविधियों द्वारा अध्ययन की प्रयुक्ति की आपत्ति दी जा सके; इसलिए ऐसा ही मानना उचित है कि अध्ययनविधि के द्वारा ही अध्ययन है और क्रतुविधि द्वारा धर्मविचार की प्रयुक्ति है ।

शङ्का—जैसे धर्म विचार की प्रयुक्ति तीनों वर्णों के अधिकार से प्राप्त अध्ययन के अनन्तर विहित यज्ञविधि द्वारा होती है, वैसे ही ब्रह्मविचार की प्रयुक्ति भी उक्त नित्य विधियों से ही क्यों न मान ली जाय ? [अतः ब्रह्मविचार के लिए पृथक् शास्त्र के आरम्भ की आवश्यकता नहीं है ।]

समाधान—इस आशङ्का का उत्तर देते हुए यह प्रश्न होता है कि 'श्रोतव्यः' क्या इस श्रवणविधि से ब्रह्मविचार की प्रयुक्ति प्राप्त है ? अथवा 'सोमेन यजेत' इत्यादि क्रतुविधि से ? इनमें प्रथम कल्प नहीं बनता, कारण

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**प्रत्यवायाभावात् तान् प्रति नित्यविधित्वानुपपत्तेः । परमहंसस्यैव श्रवणाद्यकरणे प्रत्यवायात् । नाऽपि द्वितीयः, ब्रह्मविचारस्य क्रत्वनुपकारित्वात् । नन्वग्निहोत्रादिकमनुतिष्ठद्भिरनुष्ठेयमङ्गजातादिकं वेदान्तेषु नाऽस्तीत्येवं निश्चेतुं वेदान्ता विचारयितव्या इति चेत्, न; अध्ययनजन्यापातदर्शनेनैव**

---

कि श्रवण का अनुष्ठान न करने से सम्पूर्ण त्रैवर्णिक पापभागी होते हैं, श्रवण नहीं है, इसलिए सकल त्रैवर्णिकों के प्रति श्रवण आदि को नित्यविधि नहीं कह सकते, क्योंकि परमहंसों[१] के लिए ही श्रवण आदि का अनुष्ठान न करने से प्रायश्चित्त शास्त्रसिद्ध है । दूसरा विकल्प भी नहीं टिकता, क्योंकि ब्रह्मविचार सोमादि याग का उपकारी नहीं है ।

शङ्का—अग्निहोत्र का अनुष्ठान करने वाले अधिकारी पुरुषों को निश्चय करना है कि वेदान्तवाक्यों में अनुष्ठेय अग्निहोत्र आदि तथा उसके अङ्ग नहीं है, इसलिए वेदान्तों का विचार करना प्राप्त है ।

समाधान—नहीं, उसके लिए पृथक् शास्त्रारम्भ की आवश्यकता नहीं है, कारण कि अध्ययन से ही आपाततः ज्ञान हो जाने से इतने ही प्रयोजन के लिए

---

१. परमहंस यतिभेदों में—

'कुटीचको बहूदको हंसश्चैव तृतीयकः ।
चतुर्थः परमो हंसो यो यः पश्चात् स उत्तमः' ।।

इस प्रकार चार तरह का संन्यास दिखलाया गया है । कुटी बनवा कर उसमें ही सांसारिक विषयों से विरक्त होकर काषाय वस्त्र एवं शिखा, उपवीत, त्रिदण्ड धारण करता हुआ ब्रह्मज्ञान का अभ्यास करने वाला कुटीचक कहलाता है । घर छोड़कर केवल सात घरों में भिक्षा करने वाला बहूदक कहा जाता है । वही बहूदक एक ही दण्ड धारण करता है, तो हंस कहलाता है । तथा सर्वपरिग्रहत्यागी परमहंस होता है, जैसे पुराणों में कहा है—

'कौपीनाच्छादनं वस्त्रं कन्थां शीतनिवारिणीम् ।
अक्षमालां च गृह्णीयाद्वैणवं दण्डमव्रणम् ।
माधूकरमथैकान्तं परमहंसः समाचरेत्' ।।

उक्त लक्षणों से युक्त यति यदि ब्रह्मचिन्तन या ब्रह्मज्ञान से रहित हो जाय, तो

'काष्ठदण्डो धृतो येन सर्वाशी ज्ञानवर्जितः ।
स याति नरकान् घोरान् महारौरवसंज्ञितान्' ॥

स्मृति के अनुसार प्रायश्चित्त भागी होता है । तथा 'न दण्डं न शिखां नाच्छादनं चरति परमहंसः' इस प्रकार श्रुति ने परमहंस का लक्षण करके कहा कि 'ज्ञानमेवाऽस्य दण्डः' ज्ञान ही उसका दण्डहै । यदि ज्ञान नहीं तो सुतरां प्रायश्चित्ती होगा ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तावन्मात्रनिश्चयात् । तदेवं ब्रह्मविचारे धर्मविचारवदधीतस्वाध्यायस्य त्रैवर्णिकमात्रस्याऽनधिकाराच्छ्रवणादिविधिप्रकरणपठितसाधनचतुष्टयसम्पन्नत्वलक्षणमधिकारिविशेषणं न्यायतः प्रापयितुमानन्तर्यवाचकोऽथशब्दः सूत्रकारेण प्रयुक्तो नाऽऽरम्भार्थविवक्षयेति स्थितम् ।

## अथशब्दस्य आनन्तर्यार्थकता

ननु शास्त्रारम्भे शिष्टाचारपरिपालनाय विघ्नोपशान्तये च मङ्गलाचरणं कर्त्तव्यम्; ततोऽथशब्दो मङ्गलार्थोऽस्तु, सम्भवति हि तस्य मङ्गलार्थम् ।

'ॐकारश्चाऽथशब्दश्च द्वावेतौ ब्रह्मणो मुखात् ।
कण्ठं भित्त्वा विनिर्यातौ तस्मान्माङ्गलिकावुभौ' ॥

इति स्मृतेरिति चेत्? तत्र किं माङ्गल्यं वैयधिकरण्येन ब्रह्मजिज्ञासां

---

उसकी आवश्यकता नहीं है । [जैसे घट, पट आदि शब्दों के पढ़नेमात्र से विचार करने के पूर्व सामान्य घट, पट का बोध हो जाता, इसके लिए विशेष उपाय का अवलम्बन नहीं किया जाता, वैसे ही वेदान्तवाक्यों के पढ़ने में अग्निहोत्रादि शब्दों के न आने से ही ज्ञात हो जायेगा कि यहाँ पर अग्निहोत्र आदि नहीं है। ]

इस प्रकार मीमांसा करने पर धर्मविचार में जैसे वेद पढ़े हुए त्रैवर्णिकमात्र का अधिकार है, वैसे ब्रह्मविचार में न होने से श्रवण आदि की विधि के प्रकरण में पढ़े गये शम, दम आदि साधनचतुष्टयसम्पन्नत्व अधिकारी का विशेषण है, इस सिद्धान्त का न्यायतः बोध कराने के लिए आनन्तर्यस्वरूप अर्थ के वाचक शब्द का सूत्रकार ने प्रयोग किया है । अधिकार रूप अर्थ की विवक्षा से नहीं किया, ऐसा निर्णय होता है ।

शङ्का—शिष्टाचार की रक्षा करने तथा विघ्नों की शान्ति के लिए मङ्गलाचरण करना चाहिये' इस नियम के अनुसार मङ्गल का वाचक 'अथ' शब्द यहाँ पर माना जाय, क्योंकि 'अथ' शब्द का मङ्गलरूप अर्थ होना सम्भव है, स्मृति में कहा भी है—

ॐकार और अथ शब्द दोनों ब्रह्माजी के मुख से कण्ठ को भेदन करके बाहर प्रकट हुए हैं, इसलिए दोनों मङ्गल के वाचक हैं ।

समाधान—'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इस सूत्र में पढ़े गये मङ्गलार्थक अथशब्द की वाक्यार्थ के साथ सङ्गति नहीं है, यह विकल्प द्वारा दिखाते हैं—क्या (अथ शब्दार्थ) मङ्गल ब्रह्मजिज्ञासा के प्रति वैयधिकरण्य से (कर्ता या

CC-0. Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्रति कारकत्वमापद्याऽन्वेति किं वा सामानाधिकरण्येन विशेषणत्वमापद्य ? नाऽऽद्यः, माङ्गल्यस्य कर्त्राद्यन्यतमकारकतायां प्रमाणाभावात् । न च जिज्ञासानुपपत्तिर्मानम्, कारकान्तरैरेव तदुपपत्तेः । जीवः कर्त्ता, चित्तैकाग्र्यसहकृतं वेदान्तवाक्यं करणमित्यादीनि कारकान्तराणि । नाऽपि द्वितीयः, 'जिज्ञासा मङ्गलम्' इत्युक्ते प्रशंसापरतयाऽर्थवादत्वप्रसङ्गात् । शिष्टाचाराद्यर्थं तु मङ्गलाचरणमानन्तर्यवाचिनाऽप्यथशब्देन सम्पादयितुं शक्यम् । अथकारपरोङ्कारादिध्वनेर्मृदङ्गादिध्वनिवत् मङ्गलात्मकत्वात् ।

एवमपि 'अथैवं मन्यसे' इत्यादाविवाऽथशब्दः प्रकृतादर्थादर्था-

---

कर्म आदिरूप) कारकत्व का आपादन कर अन्वित होता है? [अर्थात् मङ्गल के द्वारा या मङ्गल की ही तथा स्वयं मङ्गलभूत जिज्ञासा करनी चाहिये, ऐसा वाक्यार्थ होता है क्या ?] अथवा समानाधिकरण्य से विशेषण होकर अन्वित होता है ? [अर्थात् जिज्ञासा ही मङ्गल है, ऐसा वाक्यार्थ होता है ] । प्रथम विकल्प नहीं माना जा सकता, कारण कि कर्ता आदि में से मङ्गल कोई भी कारक है, ऐसा मानने में प्रमाण नहीं है । कारक के बिना इस जिज्ञासा की अनुपपत्ति भी प्रमाण नहीं मानी जा सकती, कारण कि मङ्गल से अतिरिक्त दूसरे कारकों से भी उसकी उपपत्ति हो सकती है । [कारकान्तरों को दिखलाते हैं] —जीव कर्ता है और चित्त की एकाग्रता से युक्त वेदान्तवाक्य करण हैं, इत्यादि दूसरे कारक विद्यमान हैं, [जिनसे कि जिज्ञासा की उपपत्ति हो सकती है] । दूसरा विकल्प भी नहीं बनता, कारण कि जिज्ञासा मङ्गलरूप है, ऐसा सामानाधिकरण्य मानने से अथ जिज्ञासा' इस वाक्य का स्तुति में ही तात्पर्य हो जाने के कारण अर्थवाद का प्रसङ्ग हो जायेगा [इसका स्वार्थ में तात्पर्य न होगा] । शिष्टाचार का पालन करने के लिए मङ्गल करना तो आनन्तर्यवाची अथशब्द के प्रयोग से भी हो सकता है । अथशब्द और ओंकार आदि की ध्वनि मृदङ्ग आदि ध्वनि के समान मङ्गलस्वरूप ही है । [अथकार शब्द का प्रयोग एवकार के समान 'कार' शब्द के साथ समस्त समझना चाहिये, या अकार थकारपरक अथकारशब्द को समझना चाहिये अथवा 'ॐकारश्चाऽथशब्दश्चे' इस श्लोक से इन दोनों को आदि शब्द मानने से ॐकार के सहचार्य्य से अथ शब्द में भी वर्णसमष्टिव्यपदेश माना गया है] ।

शङ्का—इस प्रकार अथशब्द को आनन्तर्यार्थक मानने पर भी अथैवम्' अर्थात् 'अब तुम ऐसा मानते हो' इन वाक्य में जैसे अथशब्द प्रकृत अर्थ से

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

न्तरमभिदधात्विति चेत्, न; हेतुफलभावेनाऽऽनन्तर्याभिधाने प्रकृतादर्थादर्थान्तरत्वस्याऽन्तर्णीततया सिद्धेः । न च वैपरीत्येनाऽऽनन्तर्यमेवाऽन्तर्णीततया सिध्यत्विति वाच्यम्, तत्र किं नियमेन पूर्ववृत्ततया हेतुभूतो वस्तुविशेषो द्योत्यते किं वा यत्किञ्चिद्वस्तु पूर्ववृत्तमपेक्ष्यते नाऽऽद्यः; आनन्तर्याभिधानमन्तरेण हेतुतया पूर्ववृत्तवस्तुविशेषनियमासिद्धेः । न द्वितीयः, लोके सर्वव्यापारेष्वपि यत्किञ्चित्पूर्ववृत्तादर्थान्तरस्य सिद्धत्वादथशब्दप्रयोगस्याऽनुवादादृष्टार्थत्वयोरन्यतरत्वप्रसङ्गात् । अतो नियतपूर्ववृत्तपुष्कलकारमद्योतनायाऽऽनन्तर्यमेवाऽथशब्देनाऽभिधातव्यम् । यद्यप्यानन्तर्यमात्राभिधाने तन्न सिध्यति, तथापि मुख्यानन्तर्यस्वीकारे सिद्ध्येदेव पुष्कल-

---

अन्य अर्थ का अभिधान करता है, वैसे ही जिज्ञासासूत्र में प्रयुक्त अथशब्द भी उसी अर्थ का वाचक माना जाय ? क्या हानि है ?

समाधान—नहीं, ऐसा नहीं माना जा सकता, क्योंकि हेतु और फल भाव से आनन्तर्य का अभिधान करने से ही अथशब्दार्थ में प्रकृत अर्थ से भिन्न अर्थ के अन्तर्गत हो जाने से वह सिद्ध ही हो जाता है [अर्थात् आनन्तर्य कहने से यह नियमतः प्रतीत होता है, अब दूसरा विषय चलता है, इसलिए उक्त अर्थान्तर का पृथक् अभिधान करने की आवश्यकता नहीं है] यदि शङ्का हो कि वैपरीत्य से याने अथशब्द का प्रकृत अर्थ से अर्थान्तर मानने से ही आनन्तर्य का ही अन्तर्णीत रूप से अभिधान हो जायेगा ? तो यह भी युक्त नहीं है, कारण कि क्या उसमें नियमतः पूर्ववृत्त होने से कारणस्वरूप वस्तुविशेष का द्योतन—ज्ञापन—होता है? या पूर्ववृत्त यत्किञ्चित् वस्तु की अपेक्षा होती है ? इनमें प्रथम पक्ष ठीक नहीं है, क्योंकि आनन्तर्य के अभिधान के बिना कारणरूप से पूर्वसम्पन्न वस्तुविशेष के रहने का नियम सिद्ध नहीं हो सकता । दूसरा विकल्प भी नहीं हो सकता, क्योंकि लोक में सभी व्यापारों में कुछ-न-कुछ पूर्व वस्तु से अन्य अर्थ सिद्ध ही है, इससे अथशब्द का प्रयोग अनुवाद का अदृष्ट—इनमें से किसी एक प्रकार के ही अर्थ का बोधक हो जायेगा । इसलिए नियमतः (व्यभिचार के बिना) पहले के पर्याप्त कारणों का बोधन करने के लिए आनन्तर्यरूप ही अथशब्द का अर्थ मानना चाहिये । यद्यपि आनन्तर्यमात्र के अभिधान से उक्त अर्थ की सिद्धि नहीं हो सकती, तथापि मुख्य आनन्तर्य अर्थ का स्वीकार करने से तो सिद्धि हो ही जाती है [मुख्य

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

कारणात् फलस्य यदानन्तर्यं तदेव मुख्यम्, अव्यवधानादव्यभिचाराच्च । यत्तु हेतुफलयोरानन्तर्यं तत्कदाचिव्व्यभिचरति कदाचिव्व्यवधीयते चेति गौणमेव स्यात् । न च वाच्यं कार्यं चेद्, दृश्यते किं पुष्कलकारणावगमेनेति ? पुष्कलकारणस्याऽधिकारिविशेषणत्वेन फलपर्यन्तेच्छाविचारादिप्रवृत्तौ प्रतिपत्त्यपेक्षत्वात् ।

ननूक्तमेवाऽधिकारिविशेषणम् 'अथाऽतो धर्मजिज्ञासा' इत्यत्रेत्यनाऽथशब्देनेति चेत्, न; तत्र ह्यध्ययनानन्तर्यमथशब्देनोक्तम्' न च तस्याऽत्राऽधिकारिविशेषणत्वं सम्भवति, केवलव्यतिरेकाभावेनाऽहेतुत्वात् । नहि शमदमादिकारणपौष्कल्ये अध्ययनाभावापराधे

---

आनन्तर्य दिखलाते हैं]—पुष्कल—पर्याप्त—कारणों से जो फल का आनन्तर्य है, वही मुख्य आनन्तर्य है; क्योंकि पुष्कल कारण और फल के बीच में कोई व्यवधान या व्यभिचार होता नहीं है [अर्थात् पुष्कल कारण के अनन्तर ही फल की उत्पत्ति अवश्य होती ही है] और साधारण कारण और फल का जो आनन्तर्य है, वह तो कदाचित् व्यभिचरित भी होता है और कदाचित् व्यवहित भी हो जाता है, इसलिए वह आनन्तर्य गौण ही होगा । यदि कहो कि कार्य ही जब दृष्टिगोचर हो रहा है, तब कारणज्ञान करने की आवश्यकता ही क्या है ? तो ऐसा भी नहीं कहा जा सकता, कारण कि पुष्कल कारण अधिकारी का विशेषण है, अतः फलपर्यन्त इच्छा से विचारादि की प्रवृत्ति में ज्ञान की अवश्य अपेक्षा है । [मोक्ष की इच्छा से विचार किया जाता है और विचार का अधिकारी शम, दम आदि से सम्पन्न ही है, इसलिए विचारप्रवृत्ति शम, दम आदि पुष्कल कारणों के ज्ञान की अपेक्षा रखती है, यह भाव है] ।

शङ्का—'अथातो धर्मजिज्ञासा' इस सूत्र में कहे गये अथशब्द से अधिकारी का विशेषण स्पष्ट कहा ही गया है [फिर उसकी प्रतीति कराने की आवश्यकता क्या है ?]

समाधान—उस सूत्र में अथशब्द से जो अध्ययन का आनन्तर्य कहा गया है, वह यहाँ पर (ब्रह्मजिज्ञासा में) अधिकारी का विशेषण नहीं हो सकता, क्योंकि केवलव्यतिरेकव्याप्ति का अभाव होने से वह हेतु ही नहीं है, [जिस तरह वेदाध्ययन धर्मजिज्ञासा कारण है, उस तरह ब्रह्मजिज्ञासा में वह कारण नहीं है । ब्रह्मजिज्ञासा में तो शम, दम आदि साधनचतुष्टय सम्पत्ति ही पुष्कल कारण है, अतः वेदाध्ययन का होना न होना समान ही है, इसलिए वह पुष्कल

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ब्रह्मजिज्ञासाया अप्रवृत्तिर्दृष्टा । यद्यपि वेदान्तानामनध्ययने तद्विचाराभावादध्ययनमपि पुष्कलकारणेऽन्तर्भवेत्, एवमपि धर्म-ब्रह्मविचारयोः साधारणहेतोरध्ययनस्य ब्रह्मविचारं प्रत्यपुष्कल-कारणतया तद्विचाराविचारयोः साधारणत्वाद्यदनन्तरं नियमेन ब्रह्मविचारप्रवृत्तिस्तादृशं पुष्कलकारणमन्वेष्टव्यम् । धर्मब्रह्म-विचारयोरन्योन्योपकार्योपकारकभावेनैकफलशेषत्वादुपकारक-धर्मविचारानन्तर्यमुपकार्यब्रह्मविचारस्य पुष्कलकारणेऽन्तर्भवती-त्यथशब्दार्थः स्यादिति चेत्, न; तयोरुपकार्योपकारकभावा-सिद्धेः । उपकारकत्वे हि वेदान्ताध्ययनवद्धर्मविचार-स्याऽपि व्यतिरेको वक्तव्यः, न च वक्तुं शक्यः, धर्मजिज्ञासाया

---

कारण नहीं हो सकता, इस अभिप्राय से कहते हैं]—शम, दम आदि पुष्कल कारण के रहते यदि वेदाध्ययन न किया हो, तो भी ब्रह्मजिज्ञासा में प्रवृत्ति का अभाव नहीं देखा जाता । यद्यपि वेदान्त वाक्यों के पढ़े बिना उनका विचार करना सम्भव नहीं है, इसलिए अध्ययन भी पुष्कल कारणों के ही अन्तर्गत हो जाता है, तथापि इस प्रकार अध्ययन धर्म तथा ब्रह्म दोनों के विचार के प्रति साधारण कारण है, इसिलिए ब्रह्मविचार में वह पुष्कल कारण (असाधारण कारण) नहीं हो सकता, कारण कि धर्म विचार अथवा ब्रह्मविचार के करने या न करने में अध्ययन साधारण है, [अध्ययन के अनन्तर विचार में प्रवृत्ति अवश्य होती है, ऐसा नियम नहीं है] अतः जिसके अनन्तर नियम से (व्यभिचार के बिना) ब्रह्मविचार में प्रवृत्ति हो, ऐसे, ही पुष्कल कारण का अन्वेषण करना चाहिये । धर्मविचार और ब्रह्मविचार का परस्पर उपकार्योपकारभाव है, अतः एक ही फल का अङ्ग होने से उपकारक धर्मविचार का आनन्तर्य ब्रह्मविचार के पुष्कल कारण में आ जाता है; इसलिए अथशब्द का अर्थ मान लिया जायेगा, ऐसा भी सम्भव नहीं है, कारण कि उनमें परस्पर उपकार्योपकारकभाव की सिद्धि ही नहीं है, यदि ब्रह्मविचार का धर्मविचार उपकारक होता, तो वेदान्तवाक्यों के अध्ययन के समान धर्मविचार का भी व्यतिरेक कहना होगा [जैसे अध्ययन के न होने पर विचार का अभाव प्राप्त होता है, वैसे ही धर्मविचार के अभाव में ब्रह्मविचार का भी अभाव होगा, इस प्रकार व्यतिरेकव्याप्ति माननी होगी] परन्तु उक्त व्यतिरेक कहना सम्भव नहीं है, क्योंकि धर्मविचार के अभाव में भी वेदान्त-

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अभावेऽप्यधीतवेदान्तस्य ब्रह्मजिज्ञासोपलम्भात् ।**

ब्रह्मजिज्ञासायां पूर्वमीमांसाया अनपेक्षा

**अथ व्युत्पत्त्यादिसिद्धये पूर्वतन्त्रापेक्षा, तदाऽपि वक्तव्यम्—किं तत्रत्यो न्यायोऽपेक्ष्यते किं वाक्यार्थनिर्णय उताऽग्निहोत्रादिकर्म ? आद्ये किं प्रथमपादोक्तवेदप्रामाण्यापेक्षितसाधकन्यायस्याऽपेक्षा उत न्यायान्तरस्य ? नाऽऽद्यः; उत्तरतन्त्रेऽपि शास्त्रयोनित्वात्', 'अत एव च नित्यत्वम्, इत्यादिसूत्रेषु वेदान्तापेक्षितन्यायस्योक्तत्वात्, अस्तु वा दार्ढ्याय प्रथमपादापेक्षा, नैतावता धर्मजिज्ञासानन्तर्यप्रसङ्गः । प्रथमपादस्य धर्म-**

---

वाक्यों को पढ़े हुए पुरुष की ब्रह्मविचार में प्रवृत्ति होती है ।

शङ्का—व्युत्पत्ति आदि की सिद्धि के लिए पूर्वमीमांसा की—धर्मविचारशास्त्र की —अपेक्षा रहती है [कारण कि व्युत्पत्ति में पद-पदार्थ, वाक्य-वाक्यार्थ तथा शाब्दबोध के कारणभूत प्रकृतिप्रत्ययार्थ-प्राधान्य आदि अनेकों न्याय अपेक्षित होते हैं, उनका विस्तृत विवेचन पूर्वमीमांसा में किया गया है, इसलिए उसकी अपेक्षा सर्वथा उचित है ।]

समाधान—नहीं, उसकी आवश्यकता नहीं है, कारण कि हम प्रश्न करते हैं कि व्युत्पत्ति आदि के लिए क्या पूर्वमीमांसा में वर्णित न्याय अपेक्षित हैं ? अथवा वाक्यार्थ का निर्णय अपेक्षित है ? अथवा अग्निहोत्रादि कर्म अपेक्षित हैं ? प्रथम विकल्प में प्रश्न होता है कि क्या प्रथम पाद में कहे गये वेद-प्रामाण्य में अपेक्षित साधक—प्रामाण्य के पोषक—न्याय की अपेक्षा है ? अथवा उससे भिन्न अन्य न्यायों की? इसमें साधक न्यायों की अपेक्षा नहीं है, कारण कि उत्तरमीमांसा में भी शास्त्रयोनित्वात् (शास्त्रमूलक होने से अथवा शास्त्र का मूल होने से) तथा 'अत एव च नित्यत्वम्[१] (इसीलिए तो नित्य है) इत्यादि सूत्रों से वेदान्त में अपेक्षित वेदान्त के प्रामाण्य के साधक न्यायों का विवेचन आया ही है । उन वाक्यों को दृढ़ करने के लिए पूर्वमीमांसा के प्रथमपाद—तर्कपाद—मात्र की अपेक्षा मानो; तो उतने से ही ब्रह्ममीमांसा में धर्ममीमांसा का आनन्तर्य नहीं माना जा सकता, कारण कि

---

१. वेद यदि मनुष्य द्वारा प्रणीत होता, तो उसमें मनुष्य की अनवधानता से अप्रामाण्य आता, किन्तु मनुष्य उसका प्रणेता नहीं है एवं वेद के ऋषि भी प्रणेता नहीं हैं, किन्तु द्रष्टा हैं, श्रुति भी कहती है— 'यज्ञेन वाचः पदवीयमायन्तामन्यविन्दन्नृषिषु प्रविष्टाम्' । महाभारत में भी व्यासजी कहते हैं कि युगान्त में छिपे हुए वेदों को ही अपने तपोबल से ऋषियों ने प्राप्त किया, जैसे—

'युगान्तेऽन्तर्हितान् वेदान् सेतिहासान् महर्षयः ।
लेभिरे तपसा पूर्वमनुज्ञाताः स्वयम्भुवा' ॥

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**ब्रह्मजिज्ञासयोः साधारणत्वात् । प्रथमपादगतवेदान्तप्रामाण्यविचारानन्तर्यमथशब्दार्थोऽस्त्विति चेत्, न; तस्याऽप्यध्ययनवदपुष्कलकारणत्वात् । द्वितीयेऽपि तन्न्यायान्तरं ब्रह्मप्रतिपादनेऽपेक्ष्यते उत गुणोपसंहारे ? नाऽऽद्यः; उत्पत्त्यादिविधिचतुष्टयनिर्णायकस्य न्यायान्तरस्याऽननुष्ठेयभूतवस्तुप्रतिपादनेऽनुपयोगात् । 'आकाशस्तल्लिङ्गात्' इत्यादिसूत्रैः**

---

तर्कपाद धर्म तथा ब्रह्म दोनों की जिज्ञासा में सामान्यरूप से उपयोगी है । यदि कहो कि तर्कपाद में प्रतिपादित वेदान्तप्रामाण्य का आनन्तर्य 'अथ' शब्द का अर्थ मान लिया जायेगा, यह कहना भी संगत नहीं है, कारण कि इस आनन्तर्य को भी, अध्ययन के समान (उभयसाधारण होने से), पुष्कल कारण नहीं मान सकते । द्वितीय कल्प में भी यह प्रश्न होता है कि क्या अतिरिक्त न्यायों की अपेक्षा ब्रह्म का प्रतिपादन करने में है ? या गुणोपसंहार[१] में ? प्रथम कल्प युक्त नहीं है, कारण कि उत्पत्ति आदि चार प्रकार की विधियों का निर्णय करने में समर्थ अन्य न्यायों का अनुष्ठान के अविषय तथा सिद्धभूत पदार्थ के प्रतिपादन में कोई उपयोग नहीं हो सकता। यदि कहो कि 'आकाशस्तल्लिङ्गात्'[२] इत्यादि सूत्रों से श्रुति,

---

१. निर्गुणब्रह्म में ही सगुण ब्रह्म के गुणों का उपसंहार करना चाहिये, जैसा कि अभियुक्तों का वचन है—

'निर्विशेषं परं ब्रह्म साक्षात्कर्तुमनीश्वराः ।
ये मन्दा तेऽनुकम्प्यन्ते सविशेषनिरूपणैः' ॥

अर्थात् जो मन्द पुरुष निर्गुण ब्रह्म का साक्षात्कार नहीं कर सकते, उनके लिए दयालु महर्षियों ने सगुण ब्रह्म का निरूपण किया है । इससे महर्षियों ने बेचारे मन्दबुद्धियों के साथ वञ्चना की, ऐसा भी आरोप नहीं हो सकता; क्योंकि कहा है—

'वशीकृते मनस्येषां सगुणब्रह्मशीलनात् ।
तदेवाविर्भवेत्साक्षादपेतोपाधिकल्पनम्' ॥

सगुण ब्रह्म की उपासना से मन के निर्गुण ब्रह्म की उपासना के योग्य हो जाने पर पहले सगुण रूप से उपासित ब्रह्म का निर्गुण रूप से साक्षात्कार होता है ।

२. छान्दोग्य में लोकगति के प्रश्न के अवसर पर कहा गया है—'सर्वाणि ह वा इमानि भूतान्याकाशादेव समुत्पद्यन्त आकाशं प्रत्यस्तं यन्ति' अर्थात् ये सब भूतजात आकाश से ही उत्पन्न होते हैं और आकाश को ही प्राप्त होते हैं । 'आकाशो ह्येवैतेभ्यो ज्यायानाकाशः परायणम्' सबसे उत्कृष्ट आकाश ही है और आकाश ही अन्तिम गति है । इस वाक्य में आकाशपद से भूताकाश का ग्रहण प्राप्त होने के सन्देह में 'सर्वाणि ह वा इमानि भूतानि आकाशादेव समुत्पद्यन्ते' इस श्रुति में आकाश के द्वारा सबकी उत्पत्ति दिखला कर आकाशपद से परब्रह्म का बोध श्रुति के बल से दिखलाते हुए ज्यायस्त्वरूप तथा परायणत्वरूप लिङ्ग की सिद्धि भी परब्रह्म का बोध कराने वाली श्रुति द्वारा दिखलाई गई है—आकाशो ह्येवैतेभ्यो ज्यायान्, इत्यादि और 'ज्यायान् पृथिव्या—' इत्यादि, तथा 'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म' रातेर्दातुः परायणम्' । इत्यादि ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**श्रुतिलिङ्गादय उपजीव्यन्त इति चेत्; न; तत्र लोकसिद्ध-श्रुत्यादीनामेवोपजीवनात् । न द्वितीयः; सगुणविद्यानां मानसक्रियारूपाणां धर्मान्तःपातितया गुणोपसंहारे तदपेक्षाया-मप्यविरोधात् । ब्रह्मजिज्ञासायां तूपासनानां प्रासङ्गिकी सङ्गतिः । द्वितीयेऽपि न तावत् पूर्वतन्त्रवाक्यार्थनिर्णयो**

---

लिङ्ग आदि तर्कपाद में प्रतिपादित न्यायान्तरों) का आश्रयण किया ही गया है, तो यह मानना भी उचित नहीं है, कारण कि उक्त सूत्रों में लोकसिद्ध श्रुति आदि न्यायों का आश्रयण है [अर्थात् पूर्वमीमांसा में जैसे अनादि वृद्धव्यवहार से सिद्ध श्रुति, लिङ्ग आदि का ग्रहण है, वैसे ही उत्तरमीमांसा में उनका ही ग्रहण है, इसलिए तर्कपाद की अपेक्षा नहीं है, यह भाव है] । दूसरा कल्प गुणोपसंहार में उपयोग मानना भी, नहीं बन सकता, कारण कि मानसिक क्रियाओं के—उपासनारूप—होने से धर्म के ही अन्तर्गत सगुण[१] विद्याएँ मानी जाती हैं, इसलिए गुणोपसंहार में—सगुणोपासनाबोधक वाक्यों में—उन न्यायों की अपेक्षा रहने पर भी (प्रथमतः निर्गुण ब्रह्मविचार में) कोई विरोध नहीं आ सकता, कारण कि ब्रह्मविचार के प्रकरण में उपासनाओं की प्रासङ्गिक सङ्गति[२] है । दूसरे विकल्प

---

१. सगुण विद्या और निर्गुण विद्या—इन दोनों में यद्यपि विद्या के नाते कोई विशेष नहीं है, तथापि सगुणविद्या मानसिक क्रियारूप है, यह स्पष्ट ही है । गुलाब को गुलाब समझना मन के अधीन नहीं है, किन्तु इन्द्रियविकलता न हो, तो गुलाब वस्तु ही स्वयं अपना प्रकाश करायेगी, इसमें मनोव्यापार की अपेक्षा नहीं है । यदि इन्द्रियवैकल्य है, तो मन के हजार व्यापार करने पर गुलाब का अनुभव नहीं हो सकता; किन्तु सगुण उपासनारूप सगुण विद्या सर्वथा मनोव्यापाररूप है । भगवान् भी कहते हैं—'शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य स्थिरमासनमात्मनः' अर्थात् उपासना के लिए मन की स्थिरता, देशशुद्धि तथा आसन, ध्यान आदि की आवश्यकता है एवम् मूलाधार से कुण्डलिनी, सुषुम्ना आदि नाड़ियों द्वारा ब्रह्मरन्ध्र तक चढ़ना और वहाँ पर स्थिर होकर अपने इष्ट का निरन्तर एक-सा ध्यान करना चाहिये । भाष्यकार कहते हैं—'उपासनं नाम समानप्रत्ययकरणम्, न च तद्गच्छतो धावतो वा सम्भवति' । अथ च उद्गीथ में ब्रह्मदृष्टि इत्यादि सब मनोव्यापार ही हैं और शुद्ध ज्ञान उसके ही अधीन है, इसके विपरीत चलने फिरने से चित्त के विक्षिप्त हो जाने के कारण वह नहीं होता है ।

२. किसके अनन्तर किसका अभिधान करना चाहिये, इस जिज्ञासा को उत्पन्न करनेवाली सङ्गति छः प्रकार की होती है, जैसे कि कहा भी है—

'सप्रसङ्ग उपोद्घातो हेतुताऽवसरस्तथा ।
निर्वाहकैककार्यत्वे षोढा सङ्गतिरिष्यते' ॥

अर्थात् प्रसङ्ग, उपोद्घात, हेतुता, अवसर, निर्वाहक और एककार्यता ये छः सङ्गतियाँ हैं । सादृश्यादिरूप अथवा कारणान्तर से स्मरण में आये हुए विषय की उपेक्षा न करना प्रसङ्ग सङ्गति है । प्रकृत विषय के वर्णन की चिन्ता के काल में प्रकृत में अनुकूल विषय का उपस्थित करना

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**ब्रह्मविचारप्रवृत्तावुपयुज्यते, क्वाऽप्यन्यविषयज्ञानस्याऽन्यत्र प्रवृत्तिहेतुत्वादर्शनात् । नाऽपि ब्रह्मप्रमितौ तदुपयोगः, धर्मज्ञानस्य ब्रह्मप्रमापकत्वायोगात् । यदि धर्मज्ञानस्य ब्रह्मकार्यत्वात् कार्येण कारणानुमानमित्युच्यते, तदा प्रपञ्चेनाऽपि कार्येण ब्रह्मणोऽनुमातुं शक्यत्वात् किं धर्मज्ञानेन । तृतीयपक्षेऽपि ब्रह्मविचारे कथमग्निहोत्रादि-कर्मणामुपयोगः । किं यथा सोपानपरम्परया प्रासादमारोहति**

---

में (वाक्यार्थनिर्णय की अपेक्षा मानने में) भी पूर्वमीमांसा में किये गये वाक्यार्थनिर्णय का ब्रह्मविचार की प्रवृत्ति में कोई उपयोग नहीं है, कारण कि ऐसा कहीं भी नहीं देखा गया है कि दूसरे विषय का ज्ञान दूसरे विषय में प्रवृत्ति कराने का कारण हो (घटविषयक ज्ञान घट में ही प्रवृत्ति करा सकता है, पट में नहीं) और ब्रह्म की प्रमिति में याने अबाधित निश्चयात्मक ज्ञान में भी उसका (धर्ममीमांसाशास्त्र के वाक्यार्थ निर्णय का) उपयोग नहीं है, कारण कि धर्म का निश्चयात्मक ज्ञान ब्रह्म का निश्चयात्मक ज्ञान नहीं करा सकता। यदि धर्मज्ञान ब्रह्म का कार्य होने से कार्य से कारण का अनुमान करानेवाला होगा (इससे धर्मज्ञान ब्रह्मप्रमापक है) ऐसा मानो, तो प्रपञ्चरूप कार्य से भी ब्रह्म का अनुमान किया जा सकता है, इसमें धर्मज्ञान की क्या आवश्यकता है ? 'ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्' इत्यादि श्रुति के सामर्थ्य से ब्रह्म में सबके प्रति कारणत्व सिद्ध ही है, इसलिए आपामरप्रसिद्ध घट, पटादि प्रपञ्चज्ञान ही प्रेक्षावान् के प्रति अपने कारण का अनुमानप्रमापक हो जायेगा । इस साधारण बात के लिए इतने बड़े आडम्बर के साथ बारह अध्याय के पूर्व मीमांसाशास्त्र से धर्मज्ञान करने की कुछ भी आवश्यकता नहीं है, इससे मुमुक्षु को पूर्वमीमांसाशास्त्र पढ़ने का आनन्तर्य सिद्ध नहीं हो सकता] । तृतीय विकल्प के—अग्निहोत्र आदि की अपेक्षा के—मानने में भी यह प्रश्न होता है कि ब्रह्मविचार में अग्निहोत्र आदि कर्मों का उपयोग कैसे

---

उपोद्घात सङ्गति कहलाती है । प्रकृत के कारण का प्रतिपादन करना हेतुरूप सङ्गति होती है । प्रकृत के विपरीत शिष्यजिज्ञासा की निवृत्ति के लिए कुछ कहने की आश्यकता—अवसर सङ्गति है । प्रकृत एक ही कार्य का साक्षात् या परम्परया जनक (प्रयोजकमात्र) का कहना निर्वाहक कहलाता है । एककार्यत्व सङ्गति एक ही कार्य होना है । इस प्रकार प्रसङ्ग सङ्गति में वर्णन किये हुए विषय का पूर्वापर के साथ सम्बन्ध ढूँढने की आवश्कता नहीं होती है।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तथा सन्ध्योपासनमारभ्य पूर्वपूर्वाल्पतरकर्मप्रहाणेनोत्तरोत्तर-महत्तरकर्मोपादानात् सहस्रसंवत्सरे निरतिशये कर्मण्यवस्थितः परिशेषाद् ब्रह्मज्ञानेऽवतरतीत्युच्यते किं वा क्रमेण कृत्स्नकर्म-फलावाप्तौ ब्रह्मलोकान्तगोचराणां सर्वेषां कामानामनुभवेन प्रविलये तत्र निवृत्तकामः परमानन्दकामनया ब्रह्मविचारेऽवतरतीति ? नाऽऽद्यः, प्रमाणाभावात् । द्वितीये ब्रह्मविचारो मनुष्याधिकारो न स्यात्, ब्रह्मलोकप्राप्त्यनन्तरभावित्वात् । अथापि सकामस्य ब्रह्मविचारानधिकारात् कामः प्रविलापनीय एव । तत्र यथा वह्निरुपस्थितं दाह्यमखिलं दग्ध्वा प्रशाम्यति तथा कामोऽपि सर्वभोगेन प्रविलीयत इति चेत्, न; हैरण्यगर्भादिभोगानां प्रतिक्षणं

---

होगा ? क्या जैसे सीढ़ियों से महल की छत पर चढ़ा जाता है, वैसे सन्ध्योपासन से लेकर पूर्व-पूर्व के छोटे-छोटे कर्मों के त्याग से आगे-आगे के बड़े-बड़े कर्मों के उपादान से हजार वर्ष तक चलने वाले निरतिशय कर्म में अवस्थित पुरुष परिशेष से ब्रह्मज्ञान में पहुँचता है, इस प्रकार कर्मों का उपयोग कहते हो ? अथवा सम्पूर्ण कर्मों के क्रमशः फल पाने के अनन्तर ब्रह्मलोक तक की सब कामनाओं का उनके अनुभव से नाश हो जायेगा, फिर उन सब कामनाओं से रहित पुरुष परम आनन्द की कामना से ब्रह्मविचार में लगता है ? (इस प्रकार क्या कर्मों का उपयोग है ?) । इनमें प्रथम पक्ष नहीं बन सकता, क्योंकि सोपानपरम्परा के समान ब्रह्मविचार में पहुँचाने के लिए कर्म साधन है, ऐसा मानने में कोई प्रमाण नहीं है । दूसरा विकल्प भी युक्त नहीं है, क्योंकि ब्रह्म का विचार करना मनुष्य के अधिकार से बाहर हो जायेगा, कारण कि वह तो ब्रह्मलोक की प्राप्ति के अनन्तर होने वाला है । [और ब्रह्मलोक की प्राप्ति के समय वह मनुष्य व्यपदेश-भागी रहता ही नहीं, क्योंकि मनुष्यव्यवहार तो भूलोक में ही है, अन्य भिन्न-भिन्न लोकों में तो देव आदि भिन्न संज्ञाएँ प्राप्त हो जाती हैं, यह भाव है ।]

शङ्का—कामनाविशिष्ट पुरुष का ब्रह्मविचार में अधिकार न होने से कामना का विलय करना ही चाहिये । जैसे अग्नि इन्धन आदि सम्पूर्ण दाह्य वस्तुओं को जलाकर स्वयं शान्त हो जाती है, वैसे ही सब भोगों के भोगने पर कामना भी स्वयं विलीन हो जाती है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

क्षीयमाणत्वादनागतभोगविषयकामनोपपत्तेः । अग्नेरपि दाह्यान्तरोपस्थाने पुनः प्रज्वलनदर्शनात् । अत एवोक्तम्—

'न जातु कामः कामानामुपभोगेन शाम्यति ।
हविषा कृष्णवर्त्मेव भूय एवाऽभिवर्धते' ॥ इति ।

ननु कामावाप्त्या स्वच्छहृदयः पुमान् कार्यान्तरक्षमो दृष्ट इति चेत्, सत्यम्; तत्रौत्सुक्यनिवृत्तिर्हृदयस्वास्थ्ये हेतुर्न कामप्राप्तिः, अनुपभुक्तविषयस्यौत्सुक्यरहितस्य पुरुषस्य चित्तस्वास्थ्यदर्शनात् । औत्सुक्यं च न भोगादेकान्ततो निवर्त्तते, किन्तु विषयदोषदर्शनात् । न च भोगात् कामोपशम इत्येवंविध आगमोऽस्ति ।

---

समाधान—हिरण्यगर्भ आदि अवस्थाओं में प्राप्त होने वाले भोगों का प्रतिक्षण विनाश होने से आगे आने वाले अर्थात् जो अब तक प्राप्त नहीं हुए हैं, ऐसे भोगों की कामना बनी ही रहती है, अतः कामना का क्षय नहीं हो सकता । दूसरी जलने योग्य सामग्री के आ जाने पर दृष्टान्तभूत अग्नि का भी पुनः प्रज्वलन दिखलाई देता है, इसीलिए तो कहा गया है—

विषयों का उपभोग करने से अभिलाषाएँ कभी शान्त नहीं होती, किन्तु घृत आदि हविस् पदार्थ के छोड़ने से जैसे अग्नि अधिक बढ़ती ही जाती है, वैसे ही विषय भोग से अभिलाषाएँ बढ़ती ही जाती हैं ।

शङ्का—अभिलाषाओं की पूर्ति हो जाने से पुरुष प्रसन्नचित्त होकर दूसरे कार्य को करने में समर्थ देखा जाता है [यदि अभिलाषाओं के पूर्ण हो जाने पर भी अभिलाषा बनी ही रहती, तो पुरुष को प्रसन्नचित्त नहीं होना चाहिये, अतः इस प्रसन्नता से मालूम पड़ता है कि अभिलाषाओं की समाप्ति होती है, यह शङ्का का तात्पर्य है ।]

समाधान—यद्यपि आप की शङ्का ठीक है, तथापि उत्सुकता की निवृत्ति ही हृदय-प्रसन्नता का कारण है, अभिलाषा की पूर्ति कारण नहीं है, कारण कि जिसने विषयों का भोग नहीं किया है और विषयभोग की इच्छा भी नहीं है, ऐसे पुरुष का चित्त प्रसन्न देखा जाता है । विषय भोग से तो उत्सुकता की सर्वथा निवृत्ति नहीं होती, किन्तु विषय में दोष के परिज्ञान से होती है, क्योंकि 'भोग से इच्छा की शान्ति हो जाती है,' इस प्रकार बतलाने वाला कोई आगम प्रमाण नहीं है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**यस्तु मन्यते वैदिकशब्दा सर्वे संहत्य प्रपञ्चविलयप्रमितिपराः, ज्योतिष्टोमादिवाक्यानामपि देहातिरिक्तात्मानमुपजीव्य प्रवृत्तानां देहात्मत्वप्रविलापकत्वादिति; तं प्रतीतिविरोध एव निराकरिष्यति । तस्मान्न केनापि प्रकारेण पूर्वतन्त्रापेक्षा सुलभा ।**

**ननु कर्मद्वारा तदपेक्षा स्याद् ब्रह्मविचारस्य । तथा हि—नित्यकर्माण्यनुष्ठीयमानानि पुरुषे धर्माख्यं गुणमादधति, स च धर्मः पापाख्यं मलमपकर्षतीति ततो गुणाधानमलापकर्षणसंस्काराभ्यां संस्कृतः पुमान् ब्रह्मविचारेऽधिक्रियते । तदाह गौतमः—यस्यैतेऽष्टाचत्वारिंशत्संस्काराः स**

---

सभी वेदवाक्य आपस में मिलकर प्रपञ्च के विलय का निश्चय कराते हैं, क्योंकि ज्योतिष्टोमादि के प्रतिपादक वाक्य भी देह से अतिरिक्त आत्मा का आश्रयण करके ही प्रवृत्त होते हैं, इसलिए उन वाक्यों का तात्पर्य भी देहात्मवाद का विलय करने में ही है, ऐसा जो वादी मानता है, उसका खण्डन तो प्रतीतिविरोध ही कर देगा । ('स्वर्ग की कामना से याग करे' इत्यादि वाक्यों से स्वर्ग और यागों का साध्यसाधनभाव ही शब्दतः प्रतीत होता है, प्रपञ्च का विलय प्रतीत नहीं होता । अन्यथा स्वर्गादि प्रपञ्च के विलय का बोध करने से याग में किसी की प्रवृत्ति ही नहीं होगी, यह भाव है) इसलिए किसी भी कारण से (ब्रह्मविचार में) पूर्वमीमांसा की अपेक्षा नहीं हो सकती ।

ब्रह्मविचार को कर्म द्वारा पूर्वमीमांसा की अपेक्षा होगी; क्योंकि अनुष्ठीयमान अग्निहोत्रादि नित्य कर्म पुरुष में धर्मनामक गुण की उत्पत्ति करते हैं, (जिससे कर्म करनेवाले धर्मात्मा कहलाते हैं) और वह धर्म पापरूपी मल का निराकरण करता है, उसके अनन्तर गुणाधान और मलापकर्षरूप दोनों संस्कारों से संस्कृत पुरुष ब्रह्मविचार में अधिकार प्राप्त करता है, यही सिद्धान्त गौतम मुनि ने भी कहा —'जिस पुरुष के ये अड़तालीस संस्कार[१] हो जाते हैं, वह

---

१. अड़तालीस संस्कार इस प्रकार गिनाये गये हैं—गर्भाधान, पुंसवन, सीमन्तोन्नयन, जातकर्म, नामकरण, अन्नप्राशन, चूडा (मुण्डन), उपनयन, चार वेदव्रत, समावर्तन, विवाह, ब्रह्मयज्ञ, देवयज्ञ, पितृयज्ञ, भूतयज्ञ, मनुष्ययज्ञ, (इस प्रकार पाँच महायज्ञ) अष्टका श्राद्ध, पार्वण श्राद्ध, श्रावणी, आग्रहायणी, प्रौष्ठपदी, चैत्री, आश्वयुजी (इस प्रकार सात पाकयज्ञ) अग्न्याधान, अग्निहोत्र, दर्शपूर्णमास, आग्रयण, चातुर्मास्य, निरूढपशुबन्ध, और सौत्रामणी उक्त सात हविर्यज्ञ संस्कार अग्निष्टोम, अत्यग्निष्टोम, उक्थ, षोडशी, वाजपेय, अतिरात्र, आप्तोर्याम, (इस प्रकार सात सोमसाध्य यज्ञ) इन चालीस संस्कारों के अतिरिक्त दया, तितिक्षा, अनसूया, शौच, अनायास, मङ्गल, कृपणता का अभाव एवं लोलुपता का अभाव ये आत्मा के आठ गुण । इनका विशद वर्णन ग्रन्थगौरव से यहाँ पर नहीं किया गया है, धर्मशास्त्रों से जानना चाहिये ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**ब्रह्मणः सायुज्यं सालोक्यं च गच्छतीति । अत्रैतच्छब्देन गर्भाधानादीनि सप्तसोमसंस्थान्तानि कर्माणि परामृश्यन्ते । न च वाच्यं कर्मणां संस्कारकत्वे स्वतन्त्रफलता न स्यात्, व्रीहिप्रोक्षणादौ स्वतन्त्रफलाभावात्; तत आश्रमकर्मानुष्ठायिनां स्वतन्त्रफलाभिधायिनी सर्व एते पुण्यलोका भवन्तीति श्रुतिः पीड्येतेति । प्रोक्षणादिवत् कर्मणामन्याङ्गतानङ्गीकारेण स्वतन्त्रफलताऽविरोधात् ।**

## ब्रह्मज्ञाने कर्मणामुपयोगिता

**यथा द्रव्यार्जनस्य स्वतन्त्रपुरुषार्थतया निर्णीतस्य क्रत्वनङ्गस्याऽपि क्रतूपकारिता तथाऽनङ्गानामपि कर्मणां ब्रह्मविचारोपकारिता**

---

ब्रह्म के सायुज्य[१] और सालोक्य को प्राप्त होता है' इस गौतम मुनि के वचन में 'एतत्' शब्द से गर्भाधानादि से लेकर सात सोमसंस्थानान्त कर्मों का परामर्श होता है । यदि कहो कि कर्मों को संस्कारजनक मानने से उनका कोई स्वतन्त्र ही फल नहीं होगा, क्योंकि संस्कारजनक प्रोक्षणादि कर्मों का कोई स्वतन्त्र फल नहीं देखा जाता है । इस परिस्थिति में अपने अपने आश्रमविहित कर्मों के अनुष्ठापक पुरुषों के लिए स्वतन्त्र फल का अभिधान करनेवाली 'आश्रम कर्मों को करनेवाले पुरुष पुण्य लोकों की प्राप्ति करते हैं'[२] इत्यादि अर्थवाली 'सर्व एते' इत्यादि श्रुति से विरोध होगा, तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि वे प्रोक्षणादि के समान अन्य किसी भी विधान के अङ्ग नहीं हैं, अतः उनका स्वतन्त्र फल होने में कोई विरोध नहीं है । (यदि कर्म किसी के अङ्ग नहीं हैं, तो ब्रह्मविचार के भी उपकारी कैसे होंगे ? इस आशङ्का का दृष्टान्त द्वारा समाधान करते हैं)—जैसे स्वतन्त्र पुरुषार्थस्वरूप द्रव्यार्जन स्वयं क्रतु का अङ्ग नहीं है, तो भी क्रतु का उपकारी होता है, वैसे ही अङ्ग न होते हुए भी कर्म ब्रह्मविचार के उपकारी हो सकते हैं, अन्यथा कर्मों को संस्कारजनक कहनेवाली उक्त

---

१. सायुज्य—सयुजो भावः—अर्थात् विद्या के द्वारा अविद्या की निवृत्ति होने से ब्रह्म के साथ एकता की प्राप्ति ।

२. सालोक्यम्—समानलोकस्य भावः प्राप्तिः—अर्थात् श्रवण, मनन आदि के बिना केवल उपासना द्वारा समान लोक की प्राप्ति ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**स्यात् । अन्यथा कर्मणां संस्कारत्वस्मृत्यनुपपत्तेः । एवं च कर्माणि केवलान्यभ्युदयफलानि, श्रवणमननादिसहकृतानि तु ब्रह्मज्ञान-जनकानीति श्रुतिस्मृत्योरविरोधः । न च गौतमस्मृतौ सालोक्य-लिङ्गाद्धिरण्यगर्भप्राप्तिरेव संस्कारकर्मणां फलमिति वाच्यम्, तत्र सायुज्यशब्देन मोक्षस्याऽभिहितत्वात् । 'ज्ञानमुत्पद्यते पुसां क्षयात् पापस्य कर्मणः' इत्यादिस्मृतिषु स्पष्टमेव पापक्षयलक्षण-संस्कारद्वारा ज्ञानोत्पत्तौ कर्मणां विनियोगात् । यथा प्रोक्षणा-**

---

गौतमस्मृति की उपपत्ति नहीं होगी, केवल कर्म स्वर्गादि अभ्युदय को देने वाले हैं और वे ही कर्म श्रवण, मननादि से युक्त होकर ब्रह्मज्ञान के उत्पादक होते हैं, इस प्रकार निष्कर्ष करने से श्रुति तथा स्मृति में कोई विरोध नहीं रह जाता । 'सर्व एते पुण्यलोका भवन्ति' यह श्रुति केवल कर्मों के फल का बोधन करती है और 'यस्यैतेऽष्टाचत्वारिंशत् संस्काराः' इत्यादि गौतमस्मृति श्रवण, मनन के सहकार से कर्मों का ब्रह्मज्ञान में उपयोग कह रही है, इस प्रकार विषय का भेद होने से विरोध नहीं आता ) । यदि शङ्का हो कि गौतमस्मृति में सालोक्यरूप हेतु से संस्कार कर्मों का हिरण्यगर्भप्राप्तिरूप फल मानना चाहिये, ब्रह्मज्ञान नहीं । तो यह भी युक्त नहीं है, कारण कि उसी स्मृति में सायुज्य शब्द से मोक्ष का अभिधान[१] है । 'पाप कर्मों का नाश होने से पुरुषों को ज्ञान होता है' । इत्यादि स्मृतियों में पापक्षय रूप संस्कार द्वारा ज्ञान की उत्पत्ति में कर्मों[२] का विनियोग स्पष्ट ही है, जैसे प्रोक्षण आदि संस्कार कर्म दर्शपूर्णमास याग की स्वरूपोत्पत्ति में कारण

---

१. ब्रह्म के साथ एक—अभेद-को ही सायुज्य कहते हैं, और ब्रह्मैक्य ही मोक्ष माना गया है ।

२. कर्मों का संस्कार द्वारा ज्ञानसिद्धि का अङ्ग होना भगवान् ने भी श्रीमुख से श्रीमद्भगवद्गीता में कहा है—"स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः" अपने अपने कर्मों में तत्पर पुरुष सिद्धि पाता है । यहाँ पर स्वपद से अड़तालीस संस्कारों में से नित्य कर्म लिए जाते हैं और सिद्धिपद से अन्तःकरण की शुद्धि अभीष्ट है । आगे चलकर भगवान् कहते हैं— "सिद्धिं प्राप्तो यथा ब्रह्म तथाप्नोति निबोध मे" सिद्धि—चित्तशुद्धि-को पाकर ब्रह्म पाने का प्रकार मुझसे सुनो' कहकर कहते हैं—

"बुद्ध्या विशुद्धया युक्तो धृत्यात्मानं नियम्य च ।
ध्यानयोगपरो नित्यं वैराग्यं समुपाश्रितः" ॥

विशुद्ध बुद्धि—अन्तःकरण—से युक्त हो और धृति से अपना नियमन करके ध्यानयोग में तत्पर हो वैराग्य को प्राप्त "ततो मां तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम्"—'यथार्थतः मुझको जानकर अनन्तर मेरे साथ ऐक्य को प्राप्त हो जाता है' इस प्रकार श्रीमगवान् की दिखलाई हुई प्रक्रिया से नित्य कर्मों के द्वारा चित्त की शुद्धि को पाकर ध्यान योग आदि सहकारी की सम्पत्ति मिलने से तत्त्वज्ञान का उदय होने से मोक्षप्राप्ति में कर्मों का उपयोग स्पष्ट ही है ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

दीनि संस्कारकर्माणि दर्शपूर्णमासस्वरूपोत्पत्तिहेतुतया स्वर्गे समुच्चीयन्ते तथा नित्यनैमित्तिककर्माणि ज्ञानोत्पत्तिहेतुतया मोक्षे समुच्चीयन्ते । ननु तर्हि प्रोक्षणादिवदेव गुणकर्मत्वं प्राप्तं ततो न कदाचिदपि स्वतन्त्रफलत्वसिद्धिरिति चेत्, न; व्रीहिवदत्र संस्कृयमाणस्याऽऽत्मनो विधेयगुणत्वाभावेन तत्प्राप्तेः । नहि प्रमाणतन्त्रं ब्रह्मज्ञानं विधातुं शक्यम्, येनाऽऽत्मनो विधेयगुणता स्यात् । नन्वेवं सति संस्कारकर्मता नित्यनैमित्तिकयोर्न स्यात्, विहिताङ्गद्रव्यसंस्कारकर्मण्येव तत्प्रसिद्धेरिति चेत्, मैवम्; अविहितभोजनाङ्गदधिसंस्कारेऽपि प्रसिद्धेः ।

---

होते हुए स्वर्गरूप साध्य की कारणसामग्री में जुट जाते हैं, वैसे ही नित्य, नैमित्तिक—सन्ध्योपासना, राहूपरागादि में (ग्रहण में) स्नान, दानादि—कर्म ज्ञानोत्पत्ति के कारण होकर मोक्षरूप पुरुषार्थ की कारणसामग्री में भी सम्मिलित हो जाते हैं । यदि शङ्का हो कि तब तो प्रोक्षणादि के समान वे कर्म भी गुणकर्म ही हुए और गुणकर्मों से स्वतन्त्र फल की सिद्धि कभी भी नहीं हो सकती, तो ऐसी शङ्का भी नहीं हो सकती, कारण कि व्रीहि के समान संस्कार को प्राप्त होनेवाला आत्मा विधेय का गुण नहीं है, अतः उसमें स्वतन्त्र फल की प्राप्ति हो सकती है, कारण कि ब्रह्मज्ञान प्रमाणाधीन है, अतः उसका विधान नहीं किया जा सकता, जिससे कि आत्मा "व्रीहि के समान' विधेय का गुण हो । यदि शङ्का हो कि ऐसा होने पर नित्य नैमित्तिक कर्मों का संस्कार कर्म होना सिद्ध नहीं होगा, कारण कि विहित—प्रधानभूत विधेय—के अङ्गभूत (व्रीह्यादि) द्रव्य के संस्कारक कर्म में संस्कारकर्मता प्रसिद्ध है, तो वैसी शङ्का करना भी ठीक नहीं है, क्योंकि जिसका किसी 'भोक्तव्यम्' इत्यादि विधायक वाक्य से विधान नहीं किया जाता, ऐसे अविधेयभूत भोजन के अङ्ग दधि आदि द्रव्य के संस्कार में भी वैसा (संस्कार का कर्म होना) प्रसिद्ध है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ननु यदि नित्यकर्मणां ब्रह्मज्ञानेतिकर्त्तव्यता, तथा सति विधिवाक्यनिर्दिष्टं करणत्वं न सिध्येत्, प्रधानोपसर्जनरूपयोः करणेतिकर्त्तव्यतयोरेकत्राऽसम्भवात् । यदि च नेतिकर्त्तव्यता तदा दध्यादिसंस्कारवदन्यार्थद्रव्यसंस्काररूपता न सिध्येदिति चेत्, नैष दोषः; उभयथाऽप्यविरोधात् । न तावदेकस्य करणत्वमितिकर्त्तव्यत्वं च न सम्भवति, 'अग्निं चित्वा सौत्रामण्या यजेत', 'वाजपेयेनेष्ट्वा बृहस्पतिसवेन यजेत' इत्यत्र सौत्रामणीबृहस्पतिसवयोरन्यत्र करणतया स्वतन्त्रविध्यन्तरविहितयोरप्यग्निचयनवाजपेयेतिकर्त्तव्यतादर्शनात् । तत्र करणेतिकर्त्तव्यविधिवाक्यप्रमाणभेदाद्युक्तं सौत्रामण्यादेरुभयार्थत्वमिति चेत्, तर्ह्यत्राऽपि नित्यविधिसामर्थ्यात् संस्कारस्मृत्यनुमितश्रुतिसामर्थ्याच्चोभयार्थत्वं कल्प्यताम् । नाऽप्यनितिकर्त्तव्यस्य संस्काररूपत्वासिद्धिः । आधानस्याऽनितिकर्त्तव्यस्यैव संस्कारत्वात् ।

---

यदि शङ्का हो कि नित्य कर्मों में ब्रह्मज्ञान की इतिकर्तव्यता मानी जायेगी, तो विधिवाक्य से दिखलाई गयी करणता सिद्ध न हो सकेगी; क्योंकि प्रधान और उपसर्जन स्वरूप करण और इतिकर्तव्यता इन दोनों का एक में रहना सम्भव नहीं है । यदि उनमें इतिकर्तव्यता न मानी जाय, तो दधि आदि के संस्कार की भाँति अन्यार्थ द्रव्य (भोजनादि निमित्त दध्यादि द्रव्य) की संस्काररूपता सिद्ध न होगी, तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि उक्त दोष नहीं आता । दोनों प्रकारों में (इति कर्तव्यता मानने या न मानने में) भी कोई विरोध नहीं है, कारण कि एक में करणत्व और इतिकर्तव्यत्व दोनों सम्भव नहीं हैं, ऐसा तो है नहीं, (अर्थात् दोनों का होना सम्भव है—इसमें दृष्टान्त देते हैं)—अत्यन्त स्वतन्त्र दूसरे विधिवाक्यों में करणरूप से विधान किये गये सौत्रामणी और बृहस्पतिसव यागों में भी 'अग्निचयन करके सौत्रामणी याग करे' और 'वाजपेय याग करके बृहस्पतिसव यज्ञ से याग करे' ऐसे स्थलों में अग्निचयन और वाजपेय के अङ्ग होने से इतिकर्तव्यता देखी जाती है । उक्त स्थलों में करण तथा इतिकर्तव्यविधि के वाक्यरूप प्रमाण के भेद से सौत्रामणी आदि में करण तथा इतिकर्तव्यतारूप यदि उभयार्थत्व सम्भव है, तो प्रकृत में भी नित्यविधि की सामर्थ्य से और उक्त संस्कारबोधक स्मृति और अनुमित श्रुति के सामर्थ्य से उभयार्थ की कल्पना कीजिये । (इससे इति कर्तव्य मानने में कोई दोष नहीं आ सकता) । इतिकर्तव्य न मानने से भी संस्काररूप होने की प्रसिद्धि नहीं हो सकती,

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ननु कर्मणां ज्ञानसाधनत्वे यावज्ज्ञानोदयं तदनुष्ठानाद्विविदिषासंन्यासो न सिध्येदिति चेत्, न; चित्तस्य शुद्धिद्वारा प्रत्यक्प्रवणतायां सम्पन्नायां तदनुष्ठानोपरमाङ्गीकाराविरोधात् । तदुक्तम्—

'प्रत्यक्प्रवणतां बुद्धेः कर्माण्युत्पाद्य शुद्धितः ।
कृतार्थान्यस्तमायान्ति प्रावृडन्ते घना इव ' ॥ इति ।

तदेवं संस्कारपक्षे कर्मणां ब्रह्मज्ञानोपयोगः सिद्धः ।

अथ विविदिषापक्षेऽपि सोऽभिधीयते । 'तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन' इति श्रूयते । तत्राऽऽत्मतत्त्वापरोक्षानुभवस्तावदिष्यमाणतया स्वर्गादिवद्भावनासाध्योऽवगम्यते,

---

क्योंकि इतिकर्तव्य न होता हुआ ही आधान संस्कार कर्म होता है ।

शङ्का—कर्मों को ज्ञान के प्रति साधन मानने में जबतक ज्ञान का उदय होगा, तब तक उनका अनुष्ठान करना पड़ेगा, इससे विवदिषासंन्यास की सिद्धि नहीं होगी । (ज्ञानेच्छा से कर्मों का त्याग नहीं बन सकता, कारण कि 'विविदिषन्ति यज्ञेन' इत्यादि श्रुति यज्ञ आदि कर्मों को ज्ञानसाधन कहती है ) ।

समाधान—ऐसा नहीं कह सकते, कारण कि चित्त की विशुद्धि के द्वारा परमात्मा की ओर तत्परता सम्पन्न होने के अन्तर कर्मों के अनुष्ठान से विराम माना जाता है, इससे कोई विरोध नहीं आता । कहा भी गया है—

वर्षाकाल की समाप्ति में जैसे मेघ विलीन हो जाते हैं, वैसे ही यज्ञ आदि कर्म बुद्धि की—अन्तःकरण की—शुद्धि—विषयाभिलाषा निवृत्ति—के द्वारा परमात्मा की लगन उत्पन्न कराकर कृतार्थ होकर अस्त हो जाते हैं— इस प्रकार 'कर्मों को' संस्कारक मानने के पक्ष में कर्मों का ब्रह्मज्ञान में उपयोग सिद्ध हुआ ।

कर्मों को संस्कारार्थ मानने से 'कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः' इत्यादि शास्त्र रागी पुरुषों को उद्देश्य करके प्रवृत्त होते हैं । विविदिषासंन्यासादि विधि विरक्त के लिए है (इससे शास्त्रों में परस्पर विरोध नहीं आता ) । 'तमेतं वेदानुवचनेन—' इत्यादि आगे प्रदर्शित किये जानेवाले श्रुतिवाक्यों से नित्य कर्मों का संस्कारार्थ होना सिद्ध नहीं होता, किन्तु विविदिषा—ब्रह्मतत्त्वज्ञान की इच्छा—के लिए होना प्रतीत होता है, इस आशय से पक्षान्तर कहते हैं—

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

पुरुषार्थत्वात् । न च शाब्दज्ञानस्येष्यमाणत्वं शङ्कनीयम्, सञ्जाते शाब्दज्ञाने तत्र कामनानुदयात् । असञ्जाते तु विषयानवगमादेव तत्र सुतरां कामनाऽसम्भवात् । अपरोक्षानुभवे तु सम्भवत्येव कामना । शाब्दज्ञानोत्पत्तौ विषयस्य सामान्यतः प्रसिद्धत्वात् । यदा तु शब्द एवाऽपरोक्षज्ञानस्य जनकस्तदाऽपि तस्य चञ्चलत्वान्निश्चलं ज्ञानं कामयितव्यमेव । तत्र यज्ञादीनामाख्याताभिहितभावनाकरणतयाऽवगतानामिष्यमाणेन साध्येनैवाऽन्वयाद्यज्ञादीनि ब्रह्मानुभवसाधनतयाऽवगतानि । न चेच्छामात्रेणाऽन्वयः, तस्या असाध्य-

---

अथवा (कर्मों का फल) विविदिषा मानना चाहिये, क्योंकि 'हमें ब्रह्मतत्त्व का ज्ञान हो, ऐसी इच्छा होना भी उत्कृष्ट पुण्यों का फल है' वह विविदिषा पक्ष प्रकार कहा जा सकता है—उस परमात्मा को ब्राह्मण वेदानुवचन, यज्ञ, दान, तप और हित, परिमित तथा पथ्य भोजन से जानना चाहते हैं, इत्यादि अर्थवाली श्रुति है, उस श्रुति में आत्मतत्त्व का अपरोक्षानुभव ही इच्छा विषय (अभीष्ट) होता हुआ स्वर्गादि के तुल्य भावनासाध्य प्रतीत होता है, क्योंकि वह पुरुषार्थरूप है । शब्दज्ञान अभीष्ट है, ऐसी शङ्का नहीं की जा सकती, (अर्थात् उक्त श्रुति में शब्दज्ञान का भावना के साध्यत्वरूप से बोध नहीं किया गया है ।) कारण कि शब्दज्ञान के उत्पन्न होने पर उसकी कामना नहीं हो सकती, (अतः शब्दज्ञान को अभीष्ट नहीं माना जा सकता) और शाब्दज्ञान यदि नहीं हो पाया तो विषयज्ञान न होने से उसमें कामना का होना बिल्कुल ही सम्भव नहीं है, इससे भी वही दोष आता है । अपरोक्षानुभव—साक्षात्कार—की कामना का तो सम्भव है ही । (इसलिए तत्त्वसाक्षात्कार अभीष्ट पुरुषार्थ माना जा सकता है) कारण कि शब्दजनित ज्ञान होने पर विषय की सामान्यतः प्रसिद्धि—प्रतीति— हो जाती है (अतः ज्ञान पदार्थ इच्छा विषय हो सकता है ) जिस पक्ष में शब्द को ही अपरोक्ष ज्ञान—साक्षात्कार—का कारण माना जाता है, उस पक्ष में भी उस—शब्दज्ञान के चञ्चल होने से निश्चल—स्थिर—ज्ञान को अभीष्ट—कामनाविषय—होना ही चाहिये । उस स्थल में अख्यातार्थ भावना के करणरूप से प्रतीयमान यज्ञादि का इच्छाविषय—अभीष्ट—साध्य (ब्रह्मज्ञान) के ही साथ अन्वय होने से यज्ञादि ब्रह्मज्ञान के उपायस्वरूप प्रतीत होते हैं । केवल इच्छा से अन्वय

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

त्वात् । ततश्चाऽऽत्मानुभवकामो यज्ञादीन्यनुतिष्ठेदिति विधिः परिणम्यते । न च 'विविदिषन्ति' इति वर्तमानताविरोधः, लेट्परिग्रहेण विध्यधिगमात् । न च नित्यस्य यज्ञादेर्ब्रह्मानुभवकामेन कथं सम्बन्ध इति वाच्यम्, स्वर्गकामसम्बन्धादुपपत्तेः । ननु विमता ज्ञानहेतवो यज्ञादिभ्यो भिन्नाः, प्रकरणान्तरविहितत्वाद्, यथा कुण्डपायिनामयने मासमग्निहोत्रम्; कुण्डपायिनामयनं नाम संवत्सरसत्रम् । तत्र हि 'मासमग्निहोत्रं जुहोति' इति विहितस्य प्रकरणान्तरविहितात् प्रसिद्धाग्निहोत्राद्भेदो निर्णीतस्तथाऽ-

---

नहीं किया जा सकता, कारण कि इच्छा साध्य नहीं है, (इच्छाविषय ब्रह्मज्ञान साध्य है, करण का अन्वय साध्य में ही करना चाहिये, यह न्याय प्राप्त है ) । इससे 'आत्मानुभव—ब्रह्मसाक्षात्कार— की इच्छा रखनेवाले को यज्ञादि का अनुष्ठान करना चाहिये' ऐसा विधि का परिणाम हो जाता है अर्थात् यज्ञादि स्वर्गादिकाम के अतिरिक्त ब्रह्मज्ञान के अधिकार से परिणत हुए विधिवाक्य का विधेय माना जायेगा । 'विविदिषन्ति' इस् वर्तमानार्थक लट् लकार के प्रयोग का विरोध नहीं आता, कारण कि यहाँ पर (लिंडर्थ में) लेट् लकार होने से विधिरूप अर्थ लिया जाता है । नित्यभूत यज्ञादि का ब्रह्मानुभवकाम अधिकारी से सम्बन्ध कैसे होगा ? ऐसी शङ्का नहीं हो सकती, क्योंकि स्वर्गकाम अधिकारी से सम्बन्ध होने के कारण उपपत्ति हो सकती है । (जैसे नित्य अग्निहोत्र संयोगभेद से काम्य भी हो सकता है, वैसे ही नित्य यज्ञ भी संयोगभेद से काम्य हो सकता है अर्थात् एक कर्म का अनेकाधिकारविधि से सम्बन्ध हो सकता है । (प्रकरण में पठित अधिकारान्तरविधि के साथ अधिकारान्तरविधि का संयोगभेद से सम्बन्ध हो सकता है, परन्तु प्रकरणान्तरस्थ से सम्बन्ध होना सम्भव नहीं है, इस आशय से शङ्का करते हैं—)

विमत ज्ञान के कारण ('यज्ञेन विविदिषन्ति' इत्यादि श्रुतिवाक्य में प्रतिपादित यज्ञादि) 'प्रसिद्ध अग्निहोत्रादिरूप' यज्ञादि से भिन्न—अतिरिक्त—हैं, कारण कि (ब्रह्मज्ञान से) भिन्न प्रकरण में पढ़े गये हैं । जैसे 'कुण्डपायियों के अयन में एक मास तक अग्निहोत्र' कुण्डपायियों का अयन नाम संवत्सरसाध्य—एकवर्षसाध्य—यज्ञ का है । उसमें 'मासभर अग्निहोत्र करे' इस वाक्य से विहित अग्निहोत्र का दूसरे प्रकरण में विहित प्रसिद्ध अग्निहोत्र से भेद का निर्णय किया गया है ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

त्रापि । नैतद्युक्तम्, वैषम्यात् । दृष्टान्ते हि न तावदग्निहोत्रशब्दः प्रसिद्धाग्निहोत्रपरामर्शसमर्थस्तस्याऽलौकिकाभिधानस्याऽऽख्यातपरतन्त्रतयाऽऽख्यातोक्तार्थभिधायित्वात् । नाऽप्याख्यातशब्दस्तत्र समर्थः, स्वप्रकरणपठितोपसद्धिर्मासगुणेन च विशिष्टे कर्मविशेषे सति तं विहाय प्रकरणान्तरस्य परामर्शायोगात् । दार्ष्टान्तिके त्वध्ययनयज्ञदानतपोनाशकशब्दानां लौकिकाभिधानतया स्वातन्त्र्यात् प्रदेशान्तरविहिताग्निहोत्रादिपरामर्शोपपत्तौ तान्येव कर्माणि संयोगभेदेन विधीयन्त इत्युपपद्यते । नन्वेवमपि ब्रह्मज्ञानस्य दृष्टप्रमाणसामग्रीजन्यस्य नाऽदृष्टापेक्षा, सति प्रमाकरणे यज्ञादिजन्यादृष्टाभावापराधेन ज्ञानानुदयादर्शनादिति चेत्, न;

---

इसी तरह प्रकृत में भी भेद समझना उचित है ।

समाधान—दृष्टान्त दार्ष्टान्तिक में वैषम्य होने से उक्त शङ्का के कहने में तत्त्व नहीं है, क्योंकि दृष्टान्त 'कुण्डयायिनामयने मासमग्निहोत्रम्' इस वाक्य में आया हुआ अग्निहोत्रशब्द प्रसिद्ध अग्निहोत्र का परामर्श करने में समर्थ नहीं है, कारण कि वह अलौकिक अभिधान आख्यातपरतन्त्र है, अतः आख्यात ही उक्त अर्थ का अभिधायी हो सकता है । (प्रमाणान्तर से अग्निहोत्र की सिद्धि नहीं है, इससे यह अगिनहोत्र-पदार्थ अलौकिक है और जुहोति का अर्थ है, इसलिए आख्यातपरतन्त्र कहा गया ) आख्यातशब्द भी प्रसिद्ध अग्निहोत्र के कहने में समर्थ नहीं है, अपने प्रकरण में पढ़े हुए उपसद्—कारक आदि से तथा मासरूप गुण से विशिष्ट कर्मविशेष की प्रतीति होने पर उसका त्यागकर दूसरे प्रकरणस्थ के परामर्श करने का योग नहीं हो सकता, दार्ष्टान्तिक ('तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति—' इत्यादि वाक्य) में तो अध्ययन, यज्ञ, दान, तप, तथा अनाशक शब्दों का लौकिक अर्थ होने से स्वातन्त्र्य है, अतः उनसे प्रकरणान्तर में भी विहित अग्निहोत्र आदि प्रसिद्ध यज्ञों के परामर्श की उपपत्ति हो सकती है, इसलिए उनका प्रसिद्ध ही अग्निहोत्र आदि कर्मों का—संयोग भेद से विधान किया जाता है । इस प्रकार नित्य अग्निहोत्र आदि काम्य कर्मों का ब्रह्मज्ञान के साथ सम्बन्ध उपपन्न हो सकता है ।

शङ्का—ऐसा मानने पर भी दृष्ट प्रमाणमामग्री से उत्पन्न होने वाले ब्रह्मज्ञान को अदृष्ट (प्रमाण) की आवश्यकता नहीं है । प्रमा—निश्चयात्मक ज्ञान—के करण के उपस्थित रहते यज्ञ आदि से उत्पन्न अदृष्ट के न होने पर भी ज्ञान का उदय

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**शास्त्रैकसमधिगम्येऽर्थे केवलव्यतिरेकाभावस्याऽदोषत्वात् ।**

**यत्त्वात्र समुच्चयवादिनो मन्यन्ते—न कर्माणि ज्ञान-साधनानि, प्रमाणरूपत्वाभावात्, किन्तु मोक्षसाधनानीति, तदसत्; 'यज्ञेन विविदिषन्ति' इति श्रुतज्ञानकरणत्वविरोधात् । यदि साक्षात् करणत्वं न सम्भवेत्, तदाऽन्तःकरणशुद्धिद्वारा तत्कल्पनीयम् । लोके 'काष्ठैः पचति' इत्यादौ परम्परया**

---

देखा जाता है । (विषयेन्द्रिय सन्निधान होते ही ज्ञान हो ही जाता है, इसमें पुण्य पाप रूप अदृष्ट की अपेक्षा नहीं होती, इसलिए पुण्योत्पादक नित्य कर्मों में ज्ञानकारणता सिद्ध नहीं हो सकती) ।

समाधान—केवल शास्त्र द्वारा ही ज्ञात होने वाले विषय में केवल व्यतिरेक का अभाव दोष नहीं होता । (जैसे कपालों को अग्नि में तपाने के लिए मन्त्र पढ़े जाते हैं, यहाँ पर शङ्का हो सकती है कि अग्नि तो बिना मन्त्र पढ़े भी तपा देगा, फिर मन्त्रपाठ क्यों ? परन्तु मन्त्रपाठपूर्वक तपाने में ही अभ्युदय होता है, इसलिए ताप देने में यद्यपि मन्त्रपाठ के व्यतिरेक का अभाव होते हुए भी मन्त्रपाठ करना शास्त्र होने से छोड़ा नहीं जाता एवं ज्ञानोदय में भी यज्ञादि का केवलव्यतिरेकाभाव रहते भी 'तमेतम्—' इत्यादि श्रुति के बल से यज्ञ आदि को ज्ञानसाधन मानना दोषपूर्ण नहीं कहा जा सकता, क्योंकि शास्त्र कहता है और जो शास्त्र कहे वही अभ्युदयकारी होता है ) । (ज्ञानकर्मसमुच्चय से मोक्षरूप पुरुषार्थ की सिद्धि माननेवाले वादी का खण्डन करते हैं—) जो कि इस विषय में समुच्चयवादी मानते हैं कि कर्म ज्ञान के साधन नहीं हो सकते, कारण कि कर्म प्रमाणस्वरूप नहीं है । (ज्ञान के साधन इन्द्रिय आदि प्रमाण ही होते हैं) । किन्तु मोक्षरूप पुरुषार्थ के साधन हैं, यह कहना उचित नहीं है, 'यज्ञेन विविदिषन्ति—' इत्यादि श्रुतिसिद्ध ज्ञान कारणत्व से विरोध होगा । (अर्थात् यज्ञ आदि को करण कहनेवाली श्रुति का विरोध उनके मत में आ जायेगा) । यदि कर्मों में (ज्ञान के प्रति) साक्षात्करण सम्भव न हो, तो अन्तःकरण की शुद्धि द्वारा उसकी (करणत्व) की कल्पना करनी चाहिये (अर्थात् परम्परया करण मानिये), क्योंकि लोक में

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

साधनेऽपि करणविभक्तिदर्शनात् । वेदेऽपि स्वर्गं प्रति करणत्वेन श्रुतस्य यागादेरपूर्वद्वारा करणत्वकल्पनात् । न त्वेवमत्र वाक्ये मोक्षसाधनता प्रतीयते, प्रत्युत 'न कर्मणा न प्रजया' इत्यादि-वाक्यान्तरे कर्मणां मोक्षसाधनता प्रतिषिध्यते । अतस्तेषां ज्ञानहेतुतैव ।

ननु विशुद्धिद्वारेण ज्ञानहेतुत्वे संस्कारविविदिषापक्षयोः को भेदः ? उच्यते— श्रवणमननिदिध्यासनाभ्यासादिसह-कारिकारणसम्पत्तावेव संस्कारो विज्ञानं साधयति, तदभावे सत्यभ्युदयमेव । विविदिषायां तु विज्ञानस्य कर्मफलत्वात् फलपर्यन्तसाधनानि सम्पाद्याऽपि विज्ञानं जनयतीति विशेषः ।

---

'इन्धन से पाक करता है' इस वाक्य में परम्परा से कारणभूत इन्धन के आगे भी करणकारक विभक्ति का ('काष्ठै' तृतीया का) चिह्न 'से' आता हुआ देखा गया है । वेद में भी श्रुति द्वारा करणकारकरूप से प्रतिपादित याग आदि में अपूर्व द्वारा ही करणकारकत्व की कल्पना की गई है । इस प्रकार प्रकृत वाक्य में (यज्ञादि का परम्परया भी) मोक्ष का साधन—करणकारक—होना प्रतीत नहीं होता, इसके विपरीत 'कर्म से नहीं, सन्तति से नहीं—' इत्यादि दूसरे श्रुतिवाक्यों में कर्मों की मोक्षसाधनता का निषेध किया गया है, इसलिए कर्मों को ज्ञान का कारण ही मानना उचित है ।

शङ्का—यदि विशुद्धि—चित्त की विषयविमुखता—द्वारा कर्मों को ज्ञानसाधन मानते हो, तो संस्कार और विविदिषा पक्षों में परस्पर क्या भेद होगा ? (संस्कारपक्ष में भी 'प्रत्यक्प्रवणतां बुद्धेः कर्माण्युत्पाद्य शुद्धितः' इत्यादि प्रतिपादित रीति के अनुसार चित्तविशुद्धि ही अपेक्षित है । विविदिषापक्ष में भी इसी का प्रतिपादन किया गया है ) ।

समाधान—संस्कार पक्ष में—श्रवण, मनन, निदिध्यासन, अभ्यास, (पुनः पुनः परिशीलन) आदि सहकारी कारणों के जुटने पर ही संस्कार विज्ञान की— ब्रह्म-तत्त्व साक्षात्कार की—सिद्धि कर सकता है और सहकारियों के न जुटने पर संस्कार केवल स्वर्गादि अभ्युदय की ही सिद्धि करता है । विविदिषापक्ष में तो विज्ञान कर्म फल है, अतः विविदिषा फलपर्यन्त साधनों का सम्पादन करके भी विज्ञान को उत्पन्न करती है, इतना विशेष है । (संस्कार में सामर्थ्य नहीं है कि श्रवणादि सहकरियों की सम्पत्ति कर सके, केवल सहकारी की सम्पत्ति पाने पर ही वह ज्ञानोत्पादक होता है और विविदिषा सकल अपेक्षित श्रवणादि सहकारियों को

CC0. Vasishtha Tripathi Collection Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तदेवं पक्षद्वयेऽपि कर्मद्वारा पूर्वतन्त्रस्याऽपेक्षितत्वात्तदानन्तर्यमथशब्दार्थ इति, नैतत् सारम्, जन्मान्तरानुष्ठितैरपि कर्मभिरन्तःकरणशुद्धौ ज्ञानोदयसम्भवात् ।

अथ मतम्—ऋणापाकरणायेह जन्मनि कर्माऽनुष्ठातव्यम् ।

'ऋणानि त्रीण्यपाकृत्य मनो मोक्षे निवेशयेत् ।
अनपाकृत्य मोक्षं तु सेवमानो व्रजत्यधः' ॥

इति स्मृतेरिति, तदसत्; 'यदि वेतरथा ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेत्' इति प्रत्यक्षश्रुत्या बाधितत्वात् । तदुक्तम्—

'प्रत्यक्षवेदवचनप्रामाण्यापाश्रयादतः ।
आदौ संन्याससंसिद्धेर्ऋणानीति ह्यपस्मृतिः' ॥ इति ।

---

सम्पन्न करने में समर्थ होती हुई ज्ञानरूपी फल को भी उत्पन्न करती है, इस प्रकार दोनों में भेद है, यह भाव है । 'ननु कर्मद्वारा तदपेक्षा स्यात्'—इत्यादि से लेकर यहाँ तक के प्रघट्टक से वर्णित युक्तियों के आधार पर) संस्कार या विविदिषा दोनों पक्षों में कर्म द्वारा पूर्वतन्त्र के अपेक्षित होने से पूर्वमीमांसा का या कर्मों का आनन्तर्य 'अथ' शब्द का अर्थ मानना चाहिये, इस लम्बी शङ्का का समाधान करते हैं)—ऐसा कहना सारभूत नहीं है, क्योंकि दूसरे-दूसरे पूर्वजन्मों में किये गये कर्मों के द्वारा चित्त शुद्ध होने से भी ज्ञान का उदय हो सकता है । (श्रीमद्भगवद्गीता में भी कहा है कि "अनेकजन्मसंसिद्धः' अनेक जन्मों के सुकृतों से सिद्धि प्राप्त होती है ।)

यदि माना जाय कि ऋण के शोधन के लिए इस जन्म में कर्मों का अनुष्ठान करना चाहिये, जैसा कि स्मृतियों में कहा गया है—"तीन ऋणों का शोधन कर मन को मोक्ष में लगाना चाहिये । ऋण चुकाए बिना मोक्ष में मन लगानेवाला अधोगामी अर्थात् नरक में जाता है' । तो यह मानना भी अच्छा नहीं है, कारण कि 'यदि वेतरथा ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेत्'—अथवा वैराग्य का उदय होने पर ब्रह्मचर्याश्रम से ही गृहस्थाश्रमधर्म का पालन किये बिना भी संन्यास ले ले (मोक्ष साधन में लग जाय), इस प्रत्यक्ष श्रुति से विरोध आता है । कहा भी है—संन्याससिद्धि से पूर्व ऋणों के दूर करने के लिए कही गई 'ऋणानि' इत्यादि स्मृति प्रत्यक्ष प्रमाणभूत वेदवचनों के आधार से अपस्मृति है, अर्थात् सिद्धान्तभूत स्मृति नहीं है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

'जायमानो वै ब्राह्मणस्त्रिभिर्ऋणवान् जायते' इति श्रुतिरप्यस्तीति चेत्, न; तस्या हृदयाद्यवदानशेषार्थवादत्वात् । न चाऽसौ भूतार्थवादः, न्यायविरोधात् । ऋणशब्देनाऽत्र किं पुत्रयज्ञब्रह्मचर्याण्येवोच्यन्ते किंवा तद्विधयः ? तत्र न तावज्जायमानस्य पुत्रादिसम्बन्धो युज्यते, योग्यानुपलब्धिविरोधात् । नाऽपि तद्विधिसम्बन्धः, विधिप्रतिपत्तिसामर्थ्यविकलस्याऽधिकाराभावात् । सामर्थ्यस्य चाऽधिकारिविशेषणत्वात् । अथ 'गृहस्थो जायमानस्त्रिभिर्ऋणवान् जायते' इति व्याख्यायेत, एवमपि 'गृहात्प्रव्रजेत्' इति विधिविरोधः पूर्वोक्तन्यायविरोधश्च दुर्वारः । नहि विवाहदिने एव पुत्रसम्बन्धस्तदुत्पादनसामर्थ्यं वोपलभ्यते । न च जन्मारभ्य पुत्राद्यधिकारसम्पत्तेः प्राग्विरोधिविध्यन्तरसम्बन्धपरिहारार्थ-

---

'उत्पन्न होने वाला ब्राह्मण उक्त तीन ऋणों के ही साथ उत्पन्न होता है' इस प्रकार प्रत्यक्ष श्रुति मिलती है, ऐसा कहना भी नहीं बनता, कारण कि वह श्रुति हृदयादि अवदान का अङ्गभूत अर्थवाद है । (हृदयावदान में हृदय, जिह्वा और वक्षःस्थल इन तीन का अवदान कहा गया है; इन तीनों के अवदान के विधान का शेष होने से अर्थवाद श्रुति उक्त प्रव्रजनविधायक श्रुति की अपेक्षा दुर्बल है) उस श्रुति को भूतार्थवाद नहीं कह सकते; कारण कि इसमें न्यायविरोध आता है । क्या उक्त श्रुति में ऋणशब्द से पुत्र, यज्ञ, या ब्रह्मचर्य ही लिये जाते हैं ? या उनका विधान लिया जाता है ? उत्पन्न होने वाले का पुत्रादि के साथ सम्बन्ध होना युक्ति-सङ्गत नहीं है, क्योंकि योग्यानुपलब्धि से विरोध आता है । ( सम्बन्धयोग्य गृहस्थ की जन्मकाल में उपलब्धि ही नहीं है और न सम्बन्ध होनेवाले पुत्र की ही उपलब्धि है) और उनका विधान भी ऋणशब्द से नहीं लिया जाता, कारण कि ऋणविमोचन विधि से प्राप्त नियोग के अनुष्ठान में सामर्थ्यहीन का अधिकार नहीं है; कारण कि सामर्थ्य अधिकारी का विशेषण माना गया है । यदि गृहस्थ होता हुआ (अर्थात् सामर्थ्यसम्पन्न होता हुआ विवाहसमय में ही) तीन ऋणों से युक्त होता है, ऐसा व्याख्यान किया जाय, तो ऐसा मानने पर भी 'गृहस्थाश्रम से ही संन्यास ले ले' इस श्रुतिप्रतिपादित अर्थ से विरोध आता है और पूर्वोक्त न्यायविरोध, तो हटाया नहीं जा सकता । विवाह के ही दिन पुत्र के साथ सम्बन्ध नहीं हो सकता और न उसके उत्पादन का सामर्थ्य ही उपलब्ध होता है । ऐसा भी नहीं

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मिदं वचनमिति वक्तुं शक्यम्, पूर्वोक्तसंन्यासविरोधात् । 'तस्मादेष वा अनृणो यः पुत्री यज्वा ब्रह्मचर्यवासी यदवदानैरेवावदयते तदवदानानामवदानत्वम्'' इत्येतदन्तमिदं वचनमभूतार्थवाद-मात्रम् ।

ननु 'ब्रह्मचर्यं समाप्य गृही भवेत्' इति विधिना विरोधे कथं ब्रह्मचर्यादेव संन्यासो विधीयते । मैवम्, संन्यासगार्हस्थ्ययो-र्विरक्ताऽविरक्तविषयभेदेन व्यवस्थितत्वात् ।

यस्तु संन्यासस्य कर्मानधिकृतान्धपङ्ग्वादिविषयतया व्यवस्थां मन्यते, स वक्तव्यः किं विधिपर्यालोचनया इदमवगम्यते उत कल्प्यते ? नाद्यः, 'ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेत्' इति वचनस्य कर्माधि-

---

कहा जा सकता है कि जन्म से लेकर पुत्रादि अधिकार-सम्पत्ति पाने के पूर्व (मध्यकालिक जीवन में) विरोधी दूसरी विधियों के सम्बन्ध का परिहार करने के लिए उक्त वचन है; कारण कि पूर्वोक्त संन्यासविधि से विरोध आता है, अथवा वह ऋण मुक्त हो जाता है—जो पुत्रवान्, यज्ञादि का अनुष्ठाता, नियमपूर्वक वेदाध्ययन करनेवाला और पूर्वोक्त तीन अवदानों के द्वारा पुण्य कर्मशाली होता है । वही अवदान की अवदानता—पुण्यकर्मता—है' । यहाँ तक उक्त वचन अभूत अर्थवादस्वरूप है, भूतार्थवाद नहीं, जिससे कि स्वतन्त्र प्रमाण हो और 'ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेत्' संन्यासविधान का विरोध कर सके ।

शङ्का—ब्रह्मचर्यव्रत समाप्त कर नियमपूर्वक वेदाध्ययन के अन्तर गार्हस्थ्यव्रत धारण करे । इस विधि के साथ विरोध आने से ब्रह्मचर्य के अनन्तर ही संन्यास का विधान कैसे सङ्गत हो सकता है ?

समाधान—संन्यास और गार्हस्थ्य की विरक्त रागी के लिए पृथक् पृथक् व्यवस्था की गयी है । (रागी के लिए गार्हस्थ्य और विरक्त के लिए ब्रह्मचर्यान्तर ही संन्यास—इस व्यवस्था से कोई विरोध नहीं रह जाता । )

संन्यास कर्माधिकार से बहिष्कृत अन्धे, लंगड़े आदि के लिए है (और सम्पन्नेन्द्रियसमर्थ के—लिए गार्हस्थ्य है) इस प्रकार जो व्यवस्था मानता है, उससे पूछना चाहिये कि विधिवाक्यों का विचार करने से ऐसा ज्ञान हुआ ? या ऐसी कल्पना ही की जाती है ? प्रथम पक्ष नहीं मान सकते, क्योंकि ब्रह्मचर्य के अनन्तर ही संन्यास ले लेना चाहिये, इस वचन की प्रतीति कर्माधिकारी (समर्थ) और अनधिकारी (असमर्थ) दोनों के लिए साधारणरूप से होती है । अधिकार-

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

कृतानधिकृतसाधारण्येन प्रतीतेः । अधिकृंताना गार्हस्थ्यविधानाद नधिकृतेष्वेव तद्वचनं पर्यवस्यतीति चेत्, न,' अथ पुनर्व्रती वाऽव्रती वा स्नातको वाऽस्नातको वा उत्सन्नाग्निरनग्निको वा यदहरेव विरजेत्तदहरेव प्रव्रजेत्' इत्युत्तरवाक्ये कर्मस्वधिकृतानामनधिकृतानां च मुखत एव संन्यासाधिकारित्वेनोपादानात् । न चैवं संन्यासस्य सर्वाधिकारप्रसङ्गः, विरक्तेर्नियामकत्वात् । अविरक्तस्य त्वन्धादेरपि संन्यासे पातित्यपर्यवसानात् ।'यस्तु प्रव्रजितो भूत्वा' इत्यादिना विषयसेवाया निषेधात् । नाऽपि द्वितीयः, कल्पकाभावात् ।

## संन्यासाधिकारनिरूपणम्

अथ मन्यसे—इन्द्रियाणि विद्यमानान्यपि संन्यासिना निरोद्धव्यानि, ततो वरमिन्द्रियविकलस्यैव तदधिकार इति, तत्र किमङ्गभूते संन्यासेऽनुपयोगादिन्द्रियाणां निरोधः किं वाऽङ्गिन्यात्मज्ञानेऽनुपयोगाद् उत

---

प्राप्त पुरुषों के लिए गृहस्थ जीवन का विधान होने से 'परिशेषात्' अनधिकारियों के ही लिए उक्त वचनों का संन्यास के विधान में तात्पर्य माना जाय' यह भी नहीं कहा जा सकता, कारण कि 'अथ—व्रती हो या व्रती न हो, स्नातक—विद्या समाप्ति के अनन्तर दीक्षाप्राप्त हो, अथवा अस्नातक, निरग्नि हो अथवा साग्निक, जैसा भी हो, जिस दिन ही उसको वैराग्य प्राप्त हो जाय, उसी दिन संन्यास ग्रहण कर ले—इस अर्थवाले अगले वाक्य में कर्मों में अधिकृत अथवा अधिकारशून्य दोनों का ही संन्यासविधि में अधिकारी होना मुख से—साक्षात् वाचक शब्दों से—ही कहा गया है । इस प्रकार अधिकारी, अनधिकारी दोनों का संन्यास में अधिकार होने से सभी का संन्यास में अधिकार प्राप्त हो जायेगा, ऐसी शङ्का करना उचित नहीं, कारण कि वैराग्य इसका नियमन करेगा । वैराग्य न होने से तो अन्धादि का भी संन्यासग्रहण करने में पतित होना ही निश्चित रहता है । 'जो पुरुष संन्यासी होकर भी'—इत्यादि वचनों से विषयसेवा का निषेध किया गया है । 'अन्यार्थ की कल्पना करना' दूसरा पक्ष भी नहीं हो सकता; कारण कि उसका कोई कल्पक नहीं ।

यदि कहो कि संन्यासी को विद्यमान इन्द्रियों का निरोध भी करना होता है, इससे तो यही अच्छा है कि इन्द्रियसामर्थ्यहीन का ही संन्यास में अधिकार माना जाय, तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि वैसा मानने पर प्रश्न यह होता है कि क्या वहाँ अङ्गभूत संन्यास में इन्द्रियों का उपयोग न होने से उनका निरोध है ? या

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विपरीतप्रवृत्तीनामपि जनकत्वात् ? नाऽऽद्यः, 'दृष्टिपूतं न्यसेत्पादम्' 'पर्यटेत्कीटवद् भूमौ' इत्यादिसंन्यासधर्मनिर्वाहायेन्द्रियाणामुपयुक्तत्वात् । न द्वितीयः; 'शरीरं मे विचर्षणं जिह्वा मे' इत्यादिनाऽऽत्मज्ञानाय शरीरेन्द्रियादिपाटवस्य प्रार्थ्यमानत्वात् । तृतीये तु विपरीतप्रवृत्तिमात्रं परित्याज्यम्, नेन्द्रियस्वरूपम् । का तर्ह्यविरक्तानामन्धपङ्ग्वादीनामाज्यावेक्षणविष्णुक्रमाद्युपेतकर्मस्वनधिकृतानां गतिरिति चेत्, पुत्रोत्पादनब्रह्मयज्ञादिकर्मान्तराधिकार इति ब्रूमः; अत आत्मज्ञानप्रकारणपठिते तदङ्गभूते संन्यासेशरीरादिपाटवेऽपि तस्य विरक्तस्यैव मुख्याधिकारः ।

---

प्रधानभूत आत्मज्ञान में उपयोग न होने से ? या इन्द्रियाँ आत्मज्ञान के विपरीत—घातक— प्रवृत्तियों को उत्पन्न करती हैं, इसलिए उनका निरोध करना है ? प्रथम विकल्प को नहीं मान सकते, कारण कि 'भूमि पर पैर खूब देख भाल कर रखना चाहिये, कीड़ों की भाँति जमीन पर चले अर्थात् धीरे-धीरे रेंगता जाय' इत्यादि संन्यासधर्मों का निर्वाह करने के लिए इन्द्रियों का उपयोग (अङ्गभूत संन्यास में) है ही । दूसरा पक्ष मानना नहीं बनता, क्योंकि 'मेरा शरीर विचर्षण—समर्थ, एवं मेरी जिह्वा— इत्याद्यर्थक श्रुतिवाक्य[१] द्वारा आत्मज्ञान के उपयोगी शरीर तथा इन्द्रियों की पटुता पाने की प्रार्थना करना संन्यासी को भी प्राप्त है । तीसरे पक्ष में, तो विपरीत प्रवृत्ति का त्याग ही प्राप्त होता है, इन्द्रियों के स्वरूप का नहीं ।

(वेदान्ती का सिद्धान्त है कि वैराग्यहीन अन्ध, पङ्गु आदि का ब्रह्मज्ञान में भी अधिकार नहीं है और कर्मों की उनमें योग्यता नहीं है, इसलिए, उनमें उनका अधिकार नहीं है, इससे ये बेचारे वैदिक मार्ग से—ज्ञानकाण्ड अथवा कर्मकाण्ड दोनों से—वञ्चित रह जायेंगे, इस आशय से शङ्का-समाधान करते हैं)—

शङ्का—तब तो घृत का अवलोकन तथा विष्णु की परिक्रमा आदि कर्मों से युक्त यज्ञों के अनधिकारी (वैराग्यरहित) अन्धों या लँगड़ों की क्या गति होगी ? 'अर्थात् वे कैसे वैदिक मार्ग का अनुसरण कर सकेंगे ?

समाधान—पुत्रोत्पादन, वेदाध्ययन इत्यादि दूसरे, जिनमें अवेक्षण, परिक्रमण आदि नहीं करना होता है, कर्मों में उनका अधिकार है, ऐसा कहते हैं ।

इसलिए आत्मज्ञान प्रकरण में पढ़े हुए उसके अङ्गभूत संन्यास में शरीरादि के पाटव—क्षमता—के होने पर भी पाटवशाली विरक्त का— वैराग्य सम्पन्न का— ही मुख्य अधिकार है ।

---

१. अर्थात् 'शरीरं मे विचर्षणं जिह्वा में मधुमत्तमा कर्णाभ्यां भूरि विश्रुवम् अन्नं प्राणः चक्षुः श्रोत्रं मनो वाचम्' इत्यादि श्रुति द्वारा ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ननु पूर्वं संस्कारविविदिषापक्षावुक्तौ, तत्र नित्यकर्मणामात्मज्ञानाङ्गत्वमुक्तमिदानीं तत्त्यागस्याऽङ्गत्वमिति पूर्वापरविरोध इति चेत्, न; उभयोरप्यङ्गत्वात् । न चोभयोर्विरुद्धयोरेकेनाऽनुष्ठानासम्भवः, कालभेदेन तदुपपत्तेः । आ चित्तशुद्धिकर्माण्यनुष्ठेयानि तत उपरि तानि संन्यसितव्यानि । एकफलत्वं च कर्मतत्संन्यासयोर्द्वारभेदादुपपद्यते । कर्माणि हि चित्तशुद्धिद्वाराऽऽत्मज्ञानं प्रत्यारादुपकाकानि । संन्यासस्त्वनन्यव्यापारतया श्रवणादिनिष्पादनद्वारेण सान्नपत्योपकरोति ।

यस्तु भास्करः सन्ध्यावन्दनादिनित्यकर्मणस्तदङ्गभूतोपवीतस्य च त्यागं नेच्छति, सोऽपरिचितशास्त्रवृत्तान्तत्वा-

---

शङ्का—इससे पूर्व कर्मों के लिए संस्कार और विविदिषा—ब्रह्मज्ञानकामना—दो पक्ष कहे गये हैं, उनमें निर्णय किया गया है कि नित्यकर्म आत्मज्ञान के अङ्ग हैं । अब कहा जा रहा है कि वे त्याग के—संन्यास के—अङ्ग हैं, इस प्रकार अगले पिछले ग्रन्थों में परस्पर विरोध आता है ।

समाधान—संन्यास तथा कर्म दोनों भी (ब्रह्मज्ञान के ) अङ्ग ही हैं । यदि शङ्का हो कि परस्पर विरुद्ध का (कर्म करने तथा त्याग करने का ) एक ही पुरुष से अनुष्ठान नहीं हो सकता है' तो यह शङ्का भी उचित नहीं है, कारण कि समय के भेद—हेर फेर—से दोनों की उपपत्ति हो सकती है । (समय का भेद दिखलाते हैं)—चित्तशुद्धि— वैराग्योदय—पर्यन्त नित्य कर्मों का अनुष्ठान करना आवश्यक है और वैराग्योदय के अनन्तर उनका त्याग—संन्यास लेना—उचित है । कर्म और उनका संन्यास दोनों का एक ही (ब्रह्मज्ञानरूप फल) होना द्वारभेद से सम्भव है । (द्वारभेद दिखलाते हैं)—नित्यकर्म तो चित्तशुद्धि के द्वारा ब्रह्मज्ञान के प्रति आरात् उपकारक (व्यवधान से परम्परया उपकारक) हैं और उनका संन्यास (सकल विरोधवृत्तियों का नाश होने के कारण) केवल आत्मचिन्तन व्यापार के अवशिष्ट रहने से श्रवण आदि की सम्पत्ति के द्वारा—सन्निपत्य—साक्षात् (व्यवधान के बिना) उपकारक है ।

जो कि भास्कर सन्ध्यावन्दन आदि नित्य कर्म का तथा उसके अङ्गभूत यज्ञोपवीत का त्याग नहीं होना चाहिये, ऐसा मानता है, वह शास्त्रीय सिद्धान्त से

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**दुपेक्षणीयः । 'यज्ञं यज्ञोपवीतं च त्यक्त्वा गूढश्चरेन्मुनिः' इति यज्ञोपवीतादित्यागस्य साक्षाद्विहितत्वात् । न च पूर्वोपवीतत्यागेऽप्यन्यस्वीकारः शङ्कनीयः; जाबालश्रुतावपि 'अयज्ञोपवीती कथं ब्राह्मणः' इति प्रश्नपूर्वकम् 'इदमेवाऽस्य तद्यज्ञोपवीतं य आत्मा' इत्येवकारेण बाह्ययज्ञोपवीतं व्यावर्त्त्याऽऽत्मन एव यज्ञोपवीतत्वसम्पादनात् । तदेवमात्मज्ञानाधिकारिणः संन्यासस्य विहितत्वात्तद्विरोधिन्याः ऋणत्रयश्रुतेरभूतार्थवादत्वात् कर्मद्वाराऽपि पूर्वतन्त्रापेक्षाया असिद्धौ न धर्मविचारानन्तर्यमप्यथशब्दार्थतामर्हति ।**

---

अभिज्ञ न होने के कारण उपेक्षणीय है (अर्थात् उसके सिद्धान्त का आदर नहीं करना चाहिये) कारण कि स्मृतिकारों ने 'यज्ञ का (नित्य, काम्य और नैमित्तिक सब प्रकार के कर्म का ) और यज्ञोपवीत का त्यागकर निर्जन में छिपकर (एकान्त वास से) अपनी दिनचर्या बितावे' इत्यादि वचनों से यज्ञोपवीत आदि का त्याग साक्षात् कहा है । ऐसा भी नहीं कहा जा सकता कि पूर्वाश्रम में धारण किये गये यज्ञोपवीत का त्याग करके दूसरे नूतन यज्ञोपवीत का धारण करना चाहिये, कारण कि जाबालश्रुति में भी 'यज्ञोपवीत धारण किये बिना ब्राह्मण कैसे' ? इस प्रकार प्रश्न उठाने के अनन्तर कहा कि 'यही उसका यज्ञोपवीत है, जो आत्मा है' इस वाक्य में 'इदमेवास्य' यहाँ 'एव' पद दिया है ( जो अन्य के सम्बन्ध का अभावबोधन करता है) इस एवकार से बाहरी सूत्रनिर्मित यज्ञोपवीत का निषेध करके आत्मा ही यज्ञोपवीत कहा गया है । इस प्रकार आत्मज्ञान के अधिकारी के लिए संन्यास का विधान किया गया है, इसलिए उसके विरोध में उपस्थित तीन ऋणों की प्रतिपादिका श्रुति अभूतार्थवाद हो जाती है, जिसके कारण कर्म द्वारा भी पूर्वमीमांसा की (ब्रह्मज्ञान में) अपेक्षा सिद्ध नहीं होती, इसलिए धर्मविचार का आनन्तर्यरूप 'अथ' शब्द का अर्थ नहीं माना जा सकता। ('नैतत्सारम्' ग्रन्थ से धर्मविचारानन्तर्य का खण्डन कर सिद्ध किया कि ब्रह्मज्ञान के अधिकारी का विशेषण धर्मविचारानन्तर्य नहीं हो सकता, अर्थात् कोई नियम न रहा कि धर्मविचार करनेवाला ही ब्रह्मविचार कर सकता है ।

अब धर्मविचार और ब्रह्मविचार में कार्यकारणभाव न होने पर भी पौर्वापर्यरूप क्रम का बोध आनन्तर्यार्थक 'अथ' से करना चाहिये, इस प्रकार कहनेवाले वादी का खण्डन करने के लिए शङ्का करते हैं)—यदि धर्म और ब्रह्म के विचारों में परस्पर कार्यकारणभाव से आनन्तर्य का सम्भव नहीं है, तो उन

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

## ज्ञानकर्मसमुच्चयनिराकरणम्

**ननु यदि धर्मब्रह्मविचारयोर्हेतुहेतुमद्भावेनाऽऽनन्तर्यं न सम्भवति, तर्हि तयोरानन्तर्यमात्रोपलक्षितक्रममथशब्दः प्रतिपादयतु । 'हृदयस्याऽग्रेऽवद्यत्यथ जिह्वाया अथ वक्षसः' इत्यत्राऽथशब्दस्य क्रमप्रतिपादकत्वदर्शनादिति चेत्, तत्र वक्तव्यम्—किमथशब्दः स्वयमेव क्रमं प्रतिपादयति, आहोस्वित् प्रमाणान्तरप्रतिपन्नक्रमापेक्षितन्यायं सूचयति ? नाऽऽद्यः; स्वयं न्यायसूत्रान्तःपातित्वात् । न द्वितीयः; क्रमबोधकप्रमाणासम्भवात् । क्रमो ह्येककर्तृकाणां बहूनां युगपदनुष्ठानासम्भवेऽपेक्ष्यते । एककर्तृकत्वं चाऽङ्गाङ्गिनोर्वा बहूनामङ्गानामेकाङ्गिसम्बन्धिनां वाऽधिकारान्तरप्रयुक्त्युपजीविनां वा भवति ।**

---

दोनों के आनन्तर्यमात्र से उपलक्षित[१] क्रम का प्रतिपादन 'अथ' शब्द से ही होगा । (हेतुमद्भाव के अभाव में क्रमबोधक 'अथ' शब्द का प्रयोग दृष्टान्त द्वारा दिखलाते हैं), क्योंकि 'पहले हृदय का अवदान—खण्डन—करे, अनन्तर जिह्वा का, अनन्तर वक्षःस्थल का, इत्याद्यर्थक वाक्य में 'अथ' शब्द क्रम का प्रतिपादन करता है, यह देखा गया है ।

समाधान—क्या 'अथ' शब्द स्वतः ही क्रम का प्रतिपादन करता है ? अर्थात् क्या अथशब्द क्रम का वाचक है ? अथवा दूसरे प्रमाण द्वारा सिद्ध क्रम से अपेक्षित न्याय का सूचन करता है ? इसमें प्रथम विकल्प नहीं हो सकता, कारण कि स्वयं 'अथ' शब्द न्यायसूत्र में आया है । (यदि 'अथ' शब्द ही स्वतः क्रम का बोधक होता, तो न्यायसूत्र में अपेक्षित क्रमनियम का अभिधान 'अथ' शब्द से होना चाहिये, परन्तु वहाँ पर क्रमरूप अर्थ नहीं लिया गया है ।) द्वितीय विकल्प नहीं हो सकता, कारण कि क्रम का बोधक कोई प्रमाण नहीं है । एक ही कर्ता को अनेक कार्य प्राप्त होने पर एक साथ सबका अनुष्ठान सम्भव न होने से क्रम की अपेक्षा होती है । या अङ्ग और अङ्गियों में तथा एक ही अङ्गी के साथ सम्बन्ध रखनेवाले अनेक[२] अङ्गों में अथवा अधिकारान्तर से प्राप्त हुई प्रयुक्त द्वारा अनुभव को प्राप्त हुए[३] अङ्गों में ही एककर्तृत्व प्राप्त होता है ।

---

१. जैसे प्रयाज और दर्शपूर्णमास एक ही कर्ता के कर्तव्य हैं ।

२. परम अपूर्व के साधक आग्नेयादि छः यागों में ।

३. दर्शपूर्णमास के अधिकार प्राप्त प्रयुक्त का आश्रयण करने वाले गोदोहन आदि ।

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

न चाऽत्र तेषामन्यतमत्वे श्रुत्यादिप्रमाणमस्ति । यद्यपि ज्योतिष्टोमादावधिकृतस्यैवाऽङ्गावबद्धोपासनेष्वधिकारस्तथापि न नः काचिद्धानिः, उपासनानां धर्मविशेषाणामेवाऽस्मिन् शास्त्रे प्रासङ्गिकी सङ्गतिरित्युक्तत्वात् शास्त्रतात्पर्यविषयब्रह्मज्ञानस्याऽधिकारत्वाभावात् ।

ननु यथाऽऽग्नेयादीनां षण्णां यागानामङ्गाङ्गित्वादिपूर्वोक्तत्रैविध्याभावेऽपि फलैक्यात् कर्त्रैक्यं क्रमश्च तथा धर्मब्रह्मविचारयोः स्यादिति चेत्, न; तयोः फलैक्ये मानाभावात् । 'विद्यां चाविद्यां च यस्तद्वेदोभयं सह' इति समुच्चयविधिरेव मानमिति चेत्, न; 'अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽ-

---

प्रकृत (धर्म-ब्रह्मविचार का) क्रम मानने में पूर्वोक्त अङ्गाङ्गिभाव आदि में से एक के भी होने में श्रुति आदि प्रमाण नहीं हैं । यद्यपि ज्योतिष्टोमादि के अधिकारी का ही (उद्गीथ आदि) अङ्गभूत उपासनाओं में अधिकार है; (श्रुति भी कहती है—'यदेव विद्या करोति श्रद्धयोपनिषदा तदेव वीर्यवत्तरं भवति' अर्थात् ज्ञान, श्रद्धा तथा उपासना से किया हुआ कर्म ही सफल होता है, अतः इस श्रुति के वाक्य से कर्माधिकृत का ज्ञान में भी अधिकार प्रतीत होता है, ) तथापि इसमें हमारी कोई हानि नहीं है, कारण कि उपासनास्वरूप धर्मविशेषों की ही (ज्योतिष्टोमादि का नहीं) इस वेदान्तशास्त्र में प्रासङ्गिकी सङ्गति है, ऐसा पहले ही कह आये हैं; इससे शास्त्र के तात्पर्यविषयीभूत ब्रह्मज्ञान में कर्म में अधिकृत का अधिकार नहीं है, अतः एक विधि के द्वारा अनुष्ठान होने से क्रमापेक्षित न्याय का अनुसन्धान नहीं किया जा सकता ।

शङ्का—जैसे आग्नेय आदि छः यागों में पूर्वोक्त अङ्गाङ्गिभावादि प्रकारों के न होने पर भी सबका एक ही फल होने से एककर्तृकत्व (एक ही कर्ता का होना) तथा क्रम माना गया है, वैसे ही धर्म तथा ब्रह्म के विचार में भी क्रम माना जायेगा ।

समाधान—ऐसा नहीं मान सकते; कारण कि इन दोनों का (धर्म और ब्रह्म विचार का) एक ही फल होता है, इसमें प्रमाण नहीं है । 'विद्या और अविद्या— इन दोनों को जो साथ-साथ जानता है' इत्याद्यर्थक श्रुति से समुच्चयविधान को भी प्रमाण नहीं माना जा सकता, क्योंकि 'अविद्या से मृत्यु को पारकर विद्या से अमृत प्राप्त करता है' ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**मृतमश्नुते' इत्यविद्याख्यस्य कर्मणो विद्यायाश्च वाक्यशेषे फलभेदावगमात् । 'तेनैति ब्रह्मवित्पुण्यकृत्तैजसश्च' इति वचनं समुच्चयविधायकमिति चेत्, मैवम्; नाऽत्र ज्ञानकर्मणो-रेकस्मिन् पुरुषे समुच्चयविधिः, किन्तु ब्रह्मवित् पुण्यकृतो-रुभयोः पुरुषयोर्योगे (मार्गे) समुच्चयविधिः । अन्वाच-यार्थेन चकारेण प्रत्येकं निरपेक्षमार्गान्वयोपपत्तेः । ब्रह्म-**

---

इत्याद्यर्थक श्रुति से अविद्यारूप कर्मों का और विद्या का वाक्यशेष में फल भेद प्रतीत होता है । 'उसी (देवयान) मार्ग से ब्रह्मज्ञानी और पुण्यकर्मा दोनों जाते हैं' इत्यादि अर्थवाले श्रुतिवचन को भी समुच्चयविधायक मानना नहीं बनता, कारण कि इस वाक्य में ज्ञान ओर कर्म का एक ही पुरुष में समुच्चय का विधान नहीं है, किन्तु ब्रह्मज्ञानी और पुण्यकर्मा पुरुषों का दोनों मार्गों में योग होने में समुच्चय का विधान है । [ज्ञान और कर्म एक ही पुरुष में आश्रित होकर एक फल के साधन हैं' । इस अर्थ में श्रुति का तात्पर्य नहीं है, किन्तु जो ब्रह्मज्ञानी तथा जो पुरुष उद्गीथोपासना आदि पुण्यकर्म करने वाले हैं, वे दोनों भी इसी देवमार्ग से जाते हैं अर्थात् मार्ग में दोनों का साथ हो जाता है, इस प्रकार मार्ग में साथ हो जाने में तात्पर्य है ] । कारण कि अन्वाचयार्थक चकार से निरपेक्ष एक मार्ग के साथ प्रत्येक के अन्वय की उपपत्ति हो सकती है । [अन्वाचयार्थक चकार से परामृष्ट अर्थों का परस्पर अपेक्षित होना आवश्यक नहीं है, जैसे 'भिक्षामट गां चानय' इस वाक्य में यद्यपि—'भिक्षाटन' तथा 'गवानयन' दोनों का एक ही देवदत्तादि में कर्तृत्व का सम्बन्ध है, तथापि दोनों कार्य परस्पर निरपेक्ष हैं, वैसे ही प्रकृत 'तेनैति' इत्यादि श्रुति में परस्पर निरपेक्ष दोनों का एकमार्गगामित्व होना उपपन्न है । [निर्गुण-ब्रह्मज्ञानी के गतागत[१] का निषेध होने से तथा कर्मकाण्डप्रधान पुरुषों का धूम्रयान से जाना प्रतिपादित होने से प्रकृत श्रुति में श्रुत्यन्तर से विरोध-परिहार के ब्रह्मवित् और पुण्यकृत् शब्दों का अर्थ दिखलाते हैं—] 'तेनैति' इत्यादि श्रुति में ब्रह्मवित् पद से सगुण ब्रह्म का उपासक लिया जाता है,

---

१. यह भारत में कहा है—'सर्वभूतात्मभूतस्य सम्यक् भूतानि पश्यतः । देवा अपि मार्गे मुह्यन्त्यपदस्य पदैषिणः' 'पदवी की गवेषणा करने वाले देवता भी पदवीहीन सर्वात्मभाव को प्राप्त हुए ब्रह्मज्ञानी के मार्ग में मोहित होते हैं अर्थात् उसको देख नहीं पाते'—इससे ब्रह्मज्ञानी का देवमार्ग से भी जाना निषिद्ध है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**विच्छब्देनाऽत्र सगुणब्रह्मोपासकोऽभिधीयते, निर्गुणब्रह्मविद उत्तरमार्गेण गमनाभावात् । पुण्यकृच्छब्देन च प्रतीकोपासकोऽभिप्रेतः, केवलकर्मिणां धूमादिमार्गश्रवणात् । ततो ब्रह्मवित्पुण्यकृतोराविद्युल्लोकमुत्तरमार्गे गमनसमुच्चयपरं वचनम् । न च 'तान्याचरथ नियतं सत्यकामाः' इत्यत्र ज्ञानकर्मसमुच्चयविधिः सुसम्पादः, केवलकर्मणामेव श्रवणात् । न च सत्यशब्दो ब्रह्मपरः, 'एष वः पुण्यः सुकृतो ब्रह्मलोकः' इति वाक्यशेषे सत्यलोकाभिधानात् । न च 'सत्येन लभ्यस्तपसा ह्येष आत्मा सम्यग् ज्ञानेन' इत्ययं समुच्चयविधिः । नह्यत्र तपःशब्दोऽग्निहोत्रादिकमाचष्टे, किन्तु ध्यानम्; 'मनसश्चेन्द्रियाणां चैकाग्र्यं परमं तपः इति स्मृतेः । तस्मान्न ज्ञानकर्मसमुच्चये मानमस्ति ।**

---

कारण कि निर्गुण-ब्रह्म ज्ञानी का उत्तर मार्ग याने देवयान से गमन नहीं होता है । पुण्यकृत् शब्द से प्रतीकोपासक लेने में तात्पर्य है, क्योंकि केवल कर्म करने वालों के लिए धूममार्ग से जाने का श्रुति में विधान है । इससे ब्रह्मज्ञानी और पुण्यकर्मा दोनों का विद्युल्लोक की प्राप्ति तक उत्तरमार्ग में साथ-साथ गमन में तात्पर्य रखने वाला उक्त वचन है ।

शङ्का—'सत्यकाम पुरुष उन कर्मों का अवश्य आचरण करे' इत्याद्यर्थक श्रुति से ज्ञान और कर्म के समुच्चय का विधान किया जा सकता है । [अर्थात् सत्यशब्द कां अर्थ परब्रह्म प्रसिद्ध ही है, उसकी कामना से कर्मों का अनुष्ठान कहा गया है, इससे समुच्चय की प्रतीति होती है ] ।

समाधान—ऐसा नहीं, कारण कि श्रुति केवल कर्मवालों के लिए कहती है । सत्यशब्द का ब्रह्मरूप अर्थ नहीं लेना चाहिये, कारण कि 'यह पुण्य ब्रह्मलोक सुकृतशाली तुम पुण्यकर्माओं के लिए है,] इत्याद्यर्थक वाक्यशेष में सत्यलोक कहा गया है, ['एष' यह सर्वनाम पूर्व कथित सत्य का परामर्श करता है । इसलिए ब्रह्म का वाचक भी सत्यपद वाक्यशेष के बल से प्रकृत में ब्रह्मलोक का ही वाचक है] । 'यह सत्य से लभ्य है तथा तप से लभ्य है और सम्यक् ज्ञान से लभ्य है' इत्याद्यर्थक श्रुति (कर्मवाचक तप के बल से) समुच्चयविधायक होगी, ऐसा भी नहीं कह सकते, कारण कि उक्त श्रुति में तपःशब्द अग्निहोत्रादि कर्म का अभिधान नहीं करता, किन्तु ध्यान को कहता है । 'मन और इन्द्रियों की एकाग्रता उत्कृष्ट तप है', ऐसा स्मृतियों में कहा गया है । इसलिए ज्ञान और कर्मों का समुच्चय मानने में कोई

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्रत्युत 'नास्त्यकृतः कृतेन' 'न कर्मणा न प्रजया' इत्यादिना कर्मणः साक्षान्मोक्षसाधनता निषिध्यते । न च केवलकर्मण एव प्रतिषेध इति वाच्यम्, समुच्चयविधायिप्रमाणाभावे सर्वकर्मणां प्रतिषेधोपपत्तेः, अन्यथा ज्ञानाङ्गतया सर्वकर्मसंन्यासविधानं नोपपद्येत । संन्यासाश्रमधर्मैः समुच्चयोऽस्त्विति चेत्, न; तद्धर्माणां ध्यानादीनां ज्ञानस्वरूपोपकारित्वात् फलसमुच्चयानुपपत्तेः । नित्यकर्मविधानानुपपत्तिरेव ज्ञानसहकारितया नित्यकर्मणां मोक्षफलत्वं कल्पयतीति चेत्, न; प्राभाकरमते तेषां फलनिरपेक्षत्वात् । भाट्टपक्षे विश्वजिन्न्यायेन स्वर्गकल्पनात् । वेदान्तिपक्षे संस्कारविविदिषयोरुक्तत्वात् । ब्रह्मज्ञानमेवेतिकर्त्तव्यतया कर्मणां मोक्षसाधनत्वं कल्पयतीति चेत्, न; शमादिरूपेतिकर्त्तव्यतान्तरस्य

---

प्रमाण नहीं है । बल्कि इसके विपरीत 'अकृत—मोक्ष—कृत द्वारा—कर्म द्वारा—प्राप्य नहीं है । (क्योंकि वह तो अकृत है) और 'न प्रजया' (अर्थात् पुत्रोत्पादन आदि से भी लभ्य नहीं है) इत्यादि वचनों से कर्म साक्षात् मोक्ष का उपाय नहीं है, इस प्रकार निषेध किया जाता है । केवल (उपासना से रहित) कर्म का ही निषेध है, यह भी कहना उचित नहीं है, कारण कि समुच्चय का विधायक प्रमाण न होने से (अविशेष से) सभी कर्मों का निषेध उपपन्न होता है । अन्यथा ज्ञान के अङ्गभूत सकल कर्मों के संन्यास का (त्याग का) विधान उपपन्न न होगा ।

यदि कहो कि संन्यासाश्रम के धर्मों के साथ समुच्चय मानो, तो वह भी नहीं बनता, कारण कि संन्यासाश्रम के धर्म्मरूप ध्यान आदि ज्ञान के स्वरूप के साधक हैं, अतः फल के साथ समुच्चय की उपपत्ति नहीं हो सकती ।

शङ्का—नित्य कर्मों के विधान की अनुपपत्ति ही ज्ञान की सहकारिता द्वारा नित्य कर्मों से मोक्षरूप फल होता है, यह कल्पना करती है ।

समाधान—ऐसा नहीं, क्योंकि प्रभाकर के मत में नित्य कर्मों को फल की अपेक्षा नहीं रहती और भट्ट के मत में विश्वजिन्न्याय से उनके स्वर्गरूप फल की कल्पना की जाती है । वेदान्तियों के मत में नित्य कर्मों का फल संस्कार और विविदिषा है, यह कह ही आये हैं ।

शङ्का—ब्रह्मज्ञान ही इतिकर्तव्यस्वरूप होने के कारण कर्मों में मोक्षसाधनता की कल्पना करेगा ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सद्भावात् । 'यज्ञेन विविदिषन्ति' इति विध्युद्देशे करणतया प्रसिद्धानां कर्मणामितिकर्त्तव्यतायां विधिविरोधाच्च । कथञ्चित्तेषां मोक्षसाधनत्वकल्पनेऽप्युदितानुदितहोमवद् ज्ञानकर्मणोर्विकल्प एव किं न स्यात् ? तथा च न समुच्चयसिद्धिः ।

न च समुच्चयवादिना मोक्षे कर्मणोऽध्यासः सुनिरूपः, न तावद् ब्रह्मात्मैकत्वं तत्साध्यम्, तस्य सिद्धस्वभावत्वात् । नाऽप्यविद्यातत्कार्यनिवृत्तिस्तत्साध्या, 'तरति शोकमात्मवित्' इत्यादौ तन्निवृत्तेर्ज्ञानसाध्यत्वश्रवणात् । किं च समुच्चयवादिमते विज्ञानसाध्यमपि फलं न भवति । किं कर्मोपाधिनिवृत्तिर्ज्ञानफलम्, किं वा मिथ्याध्यासनिवृत्तिः, उत तत्प्रवाहनिवृत्तिः, अथवा मिथ्याज्ञानसंस्कारनिवृत्तिः, आहोस्विद् ब्रह्मस्वरूपप्रकाशनम् ? नाऽऽद्यः; कर्मोपाधीनां सत्यवस्तुतया ज्ञानानिवर्त्यत्वात् । न द्वितीयः;

---

समाधान—नहीं, कल्पना नहीं करेगा, कारण कि कर्मों से अतिरिक्त शम, दम आदि रूप इतिकर्तव्यता विद्यमान है । 'यज्ञ द्वारा ज्ञानेच्छा करनी चाहिये' इत्यादि विधि के उद्देश में करणकारकरूप से प्रसिद्ध कर्मों को इतिकर्तव्य मानने से विधि के साथ विरोध भी आता है । उनको किसी प्रकार मोक्ष का साधन मानने पर भी उदितानुदित होम के समान ज्ञान और कर्मों का विकल्प—पाक्षिकप्राप्ति—क्यों न मानी जाय ? इससे समुच्चय की सिद्धि नहीं हो सकती । समुच्चयवादी के लिए मोक्ष में कर्मों का अध्यास का—सम्बन्ध का—निरूपण करना सरल नहीं है, क्योंकि उन कर्मों का फल ब्रह्म और जीव का ऐक्य भी नहीं हो सकता, कारण कि वह तो स्वभाव से ही सिद्ध है । अविद्या या उसके कार्यों की निवृत्ति भी उनका फल नहीं माना जा सकता, कारण कि 'आत्मज्ञानी शोक से पार हो जाता है'—इत्यादि अर्थ वाले श्रुतिवाक्य में अविद्या या उसके कार्य की निवृत्ति ज्ञान का फल कहा गया है। और भी दोष आता है कि समुच्चयवादी के मत में विज्ञान से साध्य फल भी नहीं हो सकता । क्या कर्मरूप उपाधि की निवृत्ति ज्ञान का फल है ? अथवा मिथ्या अध्यास की निवृत्ति ? या उसके प्रवाह की निवृत्ति ? अथवा मिथ्या अज्ञान के संस्कार की निवृत्ति ? किं वा ब्रह्मस्वरूप का प्रकाश ? प्रथम पक्ष युक्त नहीं है, क्योंकि सत्यवस्तु होने से ज्ञान द्वारा कर्मरूप उपाधि की निवृत्ति सम्भव नहीं है । दूसरा पक्ष भी नहीं बनता, क्योंकि मिथ्या अध्यास क्षणिक होता है,

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मिथ्याध्यासस्य क्षणिकत्वात्स्वयमेव निवृत्तेः । न तृतीयः, प्रवाहस्य प्रवाहिनिवृत्तिमन्तरेण पृथगुच्छेदाभावात् । न चतुर्थः, रजतादिसंस्कारस्य शुक्त्यादिज्ञाननिवर्त्यत्वादर्शनात् । ज्ञानाभ्याससंस्काराद् निवृत्तौ संस्कार एव मुक्तिहेतुः स्यात् । ततो 'ज्ञानादेव कैवल्यम्' इति शास्त्रं विरुध्येत । न पञ्चमः, ब्रह्मणः स्वप्रकाशत्वात् ।

अथशब्दस्य क्रमार्थत्वनिरासः

यत्तु भास्करेण प्रलपितं समुच्चयसामर्थ्यादेव धर्मावबोधानन्तरं ब्रह्मावबोध इति, तत्समुच्चयनिराकरणादेव निराकृतम् । सत्यपि वा समुच्चये तत्कथं सिध्येत्, वैपरीत्यप्रसङ्गस्य तव दुर्वारत्वात् । तथा हि—ज्ञानवतैवाऽनुष्ठितानि कर्माणि मोक्षं साधयन्तीति प्रथमं ब्रह्मावबोधमुत्पाद्य तद्बोधवतैव ब्रह्मचारिणा धर्मविचारिणा धर्मविचारादि सर्वं कर्त्तुं युक्तमिति विपरीत एव क्रमः स्यात् । कर्मानुष्ठानस्य ब्रह्मावबोधोत्तरकालभावित्वेऽपि धर्मविचारः पूर्वमेव क्रियतामिति चेत्, न; तथा

---

इसलिए स्वयं निवृत्त हो जाता है । तीसरा पक्ष भी युक्त है नहीं, क्योंकि प्रवाह का प्रवाही की निवृत्ति के अतिरिक्त पृथक् कोई उच्छेद—विनाश—नहीं है । चौथा पक्ष भी युक्त नहीं है, क्योंकि रजतादि का संस्कार शुक्ति आदि के ज्ञान से निवृत्त होते नहीं देखा गया है । ज्ञान के अभ्यास द्वारा उत्पन्न संस्कार से निवृत्ति मानने में संस्कार को ही मुक्ति का कारण मानना होगा । इससे 'ज्ञान के द्वारा ही मुक्ति होती है' इस शास्त्र से विरोध आ जायेगा । पाँचवाँ पक्ष भी युक्त नहीं है, कारण कि ब्रह्म स्वयंप्रकाश है ।

'समुच्चय के सामर्थ्य से ही धर्मनिर्णय के अनन्तर ब्रह्मज्ञान होता है' यह भास्कर का प्रलाप समुच्चय का निराकरण करने से ही खण्डित हो गया, अथवा समुच्चय सिद्ध होने पर भी वह—क्रम—कैसे सिद्ध हो सकता है ? कारण कि विपरीत क्रम का (ब्रह्मज्ञान के अनन्तर धर्मज्ञान का) वारण तुमसे (भास्कर से) करते नहीं बनेगा । क्योंकि ज्ञानी पुरुष द्वारा ही किये गये कर्म मोक्ष के उपायभूत हैं, यह समझ कर पहले ब्रह्मज्ञान उत्पन्न कर ब्रह्मज्ञानी ब्रह्मचारी को ही (धर्मविचार की कामना से) धर्मविचार आदि सब कुछ करना उचित है, इस प्रकार उलटा ही क्रम प्राप्त हो जायेगा ।

शङ्का—यदि कहो कि यद्यपि कर्मों का अनुष्ठान ब्रह्मज्ञान के उत्तरकाल में होता है, तथापि धर्म का विचार तो (ब्रह्मज्ञान से) पूर्व ही करना चाहिये । [इससे विचार में विपरीत क्रम की आशङ्का नहीं हो सकती] ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सत्यादावेव मुमुक्षोराधर्मविचारपरिसमाप्तेरनुष्ठीयमानाश्रम-कर्मणामानर्थक्यप्रसङ्गात् । न तावत् तेषां भोगः फलम्, पुरुषस्य भोगाद्विरक्तत्वात् । नाऽपि मुक्तिः, ज्ञानाभावेन तस्यामवस्थायां समुच्चयाभावात् । अपूर्वद्वारेणोपकारकत्वे जन्मान्तरानुष्ठित-कर्मभिरेव तत्सिद्धौ कृतमिह जन्मनि कर्मानुष्ठानेन । न च धर्मविचारात् पूर्वं मुमुक्षुत्वमेव नाऽस्ति, दृश्यन्ते हि बाल्य-मारभ्य मुमुक्षवः । न च मुमुक्ष्वमुमुक्षुसाधारणत्वाद्धर्मविचार एव प्रथमं कर्त्तव्य इति वाच्यम्, त्वन्मते काम्यमानमोक्ष-हेतुत्वेन साधारणत्वासिद्धेः । अथ नित्याध्ययनविधिप्रयोज्य-त्वाद्धर्मविचारः साधारणः, तदापि न तस्य प्राथम्यनियमः; काम्यमानब्रह्मविचारानन्तरमपि नित्यकर्मविचारोपपत्तेः । यद्यध्ययनान्तरमेव कर्मविचाराननुष्ठाने प्रत्यवायस्तदाऽपि

---

समाधान—ऐसा भी नहीं कह सकते, कारण कि उपर्युक्त सिद्धान्त (ब्रह्मज्ञानी का धर्मानुष्ठान में अधिकार) मानने से मुमुक्षु यति के धर्मविचार की परिसमाप्ति तक (ब्रह्मज्ञान के पूर्व तक) किये गये आश्रम कर्म सब व्यर्थ हो जायेंगे, क्योंकि उनका भोगरूप फल तो हो नहीं सकता, क्योंकि मुमुक्षु पुरुष को भोग से विरक्ति रहती है । मुक्ति भी फल नहीं है, कारण कि उस दशा में ज्ञान न होने से समुच्चय नहीं है [और आपके मत में समुच्चय ही मुक्ति का साधन है] । यदि अपूर्व द्वारा उपकारक माने जायँ, तो जन्मान्तर में किये गये कर्मों के द्वारा ही अपूर्व की सिद्धि हो जाने से इस जन्म में कर्मों के अनुष्ठान की आवश्यकता नहीं रह जाती । धर्मविचार से पूर्व मुमुक्षत्व नहीं बन सकता, ऐसा भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि बहुत लोग बाल्यावस्था से ही मुमुक्षु होते देखे गये हैं । यह भी कहना उचित नहीं कि 'मुमुक्षु—विरागी—तथा अमुमुक्षु—रागी—दोनों के लिए साधारण होने से धर्मविचार करना ही प्रथम प्राप्त होता है, कारण कि तुम्हारे मत में धर्मविचार कामनाविषयीभूत मोक्ष का साधन है, अतः उसे साधारण नहीं कह सकते, [अतः कामनारहित पुरुष के लिए उक्त साधन नहीं हुआ] ।

यदि यह कहो कि नित्यभूत अध्ययनविधि से प्रयोज्य होने के कारण धर्मविचार साधारण हो सकता है, तो भी धर्मविचार के प्राथम्य का नियम नहीं बन सकता; कारण कि कामनाविषयीभूत ब्रह्मविचार के अनन्तर भी नित्यभूत कर्म-विचार की उपपत्ति हो सकती है । यदि कहो कि अध्ययन के अनन्तर ही कर्मों का

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तत्परिहारायैकं कर्मवाक्यं ब्रह्मबोधात् प्राग्विचारयितव्यम्, अन्यत्तु पश्चात् । तथा सति विदुषाऽनुष्ठीयमानानां ब्रह्मचारिधर्माणामपि मोक्षसाधनत्वलाभात् । अग्निहोत्रादिधर्माणामेव मोक्षसाधनत्वं न ब्रह्मचारिधर्माणामिति चेत्, वेदानुवचनादिषु प्रत्येकं निरपेक्षकरणविभक्तिश्रवणाद् ब्रह्मचारिणोऽध्ययनस्याऽपि मोक्षसाधनत्वोपपत्तेः । अत एव श्रुतिर्ब्रह्मचर्यादेव संन्यासं विधत्ते । तेन ब्रह्मचारिधर्माणां संन्यासधर्माणां वा ज्ञाने समुच्चयोपपत्तौ त्वन्मतेऽग्निहोत्रादीनामननुष्ठानमेव प्रसज्येत । किं च क्रतुविधय एव धर्मविचारप्रयोजकाः, न त्वध्ययनविधिः । अन्यथा ब्रह्मविचारस्याऽप्यध्ययनविधिप्रयोज्यत्वप्रसङ्गात् । 'श्रोतव्यः' इति विध्यन्तरं तत्प्रयोजकमस्तीति चेत्, न; धर्मविचारे क्लृप्तप्रवर्त्तकभावेनाऽध्ययनविधिनैव ब्रह्मविचारस्याऽपि प्रयोगसम्भवे 'श्रोतव्यः'

---

(धर्म का) विचार न करने से प्रायश्चित्त होता है, तो भी उस प्रत्यवाय के परिहार के लिए किसी भी एक कर्मबोधक वाक्य का ब्रह्मज्ञान से पूर्व विचार कर लेना चाहिये और दूसरे वाक्यों का (ब्रह्मज्ञान के) पश्चात् विचार करना चाहिये । ऐसा मानने से तो विद्वान् के द्वारा किये जानेवाले ब्रह्मचारी के भैक्षचर्यादि धर्म मोक्ष के साधन हो सकते हैं । यदि मानो कि अग्निहोत्र आदि धर्म ही मोक्ष के साधन हो सकते हैं, ब्रह्मचारी के धर्म मोक्ष के साधन नहीं हो सकते, तो वेदानुवचन आदि प्रत्येक में परस्पर निरपेक्ष करणकारकार्थ तृतीयाविभक्ति के श्रवण से ब्रह्मचारी के (वेदानुवचनरूप) वेदाध्ययन में भी मोक्षसाधनत्व की उपपत्ति हो सकती है । इसीलिए श्रुति ब्रह्मचर्याश्रम से ही संन्यास का विधान करती है । इससे ब्रह्मचारी के धर्म और संन्यास-धर्म दोनों के ज्ञान में समुच्चय की उपपत्ति हो जाने से तुम्हारे मत में अग्निहोत्रादि का अनुष्ठान न करना ही प्राप्त हो जायेगा । यज्ञविधान ही धर्मविचार के प्रयोजक हैं, अध्ययन का विधान प्रयोजक नहीं है । नहीं तो ब्रह्मविचार की भी प्रयुक्ति अध्ययनविधि से प्राप्त होगी ।

शङ्का—ब्रह्मविचार का प्रयोजक 'श्रोतव्यः' यह दूसरा विधान है [इसलिए अध्ययनविधि से उसकी प्रयुक्ति नहीं मानते] ।

समाधान—ऐसा नहीं कह सकते, कारण कि धर्मविचार में माने गये प्रयोजक रूप अध्ययनविधि से ही ब्रह्मविचार की भी प्रयुक्ति का सम्भव है, अतः 'श्रोतव्यः'

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized by eGangotri

इति विधेरपि प्रवर्त्तकत्वकल्पने गौरवात् । ब्रह्मविचारस्य काम्यत्वान्न नित्याध्ययनविधिप्रयोज्यतेति चेत्, न; काम्यक्रतुविचारस्य तत्प्रयोज्यताङ्गीकारात् । न च वाच्यं धर्मविचारादपि ब्रह्मविचारे शमदमोपसदनाद्यङ्गाधिक्याद्विध्यन्तरप्रयोज्यतेति, एकस्यैवाऽध्ययनविधेर्न्यूनाधिकाङ्गौ धर्मब्रह्मविचारौ प्रति प्रयोजकत्वसम्भवात् । एक एव हि दर्शपूर्णमासविधिः पुरोडाशहविष्कावाग्नेयाग्नीषोमीययागावघाताद्यङ्गसहितं [ तौ ? ] तद्रहितं चाऽऽज्यहविष्कमुपांशुयाजं प्रवर्त्तयति । ननु विधिर्हि सर्वत्रोपादेयस्यैवाऽनुष्ठापकः, शमदमादयस्त्वनुपादेयाः, ब्रह्मविचाराधिकारिविशेषणत्वात्, ततो नाऽध्ययनविधिस्तदनुष्ठापक इति चेत्, न; अध्ययनविध्यधिकारिण उपनीतस्यैव तत्प्रयुक्ते ब्रह्मविचारेऽप्यधिकारितया

---

इसको पृथक् प्रयोजक मानने में गौरव है । यह भी नहीं कह सकते कि ब्रह्मविचार के काम्य होने से नित्यभूत अध्ययनविधि से उसकी प्रयुक्ति नहीं हो सकती है, कारण कि काम्य यज्ञों के विचार की प्रयुक्ति नित्यभूत अध्ययन विधि द्वारा मानी गयी है ।

शङ्का—धर्मविचार की अपेक्षा ब्रह्मविचार में शम, दम, उपसदन आदि अङ्गों के अधिक होने से अध्ययन से अतिरिक्त दूसरी विधि से प्रयुक्ति मानी जानी चाहिये।

समाधान—उक्त कल्पना नहीं हो सकती, कारण कि एक ही अध्ययनविधान अल्प और अधिक अङ्गवाले धर्मविचार तथा ब्रह्मविचार के प्रति प्रयोजक हो सकता है । दृष्टान्त द्वारा समर्थन करते हैं—एक ही दर्शपूर्णमास का विधान अवघात आदि अङ्गों के सहित पुरोडाशहविस् वाले आग्नेय और आग्नीषोमीय याग तथा उक्त अङ्गों से रहित घृतहविष्क उपांशुयाग की प्रयुक्ति करता है ।

शङ्का—विधान सर्वत्र उपादेय का ही अनुष्ठान कराता है । शम, दम आदि तो अनुपादेय हैं, क्योंकि वे ब्रह्मविचार के अधिकारी के विशेषण हैं । इससे अध्ययनविधि को उसका (शमदमादि अङ्गों का) अनुष्ठापक नहीं मान सकते ।

समाधान—ऐसा नहीं, कारण कि अध्ययनविधि का अधिकारी उपनीत पुरुष है, उसी उपनीत पुरुष का ही अध्ययनविधि से प्रयुक्त ब्रह्मविचार में भी

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

शमादीनामतद्विशेषणत्वात् । अन्यथा श्रवणविधेरपि तदनुष्ठापकता न स्यात् । तदेवं भास्करादिसमुच्चयवादिमतानामनेकधा दुष्टत्वाद् धर्मब्रह्मविचारयोः फलैक्यायोगान्न कर्त्रैक्यमिति न तत्प्रयुक्तक्रमार्थोऽथशब्दः ।

अथशब्दस्याधिकारिविशेषणार्थकता

नन्वेवमपि पूर्वतन्त्रे द्वादशभिरपि लक्षणैर्धर्म एको जिज्ञास्यस्तत्र यथा लक्षणानां क्रमनियमस्तथा पूर्वोत्तरतन्त्रयोरपि जिज्ञास्यैक्ये क्रमनियमार्थोऽथशब्दः स्यादिति चेत्, नः फलवज्जिज्ञास्यस्याऽपि भिन्नत्वात् । यथा पूर्वतन्त्रेऽनुष्ठानापेक्षोऽभ्युदयः फलम्, तथोत्तरतन्त्रे चाऽनुष्ठानानपेक्षं निःश्रेयसमिति फलभेदः । तथा पूर्वतन्त्रे पुरुषव्यापारतन्त्रो ज्ञानदशायामविद्यमानो धर्मो जिज्ञास्यः, उत्तरतन्त्रे पुरुषव्यापारानपेक्षं ज्ञानकालेऽपि विद्यमानं ब्रह्म जिज्ञास्यम्, अतो वेदार्थत्वाकारेणैक्येऽपि जिज्ञास्यभेदो न वारयितुं शक्यः । प्रमाणैक्ये प्रमेयभेदो न युक्त इति चेत्, न;

---

अधिकार होने से शम आदि ब्रह्मविचार के अधिकारी के विशेषण नहीं हैं । इसके विपरीत मानने से तो श्रवणादि विधि में भी उसकी अनुष्ठापकता नहीं प्राप्त होगी । इस प्रकार भास्कर आदि समुच्चयवादियों के मत अनेक प्रकार के दोषों से पूर्ण हैं और धर्म तथा ब्रह्म दोनों के विचारों का एक फल से सम्बन्ध नहीं है, अतः दोनों का एक ही कर्ता नहीं हो सकता, इसलिए उसके द्वारा प्राप्त होनेवाले क्रमरूप अर्थ का वाचक अथशब्द नहीं हो सकता ।

शङ्का—ऐसा मानने पर भी पूर्वमीमांसाशास्त्र में बारहों लक्षणों से एक ही धर्म जिज्ञास्य है, उसमें जैसे लक्षणों का क्रमनियम है, उसी प्रकार पूर्वोत्तरमीमांसा शास्त्रों में भी जिज्ञास्य एक होने से क्रमनियमार्थक 'अथ' शब्द लिया जायेगा ।

समाधान—ऐसा नहीं, कारण कि फल के समान जिज्ञास्य भी भिन्न-भिन्न हैं । जैसे पूर्वमीमांसा में अनुष्ठान की अपेक्षा रखनेवाला अभ्युदय फल है, वैसे ही उत्तरमीमांसा में अनुष्ठान की अपेक्षा न रखनेवाला निःश्रेयस फल है, इस प्रकार फलभेद है एवं पूर्वमीमांसा में पुरुषव्यापार के अधीन ज्ञानावस्था में अविद्यमान धर्म जिज्ञास्य है और उत्तरमीमांसा में पुरुषव्यापार की अपेक्षा न रखता हुआ ज्ञानावस्था में भी विद्यमान ब्रह्म जिज्ञास्य है । इसलिए वेदार्थ होने के कारण ऐक्य होने पर भी जिज्ञास्यभेद का वारण नहीं किया जा सकता । यह भी नहीं कह सकते कि प्रमाण के एक होने पर प्रमेय का भेद मानना उचित नहीं है, कारण कि प्रमाण का

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized by eGangotri

प्रमाणैक्यासिद्धेः । नहि धर्मे ब्रह्मणि वा वेदो वेदाकारेणैव प्रमाणम्, किन्तु चोदनाकारेण धर्मं बोधयति वेदान्तवाक्यरूपेण च ब्रह्मस्वरूपम् । तत्र चोदनेति शब्दभावनां कुर्वाणः शब्दोऽभिधीयते । सा च चोदना अंशत्रयविशिष्टामर्थभावनां कुर्वती तदनवबोधे पुरुषप्रवृत्त्ययोगात् पुरुषप्रेरणार्थमेवाऽर्थभावनां प्रतिपादयति । वेदान्तवाक्यं पुनर्बोधयत्येव, न तु ब्रह्मणि तद्बोधे वा पुरुषं प्रेरयति, ब्रह्मणोऽकार्यस्याऽपुरुषतन्त्रत्वाद् बोधस्य च प्रमाणप्रमेयतन्त्रस्य पुरुषेच्छाप्रयत्नानधीनत्वात् । अनिच्छतोऽप्रयतमानस्यापि दुर्गन्धादिज्ञानदर्शनात् । तदेवं धर्मब्रह्मणोस्तत्प्रमाणयोश्चाऽत्यन्तविलक्षणत्वान्नाऽत्र जिज्ञास्यैक्यप्रयुक्तमपि क्रममथशब्दो वक्तुमर्हति । तस्मादानन्तर्याभिधानमुखेन पुष्कलकारणरूपस्य शास्त्रीयस्याऽधिकारिविशेषणस्य सूचनायैवाऽथशब्दः ।

तच्चाऽधिकारिविशेषणं चतुर्धा शास्त्रे प्रसिद्धं नित्याऽनित्य-

---

एक होना सिद्ध ही नहीं है । धर्म और ब्रह्म दोनों में वेद वेदरूप से ही प्रमाण नहीं है, चोदना के आकार से वेद धर्म का बोध करता है और वेदान्तवाक्यरूप से ब्रह्मस्वरूप का बोध कराता है । उसमें 'चोदना' शब्द से भावना को करनेवाला शब्द कहलाता है और वह चोदना अंशत्रयविशिष्ट अर्थभावना को करती हुई उसका बोध न होने में पुरुष की प्रवृत्ति का सम्बन्ध न होने से पुरुष की प्रेरणा के ही लिए अर्थभावना का प्रतिपादन करती है । वेदान्तवाक्य तो बोध ही कराता है । ब्रह्म तथा उसके बोध में पुरुष की प्रेरणा नहीं करता, कारण कि ब्रह्म कार्यरूप न होने से पुरुषव्यापार के अधीन नहीं हैं, क्योंकि प्रमाण और प्रमेय के द्वारा उत्पन्न होनेवाला बोध पुरुष की इच्छा तथा उसके प्रयत्न के अधीन नहीं है । इच्छा न रखने तथा प्रयत्न न करते हुए भी पुरुष को दुर्गन्धादि का ज्ञान होते देखा गया है । इस प्रकार धर्म तथा ब्रह्म का एवं उनके प्रमाणों का परस्पर अत्यन्त भेद होने से प्रकृत में एक जिज्ञास्य होने के कारण प्राप्त हुए क्रमरूप अर्थ को अथशब्द नहीं कह सकता । इससे आनन्तर्यरूप अर्थ का अभिधान करता हुआ पुष्कल कारणरूप (साधनचतुष्टय) अधिकारी के शास्त्रीय विशेषण को सूचन करने के लिए ही अथशब्द का प्रयोग किया गया है ।

वह अधिकारी का विशेषण शास्त्र में चार प्रकार का प्रसिद्ध है—१ नित्यानित्यवस्तुविवेक, २ ऐहिक या पारलौकिक विषय भोगों से विरक्ति,

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

वस्तुविवेक इहाऽमुत्रार्थफलभोगविरागः, शमदमादिसाधनसम्पद्, मुमुक्षुत्वं चेति । तत्र 'सोऽन्वेष्टव्यः' इति विधिप्रकरणे 'तद्यथेह कर्मचितो लोकः क्षीयते' इत्यादिना नित्यानित्य-वस्तुविवेको दर्शितः । श्रवणविधिप्रकरणे च 'आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति' इतीहामुत्रार्थफलभोगविरागो दर्शितः । 'आत्मन्येवात्मानं पश्येत्' इति दर्शनविधिप्रकरणे 'शान्तो दान्तः' इत्यादिना शमादयो दर्शिताः । 'तद्विजिज्ञासस्व' इति विचार-विधिप्रकरणे 'वरुणं पितरमुपससार' इति गुरूपसदनं दर्शितम् । न च मुमुक्षुत्वप्रापकप्रमाणाभावः, सर्वत्र हि फलश्रुतयः कामनो-त्पादनद्वारेण मुमुक्षोरधिकारप्रदर्शनार्थाः; अन्यथा साधनानु-ष्ठानादेव फलसिद्धेस्तत्सङ्कीर्त्तनवैफल्यात् । यद्यपि शमादयो ज्ञानविधिप्रकरणे पठितास्तथापि तेषां विचाराधिकारि-विशेषणत्वमविरुद्धम् । ज्ञानस्य विधातुमशक्यतया तत्साधनस्य विचारस्यैव तत्र विधेयत्वात् । एवमपि प्रतिशाखं विचारविधे-र्भिन्नत्वात्तत्र च तान्यधिकारिविशेषणान्यपि व्यवतिष्ठन्ते,

---

३. शम, दम आदि साधनों की सम्पत्ति और ४. मुमुक्षुता । उनमें से 'उस ब्रह्म का अन्वेषण करना चाहिये' इस विधि के प्रकरण में पढ़े गये—'जैसे कर्मोपार्जित स्वर्गादिलोक क्षीण हो जाते हैं'—इत्यादि वाक्य द्वारा नित्यानित्य वस्तु का विवेक दिखलाया गया है और श्रवणविधि के प्रकरण में—'आत्मा की कामना से सब कुछ प्रिय लगता है' इस वाक्य से ऐहिक और पारलौकिक विषयों से वैराग्य दिखलाया गया है, 'आत्मा में ही आत्मा का दर्शन करे' (अर्थात् अनात्मा में आत्मदृष्टि न करे ) इस दर्शनविधि के प्रकरण में 'शमयुक्त तथा दमयुक्त हो' इत्यादि वाक्य से शम, दम आदि दिखलाये गये हैं । 'उसका विचार करो' इस विचारविधि के प्रकरण में 'अपने पिता वरुण के पास गया' इस वाक्य से गुरु के समीप में गमनरूप उपसदन दिखलाया गया है । मुमुक्षुता के प्रापक प्रमाण का अभाव भी नहीं है, कारण कि सर्वत्र कामना के उत्पादन द्वारा फलश्रुतियाँ मुमुक्षु का अधिकार दिखलाती हैं । अन्यथा साधन के अनुष्ठान से ही फल की सिद्धि हो जायेगी, फिर उसका सङ्कीर्तन करना व्यर्थ हो जायेगा । यद्यपि ज्ञानविधि-प्रकरण में शम आदि पढ़े गये हैं, तथापि उनको विचार के अधिकारी के विशेषण मानने में कोई विरोध नहीं है, कारण कि ज्ञान का विधान करना सम्भव नहीं है, इसलिए उसका साधनभूत विचार ही उस ज्ञानविधि में विधेय है, ऐसा मानना उचित है ।

शङ्का—इस प्रकार मानने पर भी प्रत्येक शाखा में विचार-विधियाँ भिन्न-

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

न तु समुच्चीयन्त इति चेत्, न; सर्वशाखाप्रत्ययन्यायेन विचारविधेरेकत्वात् । नानाशाखासु श्रूयमाणस्य ज्योतिष्टोमादि-कर्मणः शाखाभेदेन भेदावाप्तौ 'एकं वा संयोगरूपचोदना-ख्याविशेषात्' इति सूत्रेण सिद्धान्तितम् । तत्र यथा फलसंयोगस्य द्रव्यदेवतालक्षणरूपस्य 'यजेत' इत्यादिचोदनाया ज्योतिष्टोमादि-संज्ञायाश्च सर्वत्राऽविशेषेण कर्मैक्यं तथा विचारोऽपि सर्वत्रैक एव । स चैको विचारविधिरधिकारमीक्षमाणः प्रकरण-सामर्थ्यात् फलसङ्कीर्त्तनवैफल्यपरिहाराच्च वर्णितधर्मकलाप-मधिकारनिमित्तत्वेन स्वीकरोति । निरधिकारस्य विधेः प्रवृत्ति-पर्यन्तत्वायोगात् । नन्वेषु वाक्येषु विचारपदाभावाद्वि-चारोऽभिधीयत इति कथमवगम्यते ? उच्यते—'स विजिज्ञा-

---

भिन्न हैं, अतः उनमें वे सभी अधिकारी के विशेषण व्यवस्थित हैं, उनका समुच्चय नहीं है ।

समाधान—नहीं, ऐसा नहीं कह सकते, कारण कि सर्वशाखाप्रत्ययन्याय से विचारविधि एक ही है । अनेक शाखाओं में पढ़े गये ज्योतिष्टोम आदि यज्ञों का शाखाओं के भेद से भेद प्राप्त होने पर 'एकं वा संयोगरूपचोदनाख्यविशेषात्' (जै.सू. २ अ. ४ पा. १९) (संयोगरूप चोदना में कोई विशेष न होने से) इस सूत्र से एक होना ही सिद्धान्त किया गया है । उसमें जैसे द्रव्य-देवता-सम्बन्धस्वरूप फलसंयोग का 'यजेत' इत्यादि लिङर्थभूत चोदना से और ज्योतिष्टोम आदि संज्ञा में सर्वत्र विशेष न होने से एक कर्म माना जाता है, वैसे ही विचार भी सब शाखाओं में एक ही है । वह एक ही विचारविधि अधिकार की अपेक्षा करती हुई प्रकरण के सामर्थ्य से और फल के वर्णन का वैफल्यपरिहार करने से वर्णित धर्मसमूह को अधिकार के निमित्तत्वरूप से स्वीकार करती है । अधिकारशून्य विधान का प्रवृत्तिपर्यन्त सम्बन्ध नहीं हो सकता [अर्थात् निरधिकार विधि केवल पुस्तकों में लिखी ही रह जाती है, इससे अधिकारी न होने से कोई उसका अनुष्ठान करना अपना कर्तव्य ही नहीं समझता ।]

शङ्का—उक्त वाक्यों में विचार-पद के न होने से विचार का अभिधान होता है, यह कैसे समझा जा सकता है ?

समाधान—सुनिये, कहते हैं—'स विजिज्ञासितव्यः', 'तद् विजिज्ञासस्व' अर्थात् 'उसकी जिज्ञासा करो' इस अर्थवाले उक्त दोनों वाक्यों के अन्तर्गत

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सितव्यः' 'तद्विजिज्ञासस्व' इत्यत्राऽन्तर्णीतो विचारो विधीयते, इष्यमाणज्ञानस्येच्छायाश्च विधेयत्वायोगात् । 'श्रोतव्यः' इत्यत्र स्वयमेव विचारो विहितः । 'पश्येत्' इत्यत्र तु पूर्वमेवोक्तम् । तस्मात् सर्वत्र मननिदिध्यासनाभ्यामङ्गाभ्यां श्रवणं नामाऽङ्गि विधीयते इति सिद्धम् ।

ननु सर्वत्र फलसाधनविधौ फलकामनैव पुष्कलाधिकारनिमित्तमित्यत्राऽपि मुमुक्षुत्वमेवाऽधिकारिविशेषणं शमदमादिकं त्वनुष्ठेयतया प्रयाजादिवत् फलोपकार्य्यङ्गं भविष्यतीति चेत्, सत्यम्; अङ्गस्याऽप्यधिकारि-

---

विचाररूप अर्थ का ही विधान किया जाता है, कारण कि इच्छा के विषयभूत ज्ञान तथा इच्छा दोनों विधेय नहीं हो सकते । 'श्रोतव्यः' इस पद से स्वयं विचार का विधान किया गया है और 'पश्येत्' इस पद में तो पहले ही कह आये हैं । ['जिज्ञासितव्यः' या 'विजिज्ञासस्व' इन पदों में सन्-प्रकृतिभूत धातु का अर्थ ज्ञान है और सन् का अर्थ इच्छा है, 'तव्य' या 'लोट्' प्रत्यय विधि के बोधक हैं । यद्यपि समभिव्याहृत प्रकृति के अर्थ का भी विधान करना न्यायप्राप्त है, परन्तु दोनों के विधान का सम्भव न होने से उसके उपायभूत विचार में विधि का संक्रमण किया जाता है, इस प्रकार 'विजिज्ञासस्व' आदि पद विचार के अर्थतः वाचक हुए, परन्तु श्रवण तो विचाररूप अर्थ में रूढ़ है, अतः वह स्वतः वाचक पद होने से मुख्यतः विचाररूप अर्थ को कहता है] इस उक्त निर्णय के बल से मनन, निदिध्यासनरूप अङ्गों के द्वारा श्रवण—विचार—रूप अङ्गी का विधान किया जाना सिद्ध होता है ।

शङ्का—अन्यत्र सभी स्थलों में फलकामना ही पुष्कल—पर्याप्त-अधिकार के निमित्त—उत्पादक—मानी जाती हैं एवं प्रकृत में मुमुक्षुता ही अधिकारी की विशेषण रहे और शम, दम आदि तो अनुष्ठान के विषय योग्य होने से प्रयाजादि यागों के सदृश फल के उपकारी अङ्ग होंगे, [पुष्कल कारण नहीं होंगे] ।

समाधान—यह सच है[१] कि अङ्ग को भी अधिकारी का विशेषण मानना विरुद्ध

---

१. 'पूर्वपक्षे दृढीभूते सत्यमित्युच्यते बुधैः' अर्थात् जहाँ पूर्वपक्ष कुछ युक्त-सा जँचता है, वहाँ पर समाधान देने के पूर्व अभियुक्त 'सत्य है' ऐसा कहते हैं, परन्तु इस सत्यपद का यथार्थरूप या अबाधित रूप अर्थ नहीं है' ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विशेषणत्वं न विरुध्यते, शमादिगुणको भूत्वा पश्येदित्यादि-लिङ्गात् । शास्त्रैकगम्यस्य युक्त्याऽपलापायोगात् । अङ्ग भूताया अपि दीक्षाया उत्तरक्रत्वधिकारनिमित्ततादर्शनात् । यद्यपि मुमुक्षुत्वे सत्यन्यधर्माभावापराधेन प्रवृत्त्यभावो न दृष्टचरस्तथापि मुमुक्षुत्वस्वरूपोपाधित्वादन्येषामधिकारनिमित्तत्वमनिवार्यम् । नहि नित्यानित्यवस्तुविवेकाभावे सतीहाऽमुत्रार्थफलभोगविराग उपपद्यते । नाऽपि तस्मिन्नसति शमादियुक्तत्वेन मुमुक्षुत्वं सम्भवति । अतः पूर्वपूर्व उत्तरोत्तरस्य स्वरूपोपाधिः ।

नन्वेवं सति न कस्याऽपि स्वरूपं सिध्येत्, मूलकारणस्य नित्यानित्यवस्तुविवेकस्याऽसम्भवात् । नहि नित्यं नाम किञ्चिदस्ति यस्याऽ-

---

नहीं है; कारण कि इस अर्थ के परिचायक 'शमादि गुणों से युक्त होता हुआ दर्शन—विचार—करे' इत्याद्यर्थक वाक्य मिलते हैं, अतः केवल शास्त्र से ही प्रतीत होनेवाले अर्थ का युक्तियों से खण्डन नहीं किया जा सकता । [जैसे आँख के सामने छोटी अंगुली की आड़ आने से ही चन्द्रमा के शास्त्रगम्य परिमाण का निषेध नहीं किया जा सकता] । दृष्टान्त द्वारा उक्तार्थ का समर्थन करते हैं—अङ्गभूत दीक्षा भी उत्तर क्रतुओं में अधिकार के निमित्त देखी गई है । यद्यपि मुमुक्षुता के प्राप्त हो जाने पर दूसरे 'नित्याऽनित्य वस्तु के विवेक' आदि धर्मों के न होने के कारण 'ब्रह्मविचार में' प्रवृत्ति-अनुष्ठान का अभाव कभी नहीं देखा जाता, तथापि मुमुक्षुत्वस्वरूप उपाधि के—विशेषण—होने से अर्थात् अन्य अधिकारि निमित्त आ ही जाते हैं, क्योंकि नित्याऽनित्यवस्तु-विवेकादि अन्य धर्मों के अभाव से मुमुक्षुता ही नहीं हो सकती, अतः अन्य उक्त तीनों धर्मों में अधिकार-निमित्तत्व नहीं हटाया जा सकता । नित्याऽनित्यवस्तुविवेक के अभाव के रहते इस लोक और परलोक के विषयों के भोग से विरक्ति नहीं हो सकती और उसके न होने से शम, दम आदि से सम्पन्न होकर मोक्ष की इच्छारूप मुमुक्षुता भी नहीं हो सकती । इसलिए पूर्व पूर्व उत्तर उत्तर की स्वरूपोत्पादकरूप उपाधि है । [अर्थात् नित्याऽनित्यवस्तुविवेक से सर्वथा विषयविरक्ति और विषयविरक्ति से शम, दमादि सम्पत्ति और शम, दमादि सम्पत्ति के अनन्तर मुमुक्षुता होती है, यह भाव है] ।

शङ्का—अब तो किसी का भी स्वरूप नहीं बन सकेगा, कारण कि सबके मूलकारणभूत नित्याऽनित्यवस्तुविवेक का सम्भव नहीं है, क्योंकि नित्य

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नित्याद्विवेकः स्यात् । न च सर्वानित्यत्वे मानाभावः, विमतं सर्वमनित्यम्, सत्त्वाद्, घटादिवत्, इति चेत्, मैवम्; कार्यजातस्योत्पत्तिविनाशाभ्यामेवोपादानस्यैकस्याऽनादेः कूटस्थस्याऽवधिभूतस्य नित्यत्वसिद्धेः । तथा हि न तावत् कार्यं निरुपादानमुपपद्यते, अनुभवविरोधात् । अत उपादानमङ्गीकार्यम् । उपादानत्वं च कार्यान्तरस्य न सम्भवति । तथा सति कार्यानुगतस्यैवोपादानत्वनियमात् पूर्वपूर्वकार्यानुवेधस्योत्तरोत्तरकार्येऽभ्युपगन्तव्यत्वाच्चरमे कार्येऽनन्तपूर्वकार्याणामनुगतिः प्रसज्येत । न चैवमुपलभ्यते, अतोऽनाद्येव तदुपादानम् । तस्य चैकस्यैव सर्वकार्योत्पादकत्वसम्भवेऽनेकत्वकल्पने गौरवादेकत्वमभ्यु-

---

पदार्थ कोई है ही नहीं, जिसका अनित्य से विवेक—पार्थक्यज्ञान—किया जाय और सबको ही अनित्य मानने में प्रमाण का अभाव भी नहीं है, कारण कि 'विमत सब कुछ (ब्रह्म आदि) अनित्य है, सत् होने से, घट, पट आदि के समान, यह अनुमान प्रमाण है । [घट, पट आदि सभी पदार्थ 'सन् घटः', 'सन् पटः' इत्यादि प्रतीति के बल से सत् हैं और विनाशी होने से अनित्य हैं, इस व्याप्ति से सत् पदार्थभूत ब्रह्म भी अनित्य होगा, यह भाव है ।]

समाधान—ऐसा नहीं, कारण कि सम्पूर्ण कार्यों की उत्पत्ति और विनाश से ही कूटस्थ (अविकारी और अपरिणामी) तथा अवधिभूत एक उपादान कारण का नित्य होना सिद्ध होता है । [उपादान कारण की नित्यता सिद्ध करते हैं]—उपादानरहित कार्य की तो उत्पत्ति हो ही नहीं सकती, क्योंकि (कार्य को उपादानरहित मानने में) अनुभव विरोध आता है; इसलिए उपादान का अङ्गीकार अवश्य करना चाहिये । कार्यान्तर भी उपादान नहीं माना जा सकता 'अर्थात् एक कार्य का दूसरा कार्य उपादान नहीं हो सकता । यदि कार्यान्तर ही कारण माना जाय, तो कार्यानुगत—कार्य में विद्यमान—को ही उपादान मानने का [जैसे घट में मिट्टी की अनुवृत्ति से मिट्टी उसकी उपादान है] नियम होने से पूर्व-पूर्व कार्य का अनुवेध (अनुवृत्तिरूप सम्बन्ध) अग्रिम-अग्रिम कार्य में मानना ही चाहिये, इस परम्परा से अन्तिम कार्य में अनन्त पूर्व कार्यों की अनुवृत्ति आने का प्रसङ्ग हो जायेगा । पर ऐसा अनुभव में आता नहीं, इस हेतु से अनादि ही वह उपादान है । अकेले एक उसमें ही सब कार्यों की उपादानता का सम्भव होने पर उसकी (उपादान की) अनेकता की कल्पना करने में गौरव होने से एकत्व की ही

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

पेयम्, कूटस्थत्वं चाऽविकारित्वाद्, विकारित्वे च कार्यत्वप्रसङ्गात् । तच्च कूटस्थवस्तु विनश्यतो विकारजातस्याऽवधिः । अन्यथा निरवधिकविनाशे सत्युपादानासम्भवाद्वर्त्तमानसृष्टिरेव न सिध्येत् । अतः कूटस्थं वस्तु नित्यमिति नित्यानित्यवस्तुविवेकसिद्धौ तत्कार्यो मुमुक्षुत्वान्तो धर्मकलापोऽपि सिध्यन्नाऽधिकारिणं ब्रह्मविचारे प्रवर्त्तयति । यस्तूक्तसाधनसम्पद्विरहेऽपि दैववशात् कुतूहलाद्वा बहुश्रुतत्वबुद्ध्या वा तत्र प्रवर्त्तते, स प्रवृत्तोऽप्यनन्तर्मुखचेता बहिरेवाऽभिनिविशमानो निर्विचिकित्सं ब्रह्मात्मत्वेनाऽवगन्तुं न शक्तोति । तस्माद्वर्णितवस्तुकलापानन्तर्यमथशब्दार्थः ।

अत्र भास्करः प्रललाप, विचारकर्त्तव्यतां प्रतिपाद्यमानस्य किल सूत्रकारस्य शमादयो न बुद्धिसमारूढाः । न चाऽबुद्धिसमारूढमर्थमधिकारिविशेषणतयोपादातुमर्हति; धर्मविचारस्तु बुद्ध्यारूढोऽधिकारि-

---

कल्पना करना युक्तिसङ्गत है और विकारी न होने से ब्रह्म कूटस्थ माना जाता है, विकारी होने से, तो वह भी कार्य ही हो जायेगा और वही कूटस्थ वस्तु विनाशित्वस्वभाव वाले कार्यमात्र की अवधि है, अन्यथा ध्रुव—केन्द्र—भूत वस्तु न मानने से निरवधिक विनाश की प्राप्ति होने से (अर्थात् सब-कुछ-का नाश हो जाने से, उपादान का रहना भी सम्भव नहीं हो सकता, इससे (उपादान के न रहने से) वर्तमान सृष्टि का होना ही सिद्ध नहीं हो सकता । इसलिए कूटस्थ वस्तु नित्य है, इससे नित्य वस्तु का सम्भव होने से उसका कार्य (नित्यानित्यवस्तुविवेक से उत्पन्न होनेवाला) मुमुक्षुतापर्यन्त धर्मसमूह (ऐहिक पारलौकिक विषयभोग-विराग, शम, दमादि सम्पत्ति तथा मुमुक्षुता) सिद्ध होता हुआ अधिकारी को ब्रह्मविचार में प्रवृत्त कराता है । जो कोई पुरुष उक्त साधनसम्पत्ति के बिना भी दैववश अथवा उत्सुकता से या बहुत शास्त्र जानने की बुद्धि होने से ब्रह्मविचार में प्रवृत्त होता है, वह बर्हिमुखचित्तप्रवृत्तिवाला होने से बाहर ही बाहर का ज्ञान प्राप्त करता है और अन्तःप्रवेश न पाता हुआ ब्रह्म को निर्विचिकित्स-सन्देहशून्य-होकर आत्मरूप से नहीं जान सकता । इसलिएपूर्व में जिसका वर्णन किया गया है, ऐसे वस्तुसमूह का आनन्तर्य ही अथशब्द का अर्थ है ।

इस विषय में भास्कर ने प्रलाप किया है कि विचार का कर्तव्यरूप से प्रतिपादन करनेवाले सूत्रकार की बुद्धि में शम, दम आदि नहीं आये थे और बुद्धि में न आया हुआ अर्थ अधिकारी का विशेषण होने की योग्यता नहीं रख सकता और

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विशेषणतयोपादीयत इति । नैतद्युक्तम्; शमादीनां विचारविधि-प्रकरणपठिततया सन्निहिततराणामबुद्धारोहायोगात् । न च तेषामत्राऽनुपयोगः; विधिप्रयुक्ताधिकार्यनुबन्धान्तःपातित्वात् । दर्शितश्चाऽन्वयव्यतिरेकाभ्यां तेषां विचारोपयोगः । न च तथा धर्मविचारः सन्निहिततरः । भिन्नप्रकरणोपात्तधर्मविषयत्वात् । नाऽप्यसावत्रोपयुज्यत इति पूर्वमेव समर्थितम् । तस्मादस्मदुक्त एवाऽथशब्दार्थ इति सिद्धम् ।

अतःशब्दस्य हेत्वर्थता

अतःशब्दो हेत्वर्थः । नन्वथशब्द एवाऽऽनन्तर्याभिधान-मुखेन हेतुतया पूर्ववृत्तमर्थं गमयतीत्युक्तं तेन पुनरुक्तिः । न च वाच्यं हेतुत्वं नाऽथशब्देनाऽभिधीयते किन्त्वर्थात् प्रतीयते । अत्र त्वतःशब्देनाऽभिधीयते तेन न पुन-

---

धर्म का विचार तो 'सूत्रकार की' बुद्धि में विद्यमान था, उसको अधिकारी के विशेषण के रूप में ले सकते हैं । परन्तु भास्कर का उक्त प्रलाप युक्तिपूर्ण नहीं है, क्योंकि विचारविधि के प्रकरण में पठित होने से अत्यन्त सन्निहित शम आदि सूत्रकार की बुद्धि में नहीं हैं, ऐसा कहने का अवसर नहीं आ सकता । यह भी नहीं कहा जा सकता कि उनका प्रकृत में उपयोग नहीं है; कारण कि विधि के कारण प्राप्त हुए अधिकारी के अनुबन्ध के अन्तःपाती ही शमादि हैं, 'शमादि के बिना अधिकारसम्पत्ति ही नहीं मिल सकती और अधिकारी के बिना विधि व्यर्थ होती है, इसलिए अधिकारी की सम्पत्ति में शम, दम आदि आ जाते हैं और अन्वय-व्यतिरेक द्वारा शम, दम आदि का विचार में उपयोग दिखा आये हैं । इस प्रकार (शमादि के तुल्य) धर्मविचार अत्यन्त सन्निहित है भी नहीं । कारण कि वह भिन्न-प्रकरण में पठित धर्म को विषय करता है और धर्म का प्रकृत में—ब्रह्मज्ञान में—उपयोग नहीं है, इसका समर्थन कर आये हैं । इसलिए अथशब्द का हमारा अभिमत अर्थ मानना ही उचित है, यह सिद्ध हुआ ।

अतःशब्द हेतु का वाची है ।

शङ्का—'आनन्तर्य अर्थ का अभिधान करने से अथशब्द ही कारणभूत पूर्ववर्त्ती पदार्थ का बोध करा ही देता है' ऐसा कहा है, इससे पुनः अतःशब्द के प्रयोग से पुनरुक्ति दोष होगा । अथशब्द से हेतुस्वरूप का अभिधान नहीं होता, किन्तु अर्थात् प्रतीत होता है और सूत्र में अतःशब्द के देने से हेतु का अभिधान होता है, इससे पुनरुक्ति नहीं है, यह भी नहीं कह सकते, कारण कि

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

रुक्तिरिति । अर्थात् प्रतीतस्याऽपि तात्पर्यविषयतयाऽथ-शब्दार्थत्वाद् 'यत्परः शब्दः स शब्दार्थः' इति न्यायात् । न चाऽथशब्दस्याऽऽनन्तर्यमात्रे विधेये तात्पर्यं सम्भवति, वैयर्थ्य-प्रसङ्गात् । तस्मादार्थिकेऽपि हेतुत्वेऽथशब्दस्य तात्पर्ये सत्यथातः-शब्दयोः पुनरुक्तिर्दुष्परिहरा । नैष दोषः; अथशब्देन साधन-चतुष्टयस्य विचारहेतुत्वे परिगृहीते तस्याऽनिर्वाहाशङ्कायां तन्निरा-करणेन हेतुत्वनिर्वाहायाऽतःशब्दोपादानात् । तथा हि स्वर्गा-दीनां कृतकत्वपरिच्छिन्नत्वादिहेतुभिरनित्यत्वमनुमाय तस्माद-

---

अर्थात् प्रतीत होनेवाला अर्थ भी तात्पर्य का विषय माना जाता है, इससे (हेतुरूप अर्थ) अर्थशब्द का अर्थ ही हो गया, क्योंकि न्याय है कि 'जिस अर्थ में जिस शब्द का तात्पर्य होता है, उस शब्द का वही अर्थ माना जाता है । केवल आनन्तर्यरूप अर्थ के विधान में अर्थशब्द का तात्पर्य मानना सम्भव भी नहीं, कारण कि ऐसा मानने से अर्थशब्द का देना ही व्यर्थ हो जायेगा । इसलिए अर्थात् प्रतीयमान भी हेतुरूप अर्थ में अर्थशब्द का तात्पर्य सिद्ध होने से 'अथ' और 'अतः' इन दोनों शब्दों के प्रयोग से प्राप्त हुई पुनरुक्ति नहीं हटाई जा सकती ।

समाधान—उक्त (पुनरुक्त) दोष नहीं आ सकता, कारण कि अथशब्द से साधनचतुष्टय में विचार के प्रति कारणता प्रतीत हुई । अनन्तर शङ्का हो सकती है कि साधनचतुष्टय में अथशब्द द्वारा प्रतीत हुई कारणता का निर्वाह नहीं हो सकता (अर्थात् साधनचतुष्टय विचार के कारण नहीं हो सकते) इस आशङ्का के निराकरण द्वारा कारणता का निर्वाह करने के लिए अतःशब्द का ग्रहण किया गया है । (अतःशब्द के साधन प्रयोगचतुष्टय में कारणता का निर्वाहप्रकार दिखलाते हैं)—स्वर्गादि में कृतकत्व[१] और परिच्छिन्नत्व[२] रूप हेतुओं के द्वारा (कार्य और परिच्छिन्न होने से) अनित्यता का अनुमान करके उस स्वर्गादि रूप अनित्य पदार्थ से नित्य पदार्थ का विवेक

---

१. जो उत्पाद्य अर्थात् क्रियाकलाप से साध्य है, वह कृतक-कार्य है । जैसे घट, पट आदि ।

२. परिच्छेद— किसी भी वस्तु के साथ देश, काल या परिमाण, संख्या आदि विशेषण लगाकर उसके देश-काल आदि या इयत्ता का परिचय देना परिच्छेद कहाता है । जिसका उक्त प्रकारों में से किसी भी प्रकार से परिचय दिया जाता है, वह परिच्छिन्न कहलाता है । जैसे इस देश में विद्यमान दस सेर वजनी एक घड़ा इत्यादि । (स्वर्गादि एकदेशविशेष माने जाते हैं, इसलिए उनमें देशपरिच्छेद है और 'क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति' इस प्रकार अभियुक्त वचनों के तथा 'तद्यथेह कर्मचितः' इत्यादि श्रुति के बल से पुण्यतारतम्य के अनुसार उनमें कालपरिमाणादिपरिच्छेद भी विद्यमान है और 'स्वर्गकामो यजेत' इत्यादि वचनों से वह कार्य भी है)

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नित्यान्नित्यं विवेक्तव्यम् । न चाऽयं विवेकः सुलभः, उक्तहेतूनां प्रध्वंसपरमाण्वादावनैकान्तिकत्वात् । नित्यत्वं च कर्मफलस्य श्रूयते— 'अक्षय्यं ह वै चातुर्मास्ययाजिनः सुकृतं भवति' इत्यादौ । अतः कथं पुरुषार्थात् कर्मफलाद् विरज्याऽपुरुषार्थे ब्रह्मज्ञाने पुरुषाः प्रवर्त्तेरन् । यद्यपि ब्रह्मण्यानन्दोऽस्ति तथापि नाऽसौ जीवेनोपभोक्तुं शक्यः, स्वाश्रयसुखोपलब्धेरेवोपभोगत्वात् । न च ब्रह्मधर्मस्य सुखस्य जीवाश्रयतयोपलब्धिः सम्भवति, लोकेऽन्य-सुखस्यान्याश्रयत्वादर्शनात् ।

नित्यानित्यवस्तुविवेकस्य फलम्

अथ सुखापरोक्ष्यमात्रस्योपभोगत्वे व्यभिचाराभावात् स्वाश्रय-विशेषणं व्यर्थमिति मन्यसे, एवमपि जीवब्रह्मणोर्भेदे ब्रह्मानन्दा-

---

(पार्थक्यज्ञान) करना चाहिये । यह विवेक सुलभ—सुगम—नहीं है । कारण कि उक्त हेतु (कार्यत्व और परिच्छिन्नत्व आदि) प्रध्वंस तथा परमाणु आदि में व्यभिचरित हैं (न्यायपक्ष में प्रध्वंस कार्य होता हुआ भी नित्य है और परमाणु परिच्छिन्न होता हुआ भी नित्य है) । कर्म द्वारा प्राप्त फलों की नित्यता भी 'चातुर्मास्य याग करने वाले को अक्षय पुण्य होता है' इत्याद्यर्थक श्रुति में सुनी जाती है । इसलिए पुरुषार्थभूत स्वर्गादिस्वरूप कर्मों के फलों से विरक्त होकर पुरुषार्थ से बहिष्कृत ब्रह्मज्ञान में पुरुष कैसे प्रवृत्त हो सकेंगे ? यद्यपि ब्रह्म में आनन्द है, परन्तु जीव उसका (ब्रह्मानन्द का) भोग नहीं कर सकता, कारण कि अपने में सुख की उपलब्धि होना ही उपभोग पदार्थ है । ब्रह्म में विद्यमान सुख-रूप धर्म की जीवाश्रित होकर उपलब्धि नहीं हो सकती है, अर्थात् जीव ब्रह्म के सुख का अपने में अनुभव नहीं कर सकता है, कारण कि लोक में दूसरे का सुख दूसरे में नहीं देखा जाता ।

यदि सुख के आपरोक्ष्य—साक्षात्कार—को ही उपभोग मानने में व्यभिचार न होने से स्वाश्रय (अपने में) विशेषण देना व्यर्थ मानते हो, तो भी जीव और ब्रह्म में भेद होने से ब्रह्मानन्द का साक्षात्कार नहीं हो सकता, कारण कि दूसरे पुरुष के सुख का साक्षात्कार दूसरे को नहीं होते

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

परोक्ष्यमनुपपन्नम्, पुरुषान्तरानन्दस्याऽऽपरोक्ष्यादर्शनात् । जीव-ब्रह्मणोरभेदस्त्वनुभवविरुद्धः, अतो मोक्षान्निरानन्दाद्विरज्याऽल्प-दुःखमिश्रितेऽपि विषयानन्दे पुरुषः प्रवर्त्तते, 'नह्यजीर्णभयादा-हारपरित्यागः, किन्तु प्रतिविधातव्यम्' इति न्यायादित्यथशब्द-परिगृहीतोऽर्थो न निर्वहतीत्याशङ्क्येत; सेयमाशङ्का न कर्त्तव्या, यस्माद्वेद एव ब्रह्मव्यतिरिक्तपुरुषार्थजातस्याऽनित्यतां दर्शयति—तद्यथेह कर्मजितो लोकः क्षीयत एवमेवामुत्र पुण्यजितो लोकः क्षीयते' इत्यादिः । न चेयं सामान्यश्रुतिश्चातुर्मास्यादिविशेष-श्रुतिविषयादन्यत्रैव व्यवतिष्ठतामिति वाच्यम्, तत्र तावच्चातु-र्मास्यश्रुतिः सुकृतस्यैवाऽक्षयत्वं ब्रूते न तत्फलस्य । न च सुकृताक्षयकथनमुखेन तत्फलाक्षयत्वे वाक्यतात्पर्यमिति कल्पयितुं

---

देखा जाता । और भी जीव तथा ब्रह्म का अभेद तो अनुभव से विरुद्ध है, इसलिए आनन्द—सुख—शून्य मोक्ष से विरक्त होकर पुरुष थोड़े से दुःख से मिश्रित विषयानन्द में भी प्रवृत्त होता है । [ अल्प दुःख के सम्बन्ध से विषयानन्द से भी विरक्ति हो जाने की आशङ्का के निवारण के लिए लोकन्याय दिखलाते हैं—] 'अजीर्ण रोग के भय से भोजन करना नहीं छोड़ा जाता, किन्तु रोग से बचे रहने के उपाय किये जाते हैं' इस न्याय से अथशब्द द्वारा प्रतीत हुए (साधनचतुष्टय में विचारहेतुतारूप) अर्थ का निर्वाह (शङ्का रहित समर्थन) नहीं हो सकता, ऐसी आशङ्का हो सकती है, पर वह नहीं करना चाहिये, क्योंकि भगवान् वेद ही ब्रह्म से अतिरिक्त सकल पुरुषार्थ की अनित्यता दिखला रहे हैं—जैसे इस लोक में कर्मों के द्वारा उपार्जित लोक (ग्रामादि धनसम्पत्ति) क्षीण हो जाते हैं, वैसे ही परलोक में पुण्यों के द्वारा प्राप्त किये स्वर्गादि लोक नष्ट हो जाते हैं, इत्यादि । ऐसी व्यवस्था भी नहीं की जा सकती कि उक्त (अनित्यताप्रदर्शक) सामान्य श्रुति चातुर्मास्यादिविषयक विशेष श्रुति के विषय की अपेक्षा दूसरे कर्मों द्वारा प्राप्त फलों की अनित्यता दिखलाती है (सामान्यतः कर्मफलमात्र की नहीं), कारण कि वह चातुर्मास्यविषयक विशेष श्रुति सुकृत—पुण्य—को ही अक्षय—नित्य—कहती है, उसके फल को नहीं । सुकृत—पुण्य—के नित्य कथन के द्वारा उसके फल को नित्य कहने में तात्पर्य मानने की कल्पना भी नहीं की जा सकती, कारण कि इस कल्पना में प्रमाण से

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

शक्यम्, प्रमाणविरोधात् । परिच्छिन्नत्वादिहेतुभिः फलानित्यत्वानुमानात् । न च तेषामनैकान्तिकत्वम्, परमाण्वादावपि नित्यत्वासम्प्रतिपत्तेः । न चाऽक्षये सुकृते सति तत्फलस्य क्षयानुपपत्तिः, अनुपभोगवदुपपत्तेः । सत्येव हि सुकृते क्वचित् फलं नोपभुज्यते, कदाचित् सुकृतं कर्म कूटस्थमिव तिष्ठति इति स्मृतेः । तथा फलस्य क्षयोऽपि किं न स्यात् ? नापि हिरण्यदा अमृतत्वं भजन्ते इत्यादिश्रुत्यन्तरेषु फलनित्यत्वं सुसम्पादम् । अत्राऽप्यनुमानानुगृहीतया सामान्यश्रुत्या विरोधस्य तादवस्थ्यात् । तस्मान्नित्यानित्यवस्तुविवेकपूर्वमनित्येभ्यो ब्रह्मव्यतिरिक्तपुरुषार्थेभ्यो वैराग्यमुपपन्नम् ।

ब्रह्मज्ञानस्य पुरुषार्थता

न च ब्रह्मज्ञानं न पुरुषार्थः, आनन्दसाक्षात्कारत्वात् । जीवब्रह्मणोरभेदस्यप्रथमवर्णके प्रतिबिम्बदृष्टान्तेनसाधितत्वात् सम्भव-

---

विरोध आता है । [ अनुमानरूप प्रमाण से विरोध दिखलाते हैं—] परिच्छिन्नत्व आदि 'पूर्वोक्त' हेतुओं से फलमात्र की अनित्यता का अनुमान किया गया है । यह कहना भी नहीं बनता कि उन हेतुओं में व्यभिचार आता है, कारण कि परमाणु आदि में (न्यायमतसिद्ध) नित्यता सर्ववादिसम्मत नहीं है । सुकृत—पुण्य—के अक्षय रहते उसके फल का क्षय होना उपपत्तिशून्य भी नहीं है, कारण कि अनुपभोग के समान क्षय हो सकता है । [ जैसे पुण्य रहते भी उसका उपभोग नहीं होता, अर्थात् उपभोग का विनाश हो जाता है, वैसे ही सुकृत रहते भी उसके फल का विनाश होने में कोई अनुपपत्ति नहीं आ सकती । [सुकृत रहते भी उपभोग के विनाश का शास्त्र द्वारा समर्थन करते हैं—स्मृति कहती है कि कर्म कूटस्थ—विकारशून्य, नित्य—की भाँति (उदासीन) स्थित रहता है— अर्थात् उपभोगात्मक विकार को प्राप्त नहीं होता, ऐसे (उपभोगाभाव के तुल्य) फल का विनाश भी क्यों न हो जाय ? 'हरिण्य—सुवर्ण—देने वाले अमर (विनाश रहित फल को प्राप्त) हो जाते है' इत्यर्थक दूसरी श्रुतियों में फल के नित्यत्व का समर्थन करना भी सरल नहीं है, कारण कि इन श्रुतियों में भी अनुमान द्वारा अनुगृहीत सामान्यश्रुति से विरोध, ज्यों-का-त्यों बना है, इसलिए नित्याऽनित्य-वस्तु-विवेकपूर्वक ब्रह्म से अतिरिक्त अनित्यभूत पुरुषार्थों से विरक्ति होना युक्तियुक्त है ।

ब्रह्मज्ञान में पुरुषार्थत्व का अभाव भी नहीं मान सकते, कारण कि ब्रह्मज्ञान आनन्द का साक्षात्काररूप है । प्रथम वर्णक में जीव और ब्रह्म के अभेद का प्रतिबिम्ब-दृष्टान्त से समर्थन कर चुके हैं, अतः उसका साक्षात्कार होना सम्भव ही

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

त्येव तत्साक्षात्कारः । न च नित्ये जीवस्वरूपभूते ब्रह्मानन्दे विवदितव्यम्, जीवे परप्रेमास्पदत्वस्य कदाचिदप्यनपायात् । सुखसाधनानां तदभिव्यक्तिमात्रोपक्षयात् । अन्यथा साधनानां सुखं प्रति जनकत्वमभिव्यञ्जकत्वं चेति गौरवात् । एवं च सकल-विषयसुखानां ब्रह्मानन्दलेशतया परमानन्दरूपे ब्रह्मणि दुःख-सागरात् संसारे उद्विग्नाः प्रवर्त्तन्ते । तदेवमुक्तशङ्कानिरा-करणेनाऽथशब्दार्थनिर्वाहायाऽतःशब्द इत्यनवद्यम् ।

ब्रह्मजिज्ञासायां षष्ठीसमासः

ब्रह्मजिज्ञासेति पदेन 'ब्रह्मणो जिज्ञासा' इति षष्ठी-समासोऽवगन्तव्यो न तु धर्माय जिज्ञासा धर्मजिज्ञासेतिवच्चतुर्थी-समासः । तत्र ह्यन्तर्णीतविचारार्थप्राधान्यमाश्रित्य प्रयोजन-विवक्षया धर्मायेति चतुर्थीसमास आश्रितः । नहि विचारस्य यत्प्रयोजनं तदेव कर्म, येन धर्मस्येति

---

है। [ इससे पुरुषान्तर के सुख का साक्षात्कार पुरुषान्तर द्वारा न हो सकने की आशङ्का का खण्डन हो गया ] और नित्य जीव-स्वरूपभूत ब्रह्मानन्द में विवाद नहीं करना चाहिये, क्योंकि जीव का परम प्रेमास्पदत्व कभी भी विनष्ट नहीं होता । सुख के उपायभूत ऐहिक या पारलौकिक विषय तो सुख की अभिव्यक्तिमात्र करा देने में उपरत होते हैं । [अर्थात् साधनों की नित्यता या अनित्यता सुख की नित्यता या अनित्यता से सम्बन्ध नहीं रखती, उनका तो सुख की अभिव्यक्तिमात्र से उपक्षय होता है । ] यदि सुखाभिव्यक्ति के अनन्तर साधनभूत विषय बने रहें, तो साधनों का सुख के प्रति जनकत्व और अभिव्यञ्जकत्व दोनों का प्रसङ्गरूप गौरव होगा । इस निर्णय के अनुसार सम्पूर्ण विषयसुख ब्रह्मानन्द के ही लेश हैं, अतः संसार में दुःखरूपी समुद्र से घबड़ाये हुए पुरुष परमानन्दरूप ब्रह्म में प्रवृत्त होते हैं । इस प्रकार उक्त शङ्का का निराकरण करने से अथशब्द से प्राप्त (साधनचतुष्टय की विचारहेतुतारूप) अर्थ का निर्वाह करने के लिए अतःशब्द दिया गया है । इससे कोई दोष नहीं आता ।

अब ब्रह्मजिज्ञासा इस समस्त पद का व्याख्यान करते हैं—'ब्रह्मजिज्ञासा' पद में ब्रह्म की जिज्ञासा, ऐसा षष्ठीसमास करना चाहिये । धर्म के लिए जिज्ञासा इस प्रकार धर्मजिज्ञासापद में जैसा चतुर्थी समास है, वैसा यहाँ नहीं है । धर्मजिज्ञासा पद में तो अन्तर्भूत विचाररूप अर्थ का प्राधान्य लेकर प्रयोजन की विवक्षा से धर्म के लिए ऐसा चतुर्थी समास का आश्रयण किया गया है, कारण कि जो विचार का प्रयोजन है, वही कर्म नहीं हो सकता, जिससे 'धर्म का'

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

कर्मणि षष्ठी प्राप्नुयात् । अत्र तु शब्दोपात्तं ज्ञानेच्छा-प्राधान्यमाश्रीयते, इच्छायाश्च यदेव कर्म तदेव प्रयोजनम्, तेन कर्मणि षष्ठी तादर्थ्ये चतुर्थी च प्राप्ता । तत्र स्वरूपसिद्धहेतुतया प्राधान्यात् कर्मणि षष्ठीमेवाऽऽश्रित्य समासो दर्शितः ।

अत्र वृत्तिकाराः—ब्रह्मशब्देन जातिजीवकमलासनशब्दराशी-नामभिधेयतामाशङ्क्येत्थं निराकुर्वन्ति । न खलु जात्यादीनामत्र कर्त्तव्यतया कर्तृतया वाऽन्वयः सम्भवति । न तावद् ब्राह्मण-जातेः कर्मत्वम्, प्रत्यक्षसिद्धतया जिज्ञास्यत्वायोगात्। नाऽपि कर्तृ-त्वम्, जिज्ञासायास्त्रैवर्णिकाधिकारत्वात् ।नाऽपिजीवो जिज्ञास्यः, अहंप्रत्ययसिद्धत्वात् । यद्यपि तस्य कर्तृत्वमस्ति तथापि तदुपादानं व्यर्थम्, अन्यस्य कर्तृत्वप्रसङ्गाभावात् । न च शब्दराशेर्वेदस्याऽ-चेतनस्य कर्तृत्वं सम्भवति, नाऽपि तस्य कर्मत्वम्, धर्मजिज्ञासौ-त्पत्तिकसूत्राभ्यांतस्याऽर्थवत्त्वप्रमाणत्वयोर्निरूपितत्वात् ।हिरण्य-

---

इस प्रकार कर्म में षष्ठी प्राप्त हो सके । धर्मजिज्ञासापद में तो शब्द से कही गयी ज्ञान की इच्छा के प्राधान्य का आश्रयण किया जाता है । इच्छा का जो कर्म है, वही विचार का प्रयोजन भी है, इसलिए कर्म होने से कर्म में षष्ठी और प्रयोजन होने से तादर्थ्य में चतुर्थी प्राप्त हुई । उनमें स्वरूपसिद्धि का कारण होने से प्रधनतया कर्म में षष्ठी का ही आश्रयण करके समास दिखाया गया है ।

इस सूत्र में ब्रह्मपद से ब्राह्मणजाति, जीव, कमलासन, चतुर्मुख, ब्रह्मा या शब्दराशिस्वरूप वेद के बोध की आशङ्का करके वृत्तिकार ने समाधान किया है कि इस शास्त्र में जाति आदि का कर्तव्य कर्म या कर्तृरूप से अन्वय होना सम्भव नहीं है, कारण कि ब्राह्मणजाति का कर्म होना सम्भव नहीं, क्योंकि वह तो प्रत्यक्ष सिद्ध है; इसलिए जिज्ञास्य (कर्म) नहीं हो सकती और न ब्राह्मणजाति का कर्ता होना ही सम्भव है, क्योंकि जिज्ञासा में तीनों वर्णों का अधिकार है । जीव भी जिज्ञासा का कर्म नहीं हैं, क्योंकि जीव भी अहंप्रतीति से सिद्ध ही है । यद्यपि जीव में कर्तृत्व का सम्भव है, तथापि उसका उपादान व्यर्थ है, कारण कि दूसरे के कर्तृत्व का प्रसङ्ग नहीं है । शब्दसमूहात्मक वेद अचेतन होने से, कर्ता नहीं हो सकता है और उसके(वेद के) कर्मत्व भी सम्भव नहीं है, कारण कि धर्मजिज्ञासा और औत्पत्तिक सूत्रों से वेद के अर्थवत्त्व और प्रमाणत्व-

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

गर्भस्याऽपि न जिज्ञास्यत्वं तत्पदादपि विरक्तस्य जिज्ञासोपदेशात् । न च तस्य कर्तृत्वम्, ज्ञानवैराग्ययोः सहसिद्धत्वादिति । सोऽयं वृत्तिकारप्रयासो व्यर्थः, 'जन्माद्यस्य यतः' इति वक्ष्यमाणलक्षणस्य ब्रह्मणो जात्यादिशङ्काया अनुदयात् ।

नन्वेवमपि ब्रह्मण इति नेयं कर्मणि षष्ठी भवितुमर्हति, तथात्वे ब्रह्मस्वरूपमात्रस्य विचार्यत्वेन प्रतिज्ञासिद्धावप्यन्यस्य तदसिद्धेः । यदा तु सम्बन्धसामान्ये षष्ठी परिगृह्यते तदा ब्रह्मसम्बन्धिनां स्वरूपप्रमाणयुक्तिसाधनफलानां सर्वेषां विचारप्रतिज्ञा सिध्येति ।

अथ मतम्—कर्मणि षष्ठ्यां सत्यां जिज्ञासापेक्षितं जिज्ञास्यं निर्दिष्टं भवति नाऽन्यथा, न च तदन्तरेण जिज्ञासा सुनिरूपेति, तत्र;

---

का निरूपण किया गया है । हिरण्यगर्भ भी जिज्ञास्य नहीं हो सकता, हिरण्यगर्भ-पद से भी विरक्त हुए ब्रह्मा के लिए जिज्ञासा का उपदेश है, अर्थात् हिरण्यगर्भ को भी ब्रह्मविचार करने का अधिकार है । ऐसी अवस्था में वह स्वयं कैसे जिज्ञासा का कर्म होगा ?] उसका कर्ता होना भी सम्भव नहीं है, क्योंकि ज्ञान और वैराग्य उसको हिरण्यगर्भपदप्राप्ति के साथ-साथ ही प्राप्त हो जाते हैं । [इसलिए 'ब्राह्मणजाति आदि ब्रह्मपद से नहीं लिये जा सकते' इस वृत्तिकार के मत का खण्डन करते हैं—] इस प्रकार का वृत्तिकार का प्रयास व्यर्थ ही है, कारण कि 'जन्माद्यस्य यतः'—(जिससे इस प्रपञ्चजात का प्रादुर्भाव हुआ है) इस प्रकार वक्ष्यमाण लक्षण वाले ब्रह्म के जात्यादि होने की शङ्का का उदय ही नहीं हो सकता ।

शङ्का—ऐसा मानने पर भी 'ब्रह्मणः' यह कर्म में षष्ठी नहीं हो सकती, कारण कि कर्म में षष्ठी मानने से ब्रह्मस्वरूपमात्र के विचारविषय होने की प्रतिज्ञा तो सिद्ध हो भी सकती है, परन्तु दूसरे के विचारविषय होनें की प्रतिज्ञा की सिद्धि नहीं हो सकती । जब कि सम्बन्धसामान्य में षष्ठी मानते हैं, तब ब्रह्म के सम्बन्धी—स्वरूप, प्रमाण, युक्ति (कर्म), साधन (उपाय), फल (परमानन्द) सबके ही विचार करने की प्रतिज्ञा सिद्ध होती है ।

यदि कहो कि कर्म में षष्ठी मानने में जिज्ञासा से अपेक्षित जिज्ञास्य का (कर्म का) निर्देश हो जाता है । अन्यथा (सम्बन्धसामान्य में षष्ठी मानने से) नहीं होता । कारण कि कर्म का निर्देश किये बिना जिज्ञासा का निरूपण नहीं किया जा सकता ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सम्बन्धसामान्यषष्ठीपक्षेऽपि ब्रह्मणः कर्मत्वलाभात् । नहि सामान्यं विशेषपर्यवसानमन्तरेण व्यवहारमालम्बते । तत्र कोऽसौ विशेष इति वीक्षायां सकर्मिकायां जिज्ञासाक्रियायां कर्मकारकस्याऽभ्यर्हिततया कर्मत्वं पर्यवस्यति । तस्मात्सर्वसङ्ग्रहाय सम्बन्धसामान्ये षष्ठी ग्राह्या न कर्मणीति चेत्, नाऽयं दोषः; कर्मणि षष्ठ्या प्रधाने जिज्ञासाकर्मभूते ब्रह्मणि निर्दिष्टे तदपेक्षितानां प्रमाणादीनामर्थसिद्धतया पृथगवक्तव्यत्वात् । नहि राजा गच्छतीत्युक्ते तदपेक्षितपरिवारस्य गमनं पृथग्वक्तव्यं भवति । एवं चाऽस्मत्पक्षे मुखतः प्रधानविचारः प्रतिज्ञायतेऽर्थतोऽन्यः । त्वत्पक्षे तु वैपरीत्येन । ततोऽ-

---

तो यह भी उचित नहीं है, सम्बन्धसामान्यपक्ष में भी ब्रह्म में (ब्रह्मस्वरूप में) कर्मत्व हो सकता है, कारण कि विशेष में तात्पर्यबोधन किये बिना सामान्य से व्यवहार ही नहीं हो सकता, उसमें वह विशेष कौन है ? यह विचार करने पर सकर्मक जिज्ञासाक्रिया में कर्मकारक के अभ्यर्हित होने से कर्मत्व में तात्पर्य माना जाता है । [ब्रह्मणः इस पद में सम्बन्धसामान्यार्थक षष्ठी मानने में भी सकर्मक जिज्ञासापद को कर्म की अपेक्षा होने के कारण सम्बन्धसामान्यार्थक षष्ठी में भी व्यवहार प्राप्त करने के लिए सर्वप्रथम कर्मकारकरूप सम्बन्ध ही उपस्थित होगा । अभियुक्तों का वचन है 'निर्विशेषं न सामान्यम्' ।] इसलिए सबका ही सङ्ग्रह करने के लिए सम्बन्ध में षष्ठी माननी चाहिये, कर्म में नहीं ।

समाधान—यह दोष (अन्य का असङ्ग्रहरूप) नहीं आता, कर्म में षष्ठी मानने से जिज्ञासा के कर्मभूत प्रधान ब्रह्म का निर्देश हो जाने से उससे अपेक्षित प्रमाणादि का निर्देश भी अर्थात् हो जायेगा, अतः पृथक् कहने की आवश्यकता नहीं है । 'राजा जाता है' कहने से उसके अपेक्षित अङ्गरक्षक आदि परिवार का गमन पृथक् नहीं कहा जाता । इस प्रकार हमारे मत में साक्षात् शब्द द्वारा प्रधानभूत ब्रह्मविचार की प्रतिज्ञा की जाती है । प्रमाणादि अन्य की प्रतिज्ञा अर्थात् हो जाती है । तुम्हारे पक्ष में तो इसके विपरीत प्रकार से होती है 'अर्थात् शब्द द्वारा सम्बन्धसामान्य का बोध कराने से प्रमाणादि विचार की प्रतिज्ञा शब्दतः सिद्ध हुई और [निर्विशेषं न सामान्यम्' न्याय द्वारा और सकर्मक धातु द्वारा अपेक्षित होने से कर्मभूत ब्रह्मविचार की प्रतिज्ञा अर्थात् सिद्ध होती है' इससे हमारा पक्ष ही उत्तम है । 'प्रधान का ही शब्दतः परामर्श करना उचित है ।] और भी हेतु है) कर्म में ही षष्ठी माननी चाहिये) कि

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

स्मत्पक्ष एव श्रेयान् । किं च साधिकारस्य विचारविधेः प्रतिपादके 'तद्विजिज्ञासस्व' इति श्रुतिवाक्ये ब्रह्मणः कर्मकारकत्वनिर्देशात् सूत्रस्य च तदेकार्थतया सूत्रेऽपि ब्रह्मणः कर्मत्वमेव ग्राह्यम्, जिज्ञासापदेन ज्ञातुमिच्छा जिज्ञासेत्यवयवार्थ उपादेयः । तथा चेच्छायाः फलविषयत्वान्निश्चलापरोक्षावगतिफलपर्यन्तता सूत्रिता भवति । न च वाच्यं ब्रह्मण्यवगतेऽनवगते वा न ज्ञानेच्छा प्रसज्यत इति, परोक्षत्वेनाऽप्रतिष्ठितापरोक्षत्वेन वाऽवगते निश्चलापरोक्षावगतये तदिच्छोपपत्तेः ।

## ज्ञानस्यान्तःकरणपरिमाणरूपता

ननु ज्ञानं नाम प्रमाणफलं संवेदनमिति सुगत प्राभाकरवैशेषिकनैयायिकाः । संविज्जनकप्रमातृव्यापार इति वार्त्तिककारीयाः । आत्मचैतन्यमेवैति क्षपणकलौकायतिकाः । ज्ञायतेऽनेनेति करणव्युत्पत्त्या बुद्धिवृत्ति-

---

अधिकारविशिष्ट विचारविधि के प्रतिपादक 'उसके विज्ञान की इच्छा करनी चाहिये' इत्याद्यर्थक श्रुतिवाक्य में ब्रह्म का कर्मकारक रूप से निर्देश किया गया है, इसलिए 'ब्रह्मजिज्ञासा' सूत्र का भी उक्त श्रुतिवाक्य के ही समान अर्थ होने से ब्रह्म को कर्मकारक ही मानना उचित है । जिज्ञासापद से 'जानने की इच्छा' ऐसा यौगिक अर्थ लेना चाहिये । इस प्रकार इच्छा के फलविषयिणी होने से स्थिर साक्षात्काररूप फलपर्यन्त इच्छा का सूत्र में उपन्यास हो जाता है । ऐसी शङ्का करना भी ठीक नहीं है कि ब्रह्म के ज्ञात होने पर या न होने पर भी ब्रह्मज्ञान की इच्छा का प्रसङ्ग नहीं आ सकता । (ज्ञात होने पर इच्छा करना व्यर्थ होता है और अज्ञात की इच्छा हो नहीं सकती) कारण कि 'ब्रह्म है' ऐसा शब्द द्वारा परोक्षज्ञान अथवा अस्थिर प्रत्यक्ष ज्ञान होने पर भी स्थिर प्रत्यक्ष ज्ञान (साक्षात्कार) होने के लिए ब्रह्मज्ञान की उपपत्ति हो सकती है ।

शङ्का—सुगत—बौद्धों के एकदेशी—, प्रभाकरमतानुयायी मीमांसक, वैशेषिक— कणादमत मानने वाले तथा गौतमानुयायी नैयायिक प्रमाण के—इन्द्रियादि के फलभूत संवेदन को—ज्ञान कहते हैं । वार्तिककार का मत है कि संवित्— ज्ञान—जनक प्रमाता का व्यापार ज्ञान कहलाता है । आत्मचैतन्य ही ज्ञान है ऐसा क्षणिक—विज्ञानवादी बौद्ध और चार्वाक आदि कहते हैं । 'जिसके द्वारा जाना जाय' इस करणव्युत्पत्ति से ज्ञानपद बुद्धि की वृत्ति को कहता है तथा

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ज्ञानम्, भावव्युत्पत्त्या तु संवेदनमेवेति सांख्यवेदान्तिनः । तत्र कीदृशं ज्ञानमिष्यत इति चेत्, उच्यते—

न तावत्सुगतादिचतुष्टयस्य लोकायतस्य च पक्ष उपन्नः, तैर्जन्यस्याऽपि फलभूतसंवेदनस्य कर्तृव्यापारपूर्वकत्वानभ्युपगमात्; विमतं कर्तृव्यापारपूर्वकम्, फलत्वाद्, ग्रामप्राप्तिवदित्यनुमानविरोधात् । एतेन क्षपणकपक्षोऽप्यपास्तः । यद्यपि तत्पक्षे संवेदनं स्वरूपेणाऽजन्यं तथापि विषयावभासित्वोपाधिना तज्जन्माभ्युपेयम् । अन्यथा सर्वदा सर्वविषयावभासप्रसङ्गात् । ननु सर्वगतस्य निरवयवस्याऽऽत्मनो न परिस्पन्दपरिणामौ व्यापारौ उक्तौ । सत्यम्, अत एव वार्तिककारीयं मतमुपेक्षणीयम् । अस्मन्मते त्वध्यासपरिनिष्पन्नान्तः-

---

जाना जाना'' इस भावव्युत्पत्ति से तो संवेदन ही ज्ञान है, ऐसा सांख्य तथा वेदान्त का मत है, इनमें से कैसा ज्ञान इष्ट है ?

समाधान—उक्त विप्रतिपत्तियों में प्रथम सुगत आदि चारों का तथा लौकायतिक का—नास्तिक का—मत युक्तिसङ्गत नहीं है, कारण कि उन वादियों ने उत्पन्न होने वाले फलभूत (जन्य) ज्ञान को भी कर्तृव्यापारपूर्वक नहीं माना है; इससे 'विमत याने जन्य कर्ता के व्यापारपूर्वक होता है, फलस्वरूप होने से, ग्राम की प्राप्ति के तुल्य' इस अनुमान से विरोध होगा । [जैसे किसी गाँव में पहुँचने के पूर्व जाने वाले का व्यापार अवश्य रहता है, वैसे जन्य घट, पट आदि के ज्ञान में प्रमाता का व्यापार ज्ञान होने से पूर्व तक अवश्य रहता है] । इस अनुमानविरोध से विज्ञानवादी के मत का भी खण्डन हो गया । यद्यपि उसके मत में ज्ञान स्वरूपतः जन्य नहीं है, तथापि विषयावभासकत्वरूप उपाधि से तो उसका जन्म मानना ही होगा, [घट, पट आदि विषय का बोध कराना तो उसका जन्म रूप ही है, उस घट, पट आदि आकार वाले जन्य ज्ञान में विरोध स्पष्ट ही है] । यदि इसको भी जन्य न मानें, तो सदा ही सम्पूर्ण विषयों के ज्ञान का प्रसङ्ग आ जायेगा ।

शङ्का—सर्वत्र व्याप्त और अवयवशून्य आत्मा में परिस्पन्द (क्रिया) और परिणाम होना युक्तिविरुद्ध है ।

समाधान—ठीक है, इसी कारण तो वार्तिककार का मत उपेक्षणीय है । हमारे मत में तो अध्यास द्वारा सिद्ध हुए अन्तःकरण के

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

करणसम्पिण्डितस्याऽऽत्मनो ज्ञानाकारपरिणामो युज्यते । न च तादृगात्मनः संवेदनाकारेणैव परिणामोऽस्त्विति वाच्यम्, संवेदनस्य स्वरूपतो नित्यसिद्धत्वात् । न चैवं संवेदनस्याऽजन्यस्य फलत्वासम्भवः, विषयोपाधिकस्य तस्य जन्माङ्गीकारात् । यद्यप्यन्तःकरणपरिणामाः सर्वेऽपि साक्षिवेद्यत्वादपरोक्षास्तथापि विषयेण सहाऽपरोक्षहेतुरन्तःकरणपरिणामोऽपरोक्षज्ञानमितरत्परोक्षमिति तद्विवेकः । तत्रैतादृशमन्तःकरणपरिणामरूपमपरोक्षज्ञानं सूत्रेऽस्मिन्निष्यमाणतया निर्दिष्टम् ।

नन्वेतत्प्रथमसूत्रं यदि शास्त्रेऽन्तर्भूतं तदानीमस्य स्वेनैवाऽऽरम्भसिद्धावात्माश्रयतापत्तिः । अन्येन चेदनवस्था । अथाऽनन्तर्भूतं तर्ह्यस्याऽनारम्भप्रसङ्ग इति चेत्, नैष दोषः; स्वाध्यायाध्ययनादापातप्रतिपन्नः श्रवणविधिरेव स्वापेक्षितानुबन्धत्रयविचाराय प्रथमसूत्रमारम्भयति । तथा च वक्ष्य-

---

सम्पर्क को पाकर आत्मा का ज्ञानरूप से परिणाम होना युक्तिसङ्गत है । यदि कहो कि वैसे ही अन्तःकरण के सम्पर्क को प्राप्त हुए आत्मा का संवेदन के रूप में ही परिणाम मान लिया जाय, तो ऐसा नहीं कह सकते, कारण कि संवेदन स्वरूपतः नित्यसिद्ध है । यदि कहो कि उत्पन्न न होने वाला 'स्वतः सिद्ध' संवेदन फल नहीं हो सकता है, तो ऐसा भी नहीं कह सकते, कारण कि विषयरूप उपाधि से युक्त संवेदन का जन्म माना गया है । यद्यपि सम्पूर्ण अन्तःकरण के परिणाम साक्षिवेद्य होने से प्रत्यक्ष ही हैं; तथापि विषय के साथ साक्षात्कार का कारणभूत अन्तःकरणपरिणाम ही प्रत्यक्ष कहलाता है और उससे भिन्न परोक्ष कहलाते हैं, इस प्रकार परोक्ष और अपरोक्ष का विवेक ग्रह होता है । इनमें उक्त प्रकार का (ब्रह्मरूप विषय के साथ साक्षात्कार का जनक) अन्तःकरणपरिणाम- रूप अपरोक्ष ज्ञान (साक्षात्कारात्मक अनुभव) इस सूत्र में अभीष्ट माना गया है ।

शङ्का—यदि यह प्रथम सूत्र शास्त्र के अन्तर्गत माना जाय, तो उसका अपने ही द्वारा आरम्भ मानने में आत्माश्रय दोष की आपत्ति होती है । यदि दूसरे से आरम्भ मानें, तो अनवस्था होती है । यदि शास्त्र के अन्तर्गत न माना जाय, तो इस सूत्र का आरम्भ करने का प्रसङ्ग ही नहीं आ सकता है ।

समाधान—यह दोष नहीं आता, कारण कि स्वाध्याय के अध्ययन से आपततः ज्ञात हुई श्रवणविधि ही अपने लिए अपेक्षित (विषय, सम्बन्ध,

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

माणकृत्स्नशास्त्रप्रयोजकविधिनैव प्रयोज्यत्वादस्य शास्त्रान्तर्भावः । अपौरुषेयविधिप्रयुक्तत्वान्नाऽनवस्था । श्रवणविधिर्यदि स्वनिर्णायाय प्रथमसूत्रमेवारम्भयेत् तर्ह्युत्तरसूत्रसन्दर्भस्याऽऽरम्भकं किं स्यादिति न शङ्कनीयम्, प्रथमसूत्रनिर्णीतेन तेनैव विधिना तदारम्भोपपत्तेः । अत एव तद्विधिनिर्णयस्य सूत्रस्य शास्त्रादित्वं समन्वयाद्यध्यायसङ्गतिश्चाऽस्य सुलभा, श्रोतव्यादिवाक्यानां स्वार्थे समन्वयद्वारेण विचार्यमाणवेदान्तवाक्यानामपि ब्रह्मणि समन्वयनिमित्तत्वात् । अत्र च सूत्रेऽनुवादपरिहाराय कर्तव्यपदमध्याहृत्येष्यमाणज्ञानस्य फलभूतस्य स्वत एव सम्पाद्यतयाऽवगतस्य विधेयत्वायोगात् । तदुपायमन्तर्णीतविचारमुपलक्ष्य ब्रह्मज्ञानं प्रत्यदृष्टस्याऽपि साधनत्वाद्विधिमुपपाद्येष्टसाधनताविधिपक्षं स्वीकृत्य मुमुक्षुणा ब्रह्मानुभवाय विचारः

---

प्रयोजन या फल रूप) तीन अनुबन्धों के विचार के लिए प्रथम सूत्र का आरम्भ कराती है, इससे आगे वर्णित सम्पूर्ण शास्त्र की प्रयोजक श्रवणविधि से ही इसकी प्रयुक्ति होती है, अतः यह शास्त्र के अन्तर्गत आ जाता है । अपौरुषेय विधि से प्रयुक्त होने के कारण अनवस्था दोष भी नहीं आ सकता । श्रवणविधान अपना निर्णय कराने के लिए यदि प्रथम सूत्र के प्रारम्भ की ही प्रयुक्ति करा सके, तो उत्तर सूत्र के सन्दर्भ का आरम्भ कराने वाला कौन होगा ? ऐसी शङ्का भी नहीं करनी चाहिये, कारण कि प्रथम सूत्र से निर्णीत श्रवणविधि से ही उसका आरम्भ हो सकेगा । अतएव उस विधि के निर्णायक सूत्र में वेदान्तशास्त्र की आदिता और समन्वयादि अध्यायों की सङ्गति भी सुलभ है; कारण कि यह सूत्र 'श्रोतव्यः' इत्यादि वाक्यों के स्वार्थ में (विचार विधि में) समन्वय-सङ्गति के द्वारा विचार के विषय वेदान्तवाक्यों का भी ब्रह्म में समन्वय करने में निमित्त होता है । इस प्रथम सूत्र में अनुवाद दोष का परिहार करने के लिए कर्तव्य पद का अध्याहार कर फलस्वरूप अपने-आप सम्पादनयोग्यत्वरूप से अवगत इष्यमाण ज्ञान विधेय नहीं हो सकता, उस ज्ञान के उपायभूत अन्तर्भावित विचार को उपलक्ष्य कर ब्रह्म ज्ञान के प्रति अदृष्ट के भी कारण होने से विधि का उपपादन कर इष्टसाधनता रूप विधिपक्ष को स्वीकार करते हुए मुमुक्षु अधिकारी का ब्रह्मसाक्षात्कार के लिए (वेदान्तवाक्यों का) विचार करना चाहिये, इस प्रकार 'श्रोतव्यः'

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

कर्त्तव्य इति श्रौतो वाक्यार्थः कथनीयः । कथिते च तस्मिन् सम्बन्धविषयप्रयोजनान्यर्थादवगम्यन्त इति स्थितम् ॥

॥ इति विवरणप्रमेयसङ्ग्रहे प्रथमसूत्रे तृतीयवर्णकं सम्पूर्णम् ॥ ३ ॥

---

इत्यादि श्रुतिवाक्य का अर्थ करना चाहिये, इस अर्थ का प्रतिपादन करने के अनन्तर सम्बन्ध, विषय और प्रयोजन अर्थात् जाने जाते हैं, ऐसा सिद्धान्त है ।

इति पण्डित श्री ललिताप्रसाद डबरालविरचित विवरणोपन्यास-भाषानुवाद का तृतीय वर्णक सम्पूर्ण हुआ ॥ ३ ॥

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

# अथ चतुर्थं वर्णकम्

तृतीयवर्णके सूत्रपदवाक्यार्थ ईरितः ।
अधिकार्यथशब्देन तत्र साक्षात्प्रसाधितः ॥ १ ॥
सूत्रितं त्रितयं त्वेतत्सम्बन्धो विषयः फलम् ।
चतुर्थे वर्णके सर्वं तदाक्षिप्य निरूप्यते ॥ २ ॥
प्रथमे वर्णकेऽध्यासमाश्रित्यैतत्प्रसाधितम् ।
अस्मिंस्तु वर्णके साक्षात्तदेवाक्षिप्य साध्यते ॥ ३ ॥

प्रयोजनविषयसम्बन्धाक्षेपः

ननु ब्रह्मस्वरूपं यदि मानान्तरेण प्रतिपन्नं तदा नाऽस्य शास्त्रस्य

---

## चतुर्थ वर्णक

तृतीय वर्णक में सूत्रस्थ पदों का तथा वाक्य का अर्थ कहा गया है । (पद तथा वाक्यार्थ का अगले उत्तरार्द्ध तथा दूसरे श्लोक के पूर्वार्द्ध से सङ्कलन करते हैं—) अथशब्द द्वारा अधिकारी की साक्षात् सिद्धि की गई है ॥ १ ॥

विषय, फल तथा सम्बन्ध—ये तीन अनुबन्ध सम्पूर्ण सूत्र से कहे गये हैं । [साधनचतुष्टय के आनन्तर्य को कहने वाले अथशब्द का तात्पर्यार्थ प्रसिद्ध है कि साधनचतुष्टयसम्पन्न ही ब्रह्मविचार का अधिकारी है और जिज्ञासा में सन्प्रकृत्यर्थ ज्ञान ही फल है, उसका प्रधान कर्मकारक ब्रह्म विषय है, विषय और फल का सम्बन्ध 'श्रोतव्यः' इत्यादि विधि से सिद्ध ही है—इस प्रकार 'अथातो ब्रह्म-जिज्ञासा' इस सूत्र ने तीनों को अपने में गूँथ लिया ।]

चतुर्थवर्णक की आवश्यकता दिखलाते हैं—अब चतुर्थवर्णक में ऊपर कहे अनुबन्धों का आक्षेप द्वारा निरूपण किया जाता है ॥ २ ॥

प्रथम वर्णक में निरूपण कर आने के कारण पुनरुक्ति दोष को हटाते हैं—प्रथम वर्णक में तो अध्यास का आश्रयण करके इनकी सिद्धि की गई है और अब—इस चौथे वर्णक में—अनुबन्धों की ही स्वतन्त्ररूप से आक्षेप द्वारा सिद्धि की जाती है ॥ ३ ॥

शङ्का—यदि अन्य प्रत्यक्षादि प्रमाणों से ब्रह्मस्वरूप अवगत है, तो वह इस

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विषयो भवितुमर्हति, अनधिगतार्थत्वाभावात् । नापि तदवगमोऽस्य प्रयोजनम्, एतच्छास्त्रात्प्रागेव सिद्धत्वात् । अथाऽप्रतिपन्नं तदाऽत्यन्तमबुद्ध्यारूढेनाऽर्थेन कथमिदं शास्त्रं सम्बध्येत । यद्यपि प्रत्यक्षादिकमत्यन्तादृष्टचरेणाऽप्यर्थेन सम्बध्यमानं दृष्टं तथापि विचारात्मकस्य शास्त्रस्य न तत्सम्भवति । सर्वत्राऽऽपाततः प्रतिपन्नस्यैव विचारसम्बन्धदर्शनादिति चेत्, एवं तर्हि ब्रह्मणोऽप्यध्ययनादापातप्रतिपन्नस्याऽनिर्णीतस्य विषयस्य विचारशास्त्रसम्बन्धे सति तदवगमः फलमिति न कोऽपि दोषः ।

ननु विषयप्रयोजनसम्बन्धा नाऽत्र प्रतिपादनीया वक्ष्यमाणसमन्वयाध्यायादिभिरेव तत्सिद्धेः । न च तदप्रतिपादने श्रोतृणामप्रवृत्तिः, शास्त्रप्रणेतृगौरवादेव विषयादिसद्भावनिश्चयेन प्रवृत्तिसम्भवात् । मैवम्, सामान्यतो

---

शास्त्र का विषय नहीं हो सकता है, क्योंकि वह अज्ञानविषय नहीं है, अज्ञात—अपूर्व—ही विषय हो सकता है । उसका परिज्ञान भी इस शास्त्र का प्रयोजन नहीं हो सकता, क्योंकि उसका तो इस शास्त्र के पहले ही ज्ञान हो चुका है । यदि किसी भी प्रमाण से सिद्ध नहीं है, तो कभी भी बुद्धि में न आये हुए अर्थ से इस शास्त्र का सम्बन्ध कैसे होगा ? यद्यपि प्रत्यक्ष आदि ज्ञान पहले कभी भी बुद्धि में न आये हुए अर्थ से भी सम्बन्ध करते देखे गये हैं, तथापि विचार स्वरूप शास्त्र में तो ऐसा सम्भव नहीं हो सकता । अन्य स्थलों में सर्वत्र आपाततः (किसी न किसी प्रकार) ज्ञात (बुद्धि में आरूढ़) पदार्थ का ही विचार—निर्णय—से सम्बन्ध होते देखा गया है ।

समाधान—ऐसा मानो, तो अध्ययन द्वारा आपाततः (शाब्दिक) ज्ञात अनिर्णीत ब्रह्मरूप विषय का भी विचारशास्त्र से सम्बन्ध का सम्भव होने पर उस (ब्रह्म का) ज्ञान—साक्षात्कार—फल हो सकता है, इसमें कोई दोष नहीं आता ।

शङ्का—विषय, प्रयोजन और सम्बन्ध का इस सूत्र में प्रतिपादन नहीं करना चाहिए, कारण कि समन्वयादि अध्यायों द्वारा ही इनका प्रतिपादन सिद्ध हो जाता है । इन तीनों का प्रतिपादन किये बिना श्रोताओं की प्रवृत्ति का अभाव भी नहीं कह सकते, कारण कि शास्त्र को बनाने वाले के गौरव से (आदर से) ही विषयादि का निश्चय कर प्रवृत्ति हो सकती है ।

समाधान—ऐसा नहीं कह सकते, कारण कि सामान्यतः विषयादि के सद्भाव का

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विषयादिसत्त्वनिश्चयेऽपि स्वाभिप्रेतप्रयोजनविशेषानवगमे प्रवृत्त्ययोगात् ।

ननु तर्हि प्रवृत्त्यङ्गतया प्रयोजनविशेष एव वक्तव्यो न विषयसम्बन्धौ । अथ विषयोऽपि प्रयोजनसाधनतया प्रवृत्त्यङ्गं तथापि प्रयोजनावगमादेव सोऽवगम्यते, तत्सम्बन्धिन एव विषयत्वनियमात् ।लोके द्वैधीभावाख्यप्रयोजनसमवायिनएवकाष्ठस्यच्छिदिक्रियाविषयत्वात् । विषयविषयिप्रतीतौ तत्सम्बन्धोऽपि प्रतीयत एवेति न सोऽपि पृथग्वक्तव्य इति चेत्, मैवम्; तत्र किं प्रयोजनविषयसम्बन्धानां स्वरूपतोऽत्यन्तभेदाभावात् पृथग्वक्तव्यत्वाभावः, किं वाऽन्यतराभिधानेनेतरयोरर्थसिद्धत्वाद्, उत प्रत्येकमेव स्वातन्त्र्येण प्रवृत्तिसमर्थतया सम्भूय प्रवृत्त्यङ्गत्वाभावात् ? नाऽऽद्यः, पुरुषार्थरूपं प्रयोजनम्, अनन्यथासिद्धो विषयः, एतत्प्रतिपाद्यत्वं

---

निश्चय होने पर भी अपने अभीष्ट प्रयोजनविशेष की प्रतीति न होने से प्रवृत्ति का होना सम्भव नहीं है ।

शङ्का—तब तो प्रवृत्ति का उपकारी होने से प्रयोजनविशेष का ही कथन उचित है, विषय और सम्बन्ध नहीं कहने चाहिये । यद्यपि विषय भी प्रयोजन का साधक होने से प्रवृत्ति में उपकारक है, तथापि प्रयोजन के ज्ञात हो जाने से ही विषय की प्रतीति हो जाती है, कारण कि प्रयोजन से सम्बद्ध ही विषय होता है, ऐसा नियम है । लोक में द्वैधीभाव—दो टुकड़ा होना—रूप प्रयोजन का सम्बन्धी काष्ठ ही छेदन-क्रिया का विषय है । विषय और विषयी— प्रयोजन—की प्रतीति होने से उनका सम्बन्ध भी प्रतीत हो ही जाता है; इसलिए उसके भी पृथक् अभिधान की आवश्यकता नहीं है ।

समाधान—ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि हम विकल्प करेंगे कि क्या विषय, प्रयोजन और सम्बन्ध—इनमें स्वरूपतः अत्यन्त भेद का अभाव है, अतः इनको पृथक् नहीं कहना चाहिये ? या इनमें एक का भी अभिधान हो जाने से दूसरे की अर्थात् सिद्धि हो जाती है, अथवा प्रत्येक ही स्वतन्त्र रूप से [दूसरे की अपेक्षा न रखकर] प्रवृत्त कराने में समर्थ हैं, अतः मिलकर सब प्रवृत्ति के अङ्ग नहीं हैं, इसलिए [पृथक्-पृथक् सबका कहना आवश्यक नहीं है] प्रथम विकल्प नहीं बन सकता, कारण कि पुरुषार्थरूप तो प्रयोजन—फल—माना गया है, दूसरे से सिद्ध (निर्णीत) न होने वाला विषय

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सम्बन्धः इत्येवमेषां भिन्नत्वात् । तत्र विषयत्वमन्ययोगव्यावृत्ति-रूपमयोगव्यावृत्तिरूपश्च सम्बन्ध इति तयोर्विवेकः । न द्वितीयः, सत्यप्येकस्मिन्नितराभावदर्शनेनाऽर्थसिद्धयोगात् । दृश्यते हि काक-दन्तानां ग्रन्थान्तरेणाऽसिद्धतया विषयत्वे प्रतिपादयितुं शक्यतया सम्बन्धे च सत्यपि तद्विचारणायां प्रयोजनाभावः । तथा परिपक्व-कदलीफलत्वगुत्पाटनादिषु कुठारदात्रादिना साधयितुं शक्यतया सम्बन्धे पुरुषैरपेक्ष्यतया प्रयोजने सत्यपि न कुठारादिव्यापार-विषयत्वमस्ति, अङ्गुल्यादिभिरेव तदुत्पाटनसिद्धेः । एवं मेर्वादे-रन्यैरनानीततया विषयभूतस्य सप्रयोजनस्याऽप्यस्मदादिकर्तृका-नयनव्यापारेण न सम्बन्धं पश्यामः, अयोग्यत्वात् । तदेवं परस्पर-

---

है तथा इससे प्रतिपादित होने वाला सम्बन्ध कहलाता है; इस प्रकार इन तीनों में परस्पर भेद विद्यमान है । इनमें विषय तो अन्ययोग की व्यावृत्ति रूप है, अर्थात् इस शास्त्र के विषय से दूसरे का सम्बन्ध नहीं है और सम्बन्ध अयोग की व्यावृत्ति रूप है, अर्थात् फल से विषय का सम्बन्ध अवश्य है, उसका अभाव नहीं, ऐसा सम्बन्ध और विषय का विवेक-भेद ग्रह है । दूसरा कल्प नहीं माना जा सकता, कारण कि एक के रहते हुए भी दूसरे का अभाव देखा जाता है, इसलिए दूसरे की सिद्धि अर्थ द्वारा नहीं हो सकती । प्रयोजनाभाव में दृष्टान्त देते हैं—कौए के दाँत किसी दूसरे ग्रन्थ से सिद्ध नहीं हैं, इसलिए (अनन्यथासिद्धरूप) विषयत्व का प्रतिपादन किया जा सकता, अतः सम्बन्ध होना भी सम्भव है, परन्तु उस काक-दन्तरूप विषय का विचार करने से प्रयोजन कुछ नहीं निकलता । [विषयाभाव का दृष्टान्त दिखलाते हैं]—एवं पकी हुई केले की फलियों का छिलका उतारने में कुठार, हँसुआ आदि साधनों का सम्बन्ध हो सकता है और उससे पुरुषों का प्रयोजन भी निकलता, फिर भी वे कुठार आदि के व्यापार के विषय नहीं होते; कारण कि अङ्गुली आदि से ही छिलके का उच्चाटन हो सकता है । [सम्बन्धा-भाव का दृष्टान्त दिखलाते हैं—] वैसे ही दूसरों के द्वारा लाने लायक न होने से विषयभूत और (सुवर्णमय होने से) प्रयोजनविशिष्ट भी सुमेरु पर्वत के हमारे ऐसे मनुष्यों द्वारा किये गये व्यापार से सम्बन्ध होते नहीं देखते हैं, कारण कि उसमें योग्यता नहीं है । इस प्रकार परस्पर व्यभिचारवाले इन तीनों में (एक दूसरे के

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

व्यभिचारिषु नाऽस्त्यर्थसिद्धिशङ्काऽपि । न तृतीयः, उक्तत्रयमेलन-मन्तरेणप्रवृत्त्यभावात् । नहि काकदन्तविचारे कदलीफलाद्युत्पाट-नाय कुठारादौ मेर्वाद्यानयने वा पुरुषप्रवृत्तिरुपलभ्यते ।

स्यादेतत्, ब्रह्मस्वरूपं वेदान्तानामेव विषयो न विचारशास्त्रस्य, प्रमाणप्रमेयादिसम्भावनाहेतुभूतन्यायानां तद्विषयत्वात् ।

अत्र सिद्धान्ताभिज्ञंमन्यः परिजहार—विमतं विचारशास्त्रं वेदान्तैरभिन्नार्थम्, तदितिकर्तव्यत्वाद्, यथा दर्शपूर्णमासाभ्यामेक-विषयं तदितिकर्तव्यं प्रयाजादि यथा वा वीजेन सहैककार्यजनकं तत्सहकारिभूतं जलभूम्यादि । यद्यपि विचारशास्त्रेण न्याया एव साक्षात्प्रतिपाद्यमाना उपलभ्यन्ते तथापि ब्रह्मणः परम्परया विषयत्वं भविष्यति; यथा छेत्तुर्हस्तव्यापारः साक्षात् कुठारमेव विषयीकुर्वाणोऽपि परम्परया काष्ठमपि विषयीकरोति तद्वदिति ।

---

रहने से एक दूसरे की) अर्थात् सिद्धि होने की शङ्का भी नहीं हो सकती, तीसरा विकल्प भी नहीं हो सकता । तीनों के मेल के बिना प्रवृत्ति नहीं हो सकती; अर्थात् तीनों मिलकर प्रवृत्ति के अङ्ग हैं, अतएव काकदन्त का विचार करने में अथवा केले की फली आदि के छीलने के लिए कुठारादि में या सुमेरुपर्वत के आनयन में पुरुष की प्रवृत्ति नहीं देखी जाती है ।

शङ्का—अस्तु, यह (उक्त कथन) सम्भव भी कैसे होगा; कारण कि ब्रह्मस्वरूप तो वेदान्तवाक्यों का ही विषय हो सकता है; विचारशास्त्र का नहीं, क्योंकि विचारशास्त्र के विषय तो प्रमाण, प्रमेय आदि की सम्भावना के कारणभूत न्याय ही हैं ।

समाधान—इस आशङ्का में अपने को सिद्धान्तज्ञानी समझनेवाले ने समाधान किया है कि विमत विचारशास्त्र, वेदान्तवाक्यों के साथ अभिन्न अर्थ के प्रतिपादक हैं, कारण कि वही (वेदान्त ही) इतिकर्तव्यता इसमें भी है, दर्शपूर्ण-मासयागों के साथ समानविषयवाले उसी इतिकर्तव्यता से विशिष्ट प्रयाजादि याग के समान या बीज के साथ एक कार्य के जनक उस बीज के सहकारी पृथ्वी, जल आदि के समान । यद्यपि विचारशास्त्र से न्यायों का ही साक्षात् प्रतिपादन किया हुआ देखा जाता है, तथापि ब्रह्म परम्परा से विषय हो जायेगा; जैसे छेदनकर्ता का हस्तव्यापार साक्षात् कुठार को ही विषय करता हुआ भी परम्परा से काठ को

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized by eGangotri Siddhanta eGangotri Gyaan Initiative

नाऽयं पण्डितंमन्यस्य परिहारः समीचीनः, विचारस्य वेदान्तेतिकर्तव्यत्वासिद्धेः । यथा प्रयाजादेरितिकर्त्तव्यताया-मागमो मानं यथा वा जलभूम्यादेः सहकारित्वमन्वयव्यतिरेक-सिद्धं न तथा विचारस्येतिकर्तव्यत्वे किञ्चिन्मानमस्ति । न चेतिकर्तव्यत्वशून्यस्य वेदान्तशब्दस्य ब्रह्मावगमं प्रति कथं करणतेति शङ्कनीयम्, शब्दोपलब्धेः शक्तिज्ञानसंस्कारस्य च तदितिकर्तव्यत्वात् । विचारोऽपि दोषनिराकरणेन ब्रह्मप्रमिति-हेतुतया शब्दं प्रति इतिकर्त्तव्यतां भजत्विति चेत्, न; वैदिकशब्दे दोषाभावात् ।न चैवं विचारवैयर्थ्यम्, पुरुषदोषनिरासहेतुत्वात् । पुरुषदोषश्चद्विविधः—शब्दशक्तितात्पर्यान्यथावधारणं प्रत्यक्षादि-विरोधबुद्धिश्च । तत्र लौकिकप्रयोगेषु ग्रामेऽस्मिन्नयमेक एवाऽ-

---

भी विषय करता है; वैसे ही प्रकृत में भी विचारशास्त्र का ब्रह्म विषय हो सकता है ।

परन्तु अपने को स्वयं पण्डित मानने वाले का इस प्रकार समाधान उचित नहीं है; क्योंकि विचारशास्त्र में वेदान्तरूप इतिकर्तव्यता की सिद्धि नहीं हैं । जैसे प्रयाजादि को इतिकर्तव्यता मानने में शास्त्र प्रमाण है; अथवा जैसे जल और भूमि आदि में अन्वयव्यतिरेक से सिद्ध 'बीज की' सहकारिता है, वैसे विचार की इतिकर्तव्यता में कोई प्रमाण नहीं है । इतिकर्तव्यता से शून्य (इतिकर्तव्य न माना जानेवाला) वेदान्तवाक्य ब्रह्मज्ञान के प्रति करण कैसे हो सकता है ? यह शङ्का भी नहीं करनी चाहिये, कारण कि शब्द की उपलब्धि (शब्द का श्रावण प्रत्यक्ष) और शक्तिज्ञानजनित संस्कार में ही उसकी इतिकर्तव्यता है ।

शङ्का—विचार भी दोषों के दूर कर देने से ब्रह्मनिर्णय का कारण होता है, इसलिए उसको शब्द के प्रति इतिकर्तव्यता प्राप्त हो जायेगी ।

समाधान—नहीं, वैदिक शब्दों में दोष नहीं होता है । (जिससे दोषनिराकरण-रूप द्वार पा सके) । और विचार व्यर्थ भी नहीं हो सकता, कारण कि पुरुषदोष के निराकरण में विचार हेतु है । पुरुष का दोष दो प्रकार का होता है—एक तो शब्दशक्तितात्पर्य का विपरीत निश्चय और दूसरा प्रत्यक्ष आदि से विरोधज्ञान । इनमें से 'इस गाँव में यह एक ही अद्वितीय स्वामी है' इत्यादि लौकिक प्रयोगों में सजातीयमात्र के निवारण में शक्ति का तात्पर्य

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

द्वितीयः प्रभुरित्यादिषु सजातीयमात्रनिवारणे शक्तितात्पर्यमवलोक्य वैदिकप्रयोगेऽपि तथैवाऽवधारयति । तदेतदन्यथाऽवधारणं समन्वयविचारेण निरसिष्यते विरोधबुद्धिश्चाऽविरोधविचारेण । एवं च प्रतिबन्धनिवारण एवोपक्षीणस्य विचारस्य कथं ब्रह्मप्रमितिहेतुता ? तस्माद् न विचारशास्त्रविषयो ब्रह्मेति ।

शब्दे एवार्थप्रमितिहेतुता

अत्रोच्यते—शब्दादेवोत्पन्नमपि ब्रह्मज्ञानं प्रतिबन्धनिवृत्तौ सत्यामेव प्रतितिष्ठति, न तु ततः पूर्वम् । तथा च प्रतिबन्धनिरासिनो विचारस्य ब्रह्मनिर्णयहेतुत्वाद् ब्रह्मविषयत्वमुपपद्यते ।

अत्र केचिदाहुः—विचारावगम्यतात्पर्यस्याऽर्थप्रमितिहेतुत्वाद्विचारोऽप्यर्थप्रमितेरेव हेतुर्न प्रतिबन्धनिरासस्येति । तदसत्, किं तात्पर्यमविज्ञातमेवाऽर्थप्रमितिहेतुरुत विज्ञातम् ? नाऽऽद्यः, सर्वत्र लौकिकवाक्येषु तात्पर्यावगमफलकविचारवैयर्थ्यापातात् । अनव-

---

देखकर 'एकमेवाऽद्वितीयं ब्रह्म' इत्यादि वैदिक प्रयोग में भी वैसे ही (सजातीय द्वितीय के निवारण में ही) शक्तितात्पर्य का निश्चय करता है । इस प्रकार का विपरीत निश्चयरूप प्रथम दोष समन्वयविचार से दूर किया जायेगा और विरोधबुद्धिरूप "दूसरा दोष' विरोधाभाव के विचार से दूर किया जायेगा । इस परिस्थिति में प्रतिबन्ध के दूर करने में क्षीणशक्ति हुआ विचार ब्रह्मनिश्चय का कारण कैसे हो सकता है ? इसलिए विचारशास्त्र का विषय ब्रह्म नहीं हो सकता ।

इस विषय में कहा जाता है—शब्द से उत्पन्न हुआ ब्रह्मज्ञान भी प्रतिबन्ध की निवृत्ति होने पर ही प्रतिष्ठित (स्थिर) होता है, इससे पहिले प्रतिष्ठित नहीं होता । इस दशा में ब्रह्म का निर्णायक होने से प्रतिबन्ध के निवारण में समर्थ विचारशास्त्र का ब्रह्म विषय हो सकता है ।

इस पर कोई कहते हैं कि विचार करने से प्रतीत होनेवाला तात्पर्य अर्थनिर्णय का कारण है, इसलिए विचार भी अर्थनिश्चय का ही कारण होता है; प्रतिबन्ध के दूर करने का कारण नहीं होता है । उनका यह कथन उचित नहीं है, कारण कि क्या अज्ञात ही तात्पर्य अर्थनिश्चय का कारण है? अथवा ज्ञात ? प्रथम कल्पयुक्त नहीं है, क्योंकि लौकिक वाक्यों में तात्पर्यबोध के लिए किया गया विचार सर्वत्र व्यर्थ हो जायेगा । कारण कि तात्पर्य के अज्ञात रहने पर भी प्रथम कल्प के अनुसार विपरीत निश्चय का

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

गतेऽपि तात्पर्येऽन्यथाप्रतिपत्त्यभावात् । द्वितीयेऽपि न तावत् तात्पर्यं पदार्थविषयम्, तस्य वाक्यार्थप्रतीतावनुपयोगात् । वाक्यार्थ-विषयत्वे चाऽन्योन्याश्रयत्वम्— विषयभूतवाक्यार्थस्य विशेषण-स्याऽवगतौ तद्विशिष्टतात्पर्यावगतिस्तात्पर्यावगतौ च वाक्यार्थ-प्रमितिरिति ।

अथ मन्यसे—पदेभ्यः पदार्थानवगम्याऽनन्तरं नूनमेषां संसर्गोऽस्ति, सह प्रयुंज्यमानत्वात्, इत्युत्प्रेक्षया वाक्यार्थावगतौ नोक्तदोष इति । तदयुक्तम्, तत्र न तावदुत्प्रेक्षा स्मृतिः; अनव-गतार्थगन्तृत्वात् । नाऽपि संशयः, कोटिद्वयाभावात् । नाऽपि विपर्ययः, बाधाभावात् । परिशेषाच्छब्दजन्यो वाक्यार्थबोधः प्रमाणमित्येवाऽभ्युपेयम् । एवं च शब्दस्य तात्पर्यावगममपेक्ष्य प्रमापकत्वं पूर्वोक्तपरस्पराश्रयत्वं वा दुर्वारम् ।

ननु गवादिपदानां गोत्वादिसामान्ये व्युत्पत्तिवद्वाक्यानामपि वाक्यार्थत्वसामान्ये तात्पर्यम्, ततश्च सामान्यस्य पूर्वमेव ज्ञाततया

---

अभाव हो जायेगा । दूसरे कल्प में भी प्रथम तो तात्पर्य का विषय पदार्थ है नहीं, क्योंकि उसका वाक्यार्थप्रतीति में उपयोग नहीं होता है । वाक्यार्थ को विषय मानने में अन्योन्याश्रय आता है । (अन्योन्याश्रय दिखलाते हैं—) विषयभूत वाक्यार्थस्वरूप विशेषण की प्रतीति के अनन्तर वाक्यार्थविशिष्ट तात्पर्य की प्रतीति होती है और तात्पर्य की प्रतीति के अनन्तर वाक्यार्थ का निश्चय होता है ।

यदि मानो कि पदों के द्वारा पदार्थों का ज्ञान करने के अनन्तर उन पदार्थों का अवश्य कोई सम्बन्ध है, क्योंकि इनका साथ में प्रयोग किया गया है, इस प्रकार उत्प्रेक्षा से वाक्यार्थ की प्रतीति हो जाने के कारण उक्त (अन्योन्याश्रय) दोष नहीं आता, तो यह भी कथन युक्त सङ्गत नहीं है, कारण कि उत्प्रेक्षा को स्मृति तो मान नहीं सकते, क्योंकि वह (उत्प्रेक्षा) अप्रतीत अर्थ की प्रतीति कराती है । संशय भी नहीं है, क्योंकि दो विरुद्ध कोटि उसमें नहीं हैं । विपर्यय भी नहीं कह सकते, कारण कि बाध नहीं है । इस अवस्था में परिशेष से (अन्त में) 'शब्दजन्य वाक्यार्थ बोध प्रमाण है' ऐसा ही मानना होगा । ऐसा मानने से तात्पर्यप्रतीति की अपेक्षा के बिना ही शब्द में प्रमाजनकत्व या पूर्वोक्त अन्योन्याश्रयत्व दोष नहीं हटाया जा सकता ।

शङ्का—जैसे गो आदि पदों की गोत्वसामान्य में व्युत्पत्ति—शक्ति—मानी जाती है, वैसे ही वाक्यों का भी वाक्यार्थत्वसामान्य में तात्पर्य माना जाता है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तात्पर्यविशेषणत्वसम्भवात् तद्विशिष्टं तात्पर्यमवगम्यते । तथा च न तात्पर्येण वाक्यार्थविशेषप्रमितौ पूर्वोक्तदोष इति चेत्, न; वाक्यार्थविशेषतात्पर्याभावप्रसङ्गात् । अथ गोत्ववाचिनो गोशब्दस्य गोव्यक्तौ पर्यवसानवत् सामान्यगोचरमेव तात्पर्यं विशेषे पर्यवस्येत्, एवमपि न तात्पर्यमर्थप्रमितिहेतुः । विमतो वाक्यार्थावगमः शब्दशक्तिमात्रनिबन्धनः, शाब्दज्ञानत्वात्, पदार्थज्ञानवत् । यदि च तात्पर्यं वाक्यार्थप्रमितिहेतुः स्यात्, तदा वाक्यार्थोऽशाब्दः स्यात्, तात्पर्यमात्रात् तत्प्रमितिसिद्धेः । शब्दान्वयव्यतिरेकौ च शब्दस्य पदार्थप्रदर्शनमुखेन तात्पर्योपाध्युपयोगितयाऽप्युप-

---

अतः पहले ही ज्ञात होने से सामान्य तात्पर्य का विशेषण होता है और उससे विशिष्ट तात्पर्य की प्रतीति हो सकती है । इस प्रक्रिया से तात्पर्य द्वारा वाक्यार्थविशेष का निश्चय मानने में पूर्वोक्त दोष नहीं आता ।

समाधान—उक्त कथन नहीं बन सकता, कारण कि वाक्यार्थविशेष में तात्पर्य का अभाव हो जायेगा । ( ऐसा इष्ट नहीं कह सकते, क्योंकि वृद्धव्यवहार में अर्थविशेष के बोध के तात्पर्य से ही शब्द और वाक्य का प्रयोग किया जाता है ।) यदि कहो कि जैसे गोत्वसामान्य का वाची गोशब्द गोव्यक्तिविशेष का बोध कराने में पर्यवसित होता है, वैसे ही सामान्यविषयक तात्पर्य भी विशेष अर्थ में पर्यवसित हो जायेगा; तो यह कहना भी युक्त नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने पर भी तात्पर्य अर्थ निश्चय का कारण नहीं हो सकता । (कारण कि अनुमान से पदार्थसंसर्गरूप वाक्यार्थनिश्चय भी शक्ति के द्वारा ही हो सकता है, इसके लिए तात्पर्य की अपेक्षा नहीं है । उक्तार्थ साधक अनुमान दिखलाते हैं—) विमत याने विवादास्पद (वाक्यार्थ बोध को कोई शक्त्यधीन और कोई तात्पर्याधीन मानते हैं, इससे वह विमत हुआ) वाक्यार्थ की प्रतीति शब्दशक्तिमात्र के अधीन है, शाब्द (शब्दजनित) ज्ञान होने से, पदार्थज्ञान के सदृश । (इस अनुमान के विपरीत) यदि तात्पर्य वाक्यार्थज्ञान का कारण माना जायेगा, तो वाक्य का अर्थ शाब्द (शाब्दजनित) ज्ञान नहीं कहा जायेगा; कारण कि तात्पर्यमात्र से वाक्यार्थ के निश्चय की सिद्धि हो जायेगी । (शाब्दबोध वही कहलाता है, जो शब्दनिष्ठशक्ति के द्वारा उपस्थित होता है ) शब्द के अन्वय-व्यतिरेक तो पदार्थ का बोध करा कर शब्द की तात्पर्योपाधि में विशेषणभूत पदार्थ में उपयोगिता

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

पद्येयाताम् । तस्मात् शाब्दत्वसिद्धये एवाऽर्थप्रमितिहेतुः, तात्पर्य-बोधस्तु प्रतिबन्धनिरासीत्येवाऽभ्युपेयम् । एवं च तात्पर्य-हेतोर्विचारस्याऽपि प्रतिबन्धनिरासित्वादुपचारेणैव ब्रह्मविषय-त्वम् ।

ननूपचारेणाऽपि न ब्रह्मणो विचारविषयत्वं सम्भवति, आपातप्रसिद्धेरपि दुस्सम्पादत्वात् । न तावल्लोके प्रसिद्धम्, मानान्तरागोचरत्वात् । नाऽपि वेदे तत्प्रसिद्धिः, तत्र ब्रह्मशब्दस्याऽनवधृतार्थत्वात् । 'लोकावधृत-सामर्थ्यः शब्दो वेदेऽपि बोधकः' इति न्यायेनाऽव्युत्पन्नशब्दस्य

---

बतलाकर भी उपपन्न हो सकते है । (शब्द के अन्वय-व्यतिरेक से शाब्द कहलाने की भी उपपत्ति नहीं हो सकती, कारण कि केवल पदार्थ की उपस्थिति करा देने से वे चरितार्थ हो जायेंगे) । इसलिए (पदार्थसंसर्गरूप वाक्यार्थ में) शाब्दत्व (शाब्दबोधत्व) की सिद्धि के लिए शब्द ही अर्थनिश्चय का कारण है और तात्पर्यज्ञान तो प्रतिबन्ध दूर करने में ही कारण है, ऐसा ही मानना उचित है । इस प्रकार तात्पर्य का कारणभूत विचार भी प्रतिबन्ध के निराकरण में ही हेतु है, अतः उपचार द्वारा ही उसका ब्रह्म विषय होता है । (अर्थात् तात्पर्यप्रतीति के बिना भी शक्ति या लक्षणा द्वारा शब्द से ही अर्थनिश्चय हो जाता है, परन्तु उक्त विपरीत प्रतीति या विरोधबुद्धिरूप पुरुषदोष के द्वारा उत्पन्न हुए संशयादि प्रतिबन्धकों की निवृत्ति के लिए तात्पर्यज्ञान अपेक्षित होता है और तात्पर्यनिर्णय के लिए विचारेतिकर्त्तव्यता अपेक्षित है और यह सर्वविध ब्रह्मनिश्चय शब्द द्वारा हुए ब्रह्मनिश्चय की प्रतिष्ठा के ही लिए है—इसलिए करणभूत शब्द का तथा विचारादि इतिकर्तव्यता का भी लक्षणा के द्वारा एक ही ब्रह्म विषय हुआ ।)

शङ्का—उपचार—लक्षणा—से भी ब्रह्म विचार का विषय नहीं हो सकता, कारण कि ब्रह्म की आपातप्रसिद्धि—सामान्यज्ञान— का भी सम्पादन नहीं बन सकता; क्योंकि लोक में तो ब्रह्म प्रसिद्ध है ही नहीं, क्योंकि वह शब्द प्रमाण के अतिरिक्त प्रत्यक्ष आदि किसी प्रमाण का विषय नहीं है और वेद में भी ब्रह्म की प्रसिद्धि नहीं है, क्योंकि वेद में आये हुए ब्रह्मशब्द के अर्थ का निर्णय ही नहीं हो सका है । कारण कि 'लोक में प्रतीतार्थक शब्द ही वेद में भी अर्थबोध करा सकता है' इस न्याय से अव्युत्पन्न शब्द (जिसका व्युत्पत्ति-ग्रह नहीं हुआ है, ऐसा शब्द) वेद में भी बोधक नहीं होता ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**वेदेऽप्यबोधकत्वात् । मैवम्, वैदिकप्रयोगान्यथानुपपत्त्या ब्रह्मशब्दार्थस्य कस्यचित्स्वर्गादिवत् कल्प्यत्वात् । प्रसिद्धपदसमभिव्याहारस्य स्वर्गब्रह्मवाक्ययोः समानत्वात् । एवमपि ब्रह्मशब्दस्याऽर्थमात्रं सिध्यति न त्वर्थविशेष इति चेत्, न; प्रसिद्धपदसमभिव्याहारेण तदन्वययोग्यस्यैवाऽर्थविशेषस्य कल्प्यत्वात् । न च तस्मिन् विवक्षितेऽर्थविशेषे शब्दस्य वृत्त्यसम्भवः । रूढ्या तत्रावर्त्तमानमपि शब्दमवयवार्थव्युत्पादनेन वर्तयितुं शक्यत्वात् । एतदर्थमेव सर्वत्र निगमनिरुक्तव्याकरणानां**

---

समाधान—ऐसा नहीं, वैदिक प्रयोगों की अन्यथा अनुपपत्ति से ब्रह्मशब्द के किसी-न-किसी अर्थ की स्वर्गादि के तुल्य कल्पना करनी चाहिये (जैसे लोक में स्वर्ग की प्रसिद्धि न होने पर भी वैदिक प्रयोग के बल से एक पदार्थ विशेषरूप स्वर्ग की कल्पना की जाती है, वैसे ही ब्रह्मशब्दार्थ की भी कल्पना हो जायेगी ) । प्रसिद्ध पद का समभिव्याहार स्वर्ग तथा ब्रह्म दोनों वाक्यों में समान है ।

शङ्का—इस निर्णय से भी तो केवल ब्रह्मशब्द का सामान्य ही अर्थ सिद्ध हुआ (अर्थात् ब्रह्मशब्द अर्थ का वाचक है, इतना ही सिद्ध होता है ) अर्थविशेष की तो सिद्धि नहीं हो सकती ।

समाधान— ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि प्रसिद्ध पद के समभिव्याहार से उसके साथ अन्वययोग्य अर्थविशेष की ही कल्पना करनी चाहिये । ('तद् ब्रह्म, तद् विजिज्ञासस्व' इत्यादि पदों में विचारविधायक 'विजिज्ञासस्व' आदि पदों के साथ अन्वयसिद्धि के लिए लोकप्रसिद्ध जात्यादि से भिन्न पदार्थविशेष का ही वाचक ब्रह्मपद है, ऐसा मानना होगा । इन वेदान्तवाक्यों के विचार के लिए प्रवृत्त विचारशास्त्र में पठित भी ब्रह्मपद उसी अर्थ का वाचक लिया जायेगा, इसलिए ब्रह्मपदार्थ के अप्रसिद्ध होने का दोष नहीं आता ।) और उस कल्पित अर्थविशेष की विवक्षा मानने में शब्द की वृत्ति का असम्भव दोष भी नहीं आता । रूढि से उस अर्थ में ब्रह्मशब्द की वृत्ति (शक्त्यादि) न होने पर भी अवयव- (प्रकृति-प्रत्यय) के अर्थ को लेकर अर्थविशेष में ब्रह्मशब्द की वृत्ति हो सकती है, इसीलिए (प्रकृति-प्रत्यय के अर्थ का व्युत्पादन कर शब्द की वृत्ति दिखाने के निमित्त ही) सर्वत्र निगम[१], निरुक्त[२] तथा

---

१. प्रकृतिप्रत्ययनिष्पन्न शब्द में प्रकृतिरूप एक देश के अर्थ को लेकर विशिष्ट शब्द की अर्थान्तर में वृत्ति होना निगम कहलाता है; जैसे देहशब्द 'दिह उपचये' धातु से बना हुआ उपचित वस्तुभूत शरीरादि का वाचक होता है ।

२. निरुक्त नाम है—सम्पूर्ण अवयव के अर्थों का आश्रय करके अर्थान्तर का अभिधान करना, जैसे—सोमशब्द । इसमें सह-उमा दो अवयव हैं, जिनका अर्थ है—पार्वती और सहित । इनके द्वारा उक्त पद महादेव जी का वाचक हुआ ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्रवृत्तत्वात् । तथा चाऽत्र 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इति श्रुतिसूत्रप्रयोगान्यथानुपपत्तया बाधरहितं चिद्रूपमन्तशून्यं पुरुषार्थपर्यवसायितया जिज्ञास्यं वस्तु ब्रह्मशब्दार्थ इति कल्प्यते । ब्रह्मशब्दश्च बृह बृहि वृद्धावित्यस्माद्धातोर्निष्पन्नो महत्त्वमाचष्टे ।तच्च महत्त्वं सङ्कोचकप्रकरणोपपदयोरभावान्नि-रतिशयमेव सम्पद्यते । ततो देशतः कालतो वस्तुतश्चाऽन्त-शून्यमित्युक्तं भवति । तथा बाध्यत्वजडत्वापुरुषार्थत्वादिदोष-राहित्यमपि महत्त्वमेव । लोके दोषरहितेषु गुणवत्सु पुरुषेषु महापुरुषा इति व्यवहारदर्शनात् । ततो व्युत्पत्तिवशाद् यथो-क्तेऽर्थे ब्रह्मशब्दो वर्त्तते । जातिजीवकमलासनादिषु यथोक्तार्था-भावेऽपि रूढिवशाद् ब्रह्मशब्दवृत्तिरुपपद्यते ।

---

व्याकरण[१] शास्त्रों की प्रवृत्ति है । इस सिद्धान्त के अनुसार प्रकृत में 'सत्य ज्ञान और अविनाशी रूप ब्रह्म है' 'इसलिए साधन चतुष्टय के अनन्तर ब्रह्मजिज्ञासा' इत्यादि अर्थवाले श्रुति तथा सूत्र प्रयोगों की अन्यथा अनुपपत्ति से बाधरहित, चिद्रूप, विनाश रहित, परम पुरुषार्थ होने से जिज्ञासायोग्य वस्तु ब्रह्मशब्द का अर्थ है, ऐसी कल्पना की जाती है । ब्रह्म-शब्द वृद्ध्यर्थक बृह या बृहि धातु से बना हुआ है, अतः महत्त्व का अभिधान करता है । वह महत्त्व सङ्कोच के कारणभूत प्रकरण तथा समभिव्याहृत उपपद के न होने से निरतिशयरूप ही सम्पन्न होता है । इससे देश, काल तथा वस्तु से भी परिच्छेदशून्य वह वस्तु है, ऐसा निश्चित होता है । बाध्यत्व, जडत्व और अपुरुषार्थत्व इत्यादि दोषों से मुक्त रहना भी महत्त्व ही है । लोक में दोष रहित और गुणी पुरुषों के लिए महापुरुष ऐसा व्यवहार देखा जाता है । इस प्रकार व्युत्पत्ति के बल से उक्त अर्थ में ब्रह्मशब्द की वृत्ति है । जाति, जीव, कमलासन आदि अर्थों में व्युत्पत्तिलभ्य उक्त महत्त्वरूप अर्थ के अभाव में भी रूढ़ि के कारण ब्रह्मशब्द की वृत्ति उपपन्न होती है । (अर्थात् रूढ़ि के कारण ब्रह्मशब्द जात्यादि का वाचक है और योगबल से महत्त्वविशिष्ट ब्रह्म का वाचक है ।

---

१. प्रत्यय के विधानसामर्थ्य से अर्थ का निश्चय करना व्याकरण का कार्य है ।

CC-0. Prof. Satya Vrat Shastri Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

आत्मरूपेण ब्रह्मणः प्रसिद्धिः

**ननु बृंहतिधात्वर्थानुगमनेन किं सौत्रस्य ब्रह्मशब्दस्याऽर्थो वर्ण्यते किं वा श्रौतस्य? नाऽऽद्यः; पौरुषेयप्रयोगस्य मूलप्रमाणापेक्षस्य तदभावे निर्णयानुपयोगात् । अथ श्रुतिर्मूलप्रमाणं तथाऽप्युत्तरसूत्रे जगज्जन्मादिकारणं ब्रह्मेति निर्णेष्यमाणत्वादस्मिन् सूत्रे प्रयासो न कर्तव्यः । न द्वितीयः; 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते', 'तद्विजिज्ञासस्व', 'तद् ब्रह्म', 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' इत्यादिश्रुतौ स्वयमेवाऽर्थनिर्णयात्; नैष दोषः, प्रथमसूत्रप्रवृत्तिदशायामनिष्पन्नस्य द्वितीयसूत्रस्य तदर्थनिर्णयहेतुत्वासम्भवात् । श्रुतावपि पदार्थस्याऽन्यतः प्रसिद्धिमन्तरेण वाक्यार्थप्रमित्ययोगादुभयत्राऽपि धात्वर्थानुगमेनार्थस्य वर्णनीयत्वात् । धात्वर्थानुगमः सम्भावनामात्रबुद्धिहेतुर्न निर्णायक इति चेत्, मा भून्निर्णयः; सम्भावितस्याऽनिर्णीतस्यैवाऽर्थस्याऽत्र जिज्ञासाविषय-**

---

शङ्का—क्या वृद्ध्यर्थक बृहि धातु के अर्थ का अनुगम करके सूत्र में पठित ब्रह्मशब्द के अर्थ का निरूपण करते हो ? या श्रुति में आये हुए ब्रह्मशब्द के अर्थ का ? इनमें प्रथम पक्ष नहीं बन सकता, कारण कि मूल प्रमाण की अपेक्षा रखने वाले पुरुष के प्रयोग का उस मूल प्रमाण के अभाव में निर्णय करना उपयोगशून्य है अर्थात् जिस पौरुषेय प्रयोग का मूल ही नहीं है, उस प्रयोग के अर्थ का निर्णय करना व्यर्थ है । यदि श्रुति को प्रमाण मानें, तो भी उत्तर सूत्र में 'जगत् के जन्मादि का कारण ब्रह्म है' ऐसा निर्णय करना है, इसलिए इस सूत्र में उसके निर्वचन का प्रयास नहीं करना चाहिये । द्वितीय पक्ष भी नहीं माना जा सकता, कारण कि 'जिससे सकल भूत उत्पन्न होते हैं', 'उस ब्रह्म का विचार करो' 'वह ब्रह्म है', 'सत्यरूप, ज्ञानस्वरूप एवं अपरिच्छिन्न ब्रह्म है' इत्याद्यर्थक श्रुति में स्वयं ही ब्रह्मशब्द के अर्थ का निर्णय किया गया है ।

समाधान—उक्त दोष नहीं आ सकता, कारण कि प्रथम सूत्र की प्रवृत्ति के अवसर में द्वितीय सूत्र बना ही नहीं था, इसलिए वह (द्वितीय सूत्र) प्रथम सूत्र के अर्थनिर्णय का कारण नहीं हो सकता । श्रुति में भी पदार्थ की दूसरे प्रमाणों से प्रसिद्धि हुए बिना वाक्यार्थ का निश्चय नहीं हो सकता, अतः दोनों में (वेद तथा लोक में) धात्वर्थ का अनुगम करके ही वर्णन करना उचित है । धात्वर्थ का अनुगम तो केवल सम्भावनाबुद्धि का हेतु है, निर्णय का हेतु नहीं है, ऐसी शङ्का करे तो अच्छी बात है, निर्णय मत हो केवल सम्भावना से सिद्ध हुए

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

त्वेनाऽपेक्षितत्वात् ।

अथ विवक्षितस्य ब्रह्मशब्दार्थस्य निश्चिता प्रसिद्धिरपेक्ष्येत, तर्हि साऽपि सम्पाद्यते । आत्मा तावद् 'अहमस्मि' इति सर्वलोकप्रत्यक्षः प्रतीयते, स एव हि ब्रह्म; 'स वा अयमात्मा ब्रह्म' इति श्रुतेः । ततश्च प्रतिपन्नमुद्दिश्य विचारसम्भवाच्छक्यप्रतिपाद्यत्वलक्षणः सम्बन्धः सिध्यति । तथा चाऽत्यन्ताप्रसिद्ध्यभावाद्विषयत्वसिद्धिः । नन्वेवं तर्हि प्रत्यक्षस्याऽपि गोचरत्वेनाऽसाधारणत्वाभावाद्विषयत्वं न सिध्यतीति चेत्, अहमित्यात्मत्वसामान्याकारेण सर्वप्रत्यक्षसिद्धावपि तद्विशेषस्य विप्रतिपद्यमानस्य प्रत्यक्षसिद्ध्ययोगात् । यद्यप्यात्मनि वस्तुतो नाऽस्ति सामान्यविशेषभावस्तथापि यथा रज्जुद्रव्यस्य दण्डसर्पधारादावनुस्यूतरूपेण प्रतीय-

---

अनिर्णीत अर्थ की ही इस प्रथम सूत्र में जिज्ञासा के विषयत्वरूप से अपेक्षा है ।

यदि ब्रह्मशब्द के विवक्षित अर्थ की निश्चित ही प्रसिद्धि अपेक्षित हो, तो उस निश्चित प्रसिद्धि का भी सम्पादन किया जाता है । आत्मा तो 'मैं हूँ' इस प्रकार सम्पूर्ण लोगों को प्रत्यक्षरूप से प्रतीत है । वही ब्रह्म है, कारण कि 'वह यह आत्मा ब्रह्म है' ऐसे अर्थवाली श्रुति विद्यमान है । इससे प्रतीतिसिद्ध ब्रह्म को उद्देश्य कर (विषय बनाकर) विचार सम्भव है, इसलिए प्रतिपाद्यत्वरूप सम्बन्ध का प्रतिपादन हो सकता है । इससे अत्यन्त अप्रसिद्धि के अभाव से ब्रह्म का विषय होना सिद्ध होता है ।

शङ्का—इस रीति से तो ब्रह्म प्रत्यक्ष का भी विषय हो गया । आप कह आये हैं कि लोकसिद्ध अहं प्रतीति से ब्रह्म प्रत्यक्ष है, इससे अनन्यसाधारण न होने से ब्रह्म का विषय होना सिद्ध नहीं हो सकता । अनन्यसाधारण ही विषय हो सकता है, ऐसा नियम है ।

समाधान—यह शङ्का उचित नहीं है, कारण कि 'अहम्' (मैं) इस प्रकार आत्मसामान्यरूप से प्रसिद्धि रहने पर भी अनन्त (अपरिच्छिन्न), अव्यय इत्यादि विशेषरूप से विप्रतिपत्तिग्रस्त होने से (इस विषय में वादियों का मतैक्य न होने से) उक्त विशेषरूप की प्रत्यक्ष द्वारा सिद्धि नहीं हो सकती, [इसलिए ब्रह्म का स्वरूपविशेष अनन्यसाधारण हो गया] । यद्यपि (सकलविशेषशून्य) आत्मा में सामान्यविशेषभाव वास्तविक नहीं है, तथापि जैसे रज्जुरूप द्रव्य का दण्ड, सर्प या (जल) धारा आदि में अनुवर्तमानरूप से प्रतीयमानत्व

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मानत्वमेव सामान्यं तथाऽऽत्मनोऽपि शरीरेन्द्रियमनोबुद्धि-शून्यकर्तृभोक्तृसर्वज्ञब्रह्माख्यपदार्थेषु विप्रतिपत्तिस्कन्धेष्वनुस्यूत-त्वेन प्रतीयमानत्वं सामान्यं भविष्यति, प्रत्यक्षसिद्धेऽपि शरीराद्यर्थे प्रयुज्यमानस्याऽऽत्मवाचिनोऽहंशब्दस्य गोशब्दवदर्थविप्रति-पत्तिरुपपद्यते ।

गोशब्दस्य हि प्रत्यक्षसिद्धव्यक्त्याकृतिक्रियागुणाद्यर्थेषु प्रयुज्य-मानस्य जातिरर्थत्वेन वैदिकैः प्रतिपन्ना, व्यक्तिः सांख्यादिभिः, उभयं वैयाकरणैः, अवयवसंस्थानाख्याऽऽकृतिरार्हतादिभिः, त्रितयमपि नैयायिकैः । अथ गोशब्दस्य प्रयोगे जात्यादीनाम-न्वयव्यतिरेकनियमात् तदर्थत्वशङ्का, तर्ह्यहंशब्दप्रयोगेऽपि शरीरा-दीनामन्वयव्यतिरेकनियमादेव तदर्थत्वशङ्काऽस्तु ।

तत्र विचारविरहितं प्रत्यक्षमेव प्रमाणमाश्रित्य चेतयमानो देह

---

ही सामान्य है । [अर्थात् दण्डादि में इदन्त्व या पुरोवर्तित्व रूप से सर्वत्र एक-सी प्रतीति होती है] इसी प्रकार आत्मा का भी शरीर, इन्द्रिय, मन, बुद्धि, शून्य, कर्ता, भोक्ता, सर्वज्ञ, तथा ब्रह्म नामक विप्रतिपत्ति के विषय पदार्थों में अनुगम होने से प्रतीयमानत्व ही सामान्य होगा, प्रत्यक्षसिद्ध भी शरीर आदिरूप अर्थ में प्रयुज्यमान अहंशब्द में गोशब्द की तरह अर्थविप्रतिपत्ति हो सकती है ।

[प्रत्यक्षसिद्ध में विप्रतिपत्ति नहीं होती, इसका निराकरण किया गया, अब गोशब्दार्थ में विप्रतिपत्ति दिखलाते हैं—] प्रत्यक्षसिद्ध व्यक्ति, आकृति, क्रिया, गुण आदि अर्थों में प्रयुज्यमान गोशब्द का मीमांसक जातिरूप अर्थ मानते हैं एवं सांख्य आदि व्यक्तिरूप अर्थ को, वैयाकरण जाति और व्यक्ति दोनों को, आर्हत (जैन) आदि अवयवसंस्थान रूप आकृति को और नैयायिक तीनों को गोशब्द का अर्थ मानते हैं । [इस प्रकार प्रत्यक्षसिद्ध में भी विप्रतिपत्ति देखी जाती है ।] यदि गोशब्द के प्रयोग में जात्यादि पदार्थों का नियमतः अन्वय-व्यतिरेक होने से जात्यादि में गोशब्दार्थत्व की आशङ्का मानी जाय, तो प्रकृत 'अहम्' शब्द के प्रयोग में शरीरादिरूप अर्थों का भी अन्वयव्यतिरेकनियम होने से उन्हें 'अहम्' शब्द का अर्थ मानने की आशङ्का होगी । ('अहम्' शब्दार्थ की विप्रतिपत्ति दिखलाते हैं—]

उनमें विचारशून्य प्रत्यक्ष को ही प्रमाण मानकर 'चेष्टा करता हुआ देह आत्मा

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

आत्मेति शास्त्रसंस्कारवर्जिता जनाः प्रतिपन्नाः । तथा भूत-चतुष्टयमात्रतत्त्ववादिनो लौकायतिकाश्च 'मनुष्योऽहं, जानामि' इति शरीरस्याऽहंप्रत्ययालम्बनत्वेन ज्ञानाश्रयत्वेन चाऽवगम्य-मानत्वात् तदेवाऽऽत्मेति मन्यन्ते ।

देहात्मवादिमतनिरूपणम्

अन्ये पुनरेवमाहुः—सत्यपि शरीरे चक्षुरादिभिर्विना रूपादि-ज्ञानाभावादिन्द्रियाण्येव चेतनानि । न चेन्द्रियाणां करणतया ज्ञानान्वयव्यतिरेकयोरन्यथासिद्धिः, करणत्वकल्पनादुपादान-कल्पनस्याऽभ्यर्हितत्वात् । अतः काणोऽहं मूकोऽहमित्यहं-प्रत्ययालम्बनानि चेतनानीन्द्रियाणि प्रत्येकमात्मत्वेनाऽभ्युपेयानि । शरीरे त्वहंप्रत्ययालम्बनत्वं चेतनत्वं चाऽऽत्मभूतेन्द्रियाश्रयत्वा-दन्यथासिद्धम् । नन्वेकस्मिन् शरीरे बहूनामिन्द्रियाणां चेतनत्वे 'य एवाऽहं पूर्वं रूपमद्राक्षं स एवेदानीं शब्दं शृणोमि' इति

---

है', ऐसा शास्त्रसंस्कारहीन मनुष्य मानते हैं । चार (पृथ्वी, जल, तेज और वायु को) ही तत्त्व मानने वाले लौकायतिक—नास्तिक—'मैं मनुष्य हूँ और जानता हूँ' (ज्ञानवान् हूँ) इस प्रतीति के अनुसार 'अहम्' प्रतीति का विषय तथा ज्ञान का आश्रय होने से शरीर ही आत्मा है, ऐसा मानते हैं ।

दूसरों की इस प्रकार विप्रतिपत्ति है—शरीर के विद्यमान रहते भी चक्षुरादि इन्द्रियों के बिना रूपादि का ज्ञान नहीं हो सकता, इसलिए इन्द्रियाँ ही चेतनस्वरूप (आत्मा) हैं । इन्द्रियों का ज्ञान के साथ अन्वयव्यतिरेक अन्यथासिद्ध है, क्योंकि इन्द्रियाँ करण हैं [चक्षुरादि इन्द्रियों के द्वारा रूपादिज्ञानदर्शन से इन्द्रियों का चेतन होना नहीं माना जा सकता, कारण कि इन्द्रियाँ तो ज्ञान की साधन हैं, आश्रय नहीं हैं, जैसे कुठार आदि छेदन के साधन हैं, आश्रय या कर्ता नहीं हैं], ऐसा मानना उचित नहीं है; कारण कि करणकारक की कल्पना करने की अपेक्षा उपादान—आश्रय—की कल्पना करना श्रेष्ठ है । इसलिए 'मैं काना हूँ, मैं मूक (गूंगा) हूँ' इत्यादि अहंप्रत्यय के आलम्बन—आश्रय—चेतन-स्वरूप इन्द्रियों में प्रत्येक चक्षुरादि को आत्मा समझना चाहिये । शरीर का अहंप्रतीति में विषय होना या चेतन होना, तो आत्मभूत इन्द्रियों का आश्रय होने से अन्यथासिद्ध है ।

शङ्का—एक ही शरीर में अनेक इन्द्रियों के चेतन होने पर 'जिस मैंने पहले रूप देखा था, वही मैं इस समय शब्द को सुन रहा हूँ' ऐसी प्रत्यभिज्ञा नहीं

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan

प्रत्यभिज्ञा न स्यात् । तथा भोक्तृत्वं च रूपरसादिषु युगपदेव स्यान्न क्रमेणेति चेत्, मैवम्; नहि चेतनैकत्वं प्रत्यभिज्ञाक्रम-भोगयोर्निमित्तम्, किन्त्वेकशरीराश्रयत्वमेव । ततो यथैकस्मिन् गेहे बहूनां पुरुषाणामेकैकस्य विवाहेऽन्येषामुपसर्जनत्वं तथा इन्द्रियात्मनामप्येकैकस्योपभोगकालेऽन्येषामुपसर्जनत्वमिति ।

अन्ये तु मन्यन्ते—स्वप्ने चक्षुराद्यभावेऽपि केवले मनसि विज्ञानाश्रयत्वमहंप्रत्ययालम्बनत्वं चोपलभ्यते । न च रूपादिज्ञानानां चक्षुराद्याश्रयत्वम्, तथा सति केवले मनसि रूपादिस्मृत्यनुपपत्तेः । ततः करणान्येव चक्षुरादीनि । अहंप्रत्ययस्तु तत्र कर्तृत्वोपचारात् सिध्यति । न चाऽनेकात्म-स्वेकशरीराश्रयत्वमात्रेण प्रत्यभिज्ञा युज्यते, एकप्रासाद-

---

हो सकती । रूप, रस आदि विषय का भोग करना भी एक साथ ही प्राप्त हो जायेगा, क्रम से न होगा ।

समाधान—ऐसा नहीं, क्योंकि चेतन का एक होना प्रत्यभिज्ञा और क्रम से भोग का निमित्त नहीं है, किन्तु एक शरीर में रहना ही निमित्त है । जैसे एक घर में बहुत पुरुषों में से एक एक के विवाह में दूसरों का उपसर्जनत्व—गौणता—माना जाता है (अर्थात् जिसका विवाह रहता है उसका प्राधान्य और अन्यों की अप्रधानता रहती है) एवं इन्द्रियरूप आत्माओं में भी एक एक के उपभोग के समय दूसरों की अप्रधानता रहती है, [इसलिए प्रत्यभिज्ञा की और क्रमिक भोग की उपपत्ति हो जाती है] ।

कुछ वादियों का मत है कि—स्वप्न में चक्षुरादि के अभाव में भी केवल मन में विज्ञान का आश्रयत्व और अहंप्रत्यय का आलम्बनत्व पाया जाता है । रूपादिज्ञान चक्षुरादि इन्द्रियों के आश्रित नहीं हो सकते, कारण कि ऐसा मानने से केवल मन में रूपादि की स्मृति नहीं हो सकेगी । [स्मरण और अनुभव में सामानाधिकरण्य का नियम है], इसलिए इन्द्रियों को करण ही मानना चाहिये । इन्द्रियों में अहंप्रतीति होना तो करण में कर्तृत्व की लक्षणा करने से उपपन्न होता है । भिन्न-भिन्न अनेक आत्माओं में एक ही शरीर में आश्रित होने से प्रत्यभिज्ञा उपपत्ति नहीं हो सकती, कारण कि एक मकान में रहनेवालों को भी समान प्रत्यभिज्ञा होने का प्रसङ्ग आ जायेगा । इसलिए चक्षुरादि इन्द्रिय

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

माश्रितानामपि तत्प्रसङ्गात् । तस्मात् चक्षुराकिरणं शरीराद्याधारं मन एवाऽऽत्मेति ।

विज्ञानवादिनस्तु क्षणिकविज्ञानव्यतिरिक्तवस्तुनः सद्भावमनुभवविरुद्धं मन्वानास्तस्यैव विज्ञानस्याऽऽत्मत्वमाहुः । प्रत्यभिज्ञा तु ज्वालायामिव सन्ततविज्ञानोदयसादृश्यादुपपद्यते । विज्ञानानां हेतुफलसन्तानमात्रादेव कर्मज्ञानबन्धमोक्षादिसिद्धिः ।

माध्यमिकस्तु सुषुप्तें विज्ञानस्याऽप्यदर्शनाच्छून्यमेवाऽऽत्मतत्त्वमित्याह । यदि सुषुप्ते विज्ञानप्रवाहः स्यात्तदा विषयावभासोऽपि प्रसज्येत, निरालम्बनज्ञानायोगात् । जागरणस्वाप्नज्ञानानामेव सालम्बनत्वम्, न सौषुप्तिकज्ञानानामिति चेत्, न; विशेषाभावात् । विमतं सालम्बनम्, प्रत्ययत्वात्, सम्मतवत् । उत्थितस्य सौषुप्तविषयस्मृत्यभावनियमान्न तत्र

---

करण हैं और शरीरादि का आधार मन ही आत्मा है ।

विज्ञानवादी तो क्षणिक विज्ञान से अतिरिक्त वस्तु के सद्भाव का अनुभव-विरुद्ध मानकर उसी क्षणिक विज्ञान को आत्मा कहते हैं । प्रत्यभिज्ञा तो ज्वाला—दीपशिखादि अग्नि की लपक—में जैसे निरन्तर एक से विज्ञान का उदय होने के कारण सादृश्य से उपपन्न होती है । विज्ञानों के हेतु तथा फल सन्तानमात्र से ही कर्म-ज्ञान, बन्ध-मोक्ष आदि की सिद्धि होती है ।

माध्यमिक—शून्यवादी बौद्ध—तो सुषुप्ति अवस्था में विज्ञान के भी न रहने से शून्य ही आत्मतत्त्व है, ऐसा कहता है । यदि सुषुप्तिदशा में भी विज्ञान का प्रवाह माना जाय, तो विषय का ज्ञान भी उस समय होना चाहिये, कारण कि विषय के बिना ज्ञान का होना सम्भव नहीं है ।

शङ्का—जाग्रत् तथा स्वप्न अवस्था के ज्ञान में सालम्बनत्व का—सविषयत्व का—नियम है, सुषुप्तिकाल के ज्ञानों में ऐसा—सविषयत्व का—नियम नहीं है ।

समाधान—ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि इसमें कोई विशेष नहीं है । [अर्थात् जागरादि ज्ञान में और सौषुप्त ज्ञान में ज्ञानसामान्य के कारण कोई विशेष नहीं है] । कारण कि विमत सौषुप्तज्ञान—आलम्बन—विषय—विशिष्ट है, ज्ञान सामान्य होने से, सम्मत—जागर स्वप्न के—ज्ञान के तुल्य । जागर अवस्था प्राप्त होने पर सुषुप्तिकाल के विषय का स्मरण न होने का नियम होने से उस

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विषय इति चेत्, तर्हि नियमेनाऽस्मर्यमाणत्वादेव तत्र ज्ञानमपि मा भूत् । न च शून्ये विवदितव्यम्, यथा सविकल्पकः स्वविषयविपरीतनिर्विकल्पकजन्यस्तथा सत्प्रत्ययोऽपि स्वविपरीतप्रत्ययजन्य इत्यभ्युपेयत्वात् । एवं चोत्थाने सति जायमानस्याऽहमस्मीति सत्प्रत्ययस्य समनन्तरपूर्वप्रत्ययलक्षणकारणरहितस्य वास्तवत्वायोगाच्छून्यमेव तत्त्वमिति ।

अपरे पुनः शरीरेन्द्रियमनोविज्ञानशून्यव्यतिरिक्तं स्थायिनं संसारिणं कर्त्तारं भोक्तारमात्मानमाहुः । न च शून्येऽहंप्रत्यय उपपद्यते, वन्ध्यापुत्रादावपि तत्प्रसङ्गात् । नाऽपि क्षणिकविज्ञाने क्रमभावी व्यवहारो युज्यते, सर्वो हि लोकोऽनुकूलं वस्तु प्रथमतो जानाति, तत इच्छति, ततः प्रयतते, ततस्तत्प्राप्नोति, ततः सुखं लभते । यद्येतादृशमेककर्तृकतया

---

सुषुप्तिकाल में विषय नहीं रहता (केवल ज्ञानमात्र रहता है), ऐसा मानो, तो स्मरण न होने के नियम से ही सुषुप्ति में ज्ञान भी न माना जाना चाहिये । शून्य के मानने में विवाद नहीं करना चाहिये, कारण कि जैसे सविल्पक ज्ञान अपने (सविकल्प) विषय के विपरीत निर्विकल्पक से उत्पन्न होता है, वैसे ही सत् को विषय करने वाला ज्ञान भी अपने से विपरीत असत् (शून्य) के ज्ञान से उत्पन्न होता है, ऐसा मानना आवश्यक है । एवं सुषुप्ति से जाग जाने पर होनेवाली समनन्तर पूर्वप्रत्ययरूप कारण से हीन 'मैं हूँ' इस प्रकार सत् विषयक प्रतीति को वास्तविकत्व का सम्भव नहीं है, अतः शून्य ही तत्त्वभूत पदार्थ है ।

इससे भी दूसरे वादी शरीर, इन्द्रिय, मन, विज्ञान तथा शून्य से भी अतिरिक्त स्थायी रहनेवाले कर्ता और भोक्ता रूप संसारी को आत्मा कहते हैं । शून्य के लिए अहंव्यवहार नहीं हो सकता, अन्यथा वन्ध्यापुत्रादि में भी 'अहं' प्रत्यय होने का प्रसङ्ग आ जायेगा, (वन्ध्या पुत्र भी शून्य से अविशेष है) । क्षणिक विज्ञानवाद में भी क्रमभावी व्यवहार युक्त नहीं है, कारण कि सारा संसार प्रवृत्ति के पूर्व उपादेय वस्तु को अनुकूल जानता है, अनन्तर उसकी इच्छा करता है, तब उसके पाने के लिए प्रयत्न करता है, इसके अनन्तर उसको पाता है, तदन्तर सुखप्राप्ति होती है । यदि एक ही कर्ता का उक्त प्रकार के व्यवहार

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

भासमानं व्यवहारमेकसन्तानवर्तिनो बहव आत्मानः परस्परवार्त्तानभिज्ञा अपि निष्पादयन्ति, तदा भिन्नसन्तानवर्तिनः किं न निष्पादयेयुः । तस्मात् 'य एवाऽहमिदं वस्त्वज्ञासिषं स एवेदानीमिच्छामि' इत्याद्यबाधितप्रत्यभिज्ञानिर्वाहाय स्थाय्यात्माऽभ्युपेयः । न चाऽसौ विज्ञानरूपः, अहं विज्ञानमित्येकत्वानुभवाभावात् । 'ममेदं विज्ञानम्' इति हि सम्बन्धोऽनुभूयत । न चाऽयमनुभवो ममात्मेतिवदौपचारिकः, बाधाभावात् । एतेन शरीरेन्द्रियमनसामात्मत्वं प्रत्युक्तम् । तत्राऽपि सम्बन्धप्रत्ययस्याऽनिवार्यत्वात्, अहमुल्लेखस्य तत्राऽध्यासिकत्वात् ।

### वादिमतनिरूपणं तत्खण्डनञ्च

न चाऽयमात्मा सादिः, शरीरोत्पत्तिसमनन्तरमेव सुखदुःखप्राप्तिमवलोक्य तद्धेतुभूतयोः पुण्यपापयोः कर्त्ता पूर्वमप्यस्तीत्यव-

---

का एक सन्तान में होनेवाले बहुत से आत्मा एक दूसरे के व्यवहार से परिचित न होते हुए भी सम्पादन करते हैं, तो भिन्न सन्तान—प्रवाह—में आनेवाले आत्मा भी उक्त व्यवहार का सम्पादन क्यों न कर सकें । (अर्थात् देवदत्तादि के ज्ञान, इच्छा आदि से यज्ञदत्त की प्रवृत्ति तथा देवदत्त के व्यवहार का ज्ञान यज्ञदत्त को भी होना चाहिये) इसलिए 'जिस मैंने इस वस्तु को जाना था, वही मैं इस समय चाह रहा हूँ' इत्यादि बाधरहित प्रत्यभिज्ञा के निर्वाह के लिए स्थायी आत्मा मानना चाहिये । वह आत्मा विज्ञानस्वरूप नहीं माना जा सकता, क्योंकि इसके विपरीत 'मैं विज्ञान हूँ' ऐसा अभेदरूप से अनुभव नहीं होता है; किन्तु 'मेरा यह विज्ञान है' इस प्रकार भेदसम्बन्ध का अनुभव होता है । उक्त (मेरा विज्ञान, ऐसे) अनुभव को 'मेरी आत्मा' इस व्यवहार के तुल्य लाक्षणिक मानना उचित नहीं है, कारण कि इसमें (मेरा विज्ञान इस व्यवहार में) बाध नहीं देखा जाता । 'बाध के बिना लक्षणा सम्भव नहीं है' इस सिद्धान्त से शरीर, इन्द्रिय तथा मन को आत्मा मानने का भी खण्डन हो गया । उनमें भी भेदसम्बन्ध के ज्ञान का निवारण नहीं हो सकता, क्योंकि उन (शरीरादि) में 'अहम' व्यवहार अध्यासमूलक होता है । (मैं स्थूल हूँ, मैं कृश हूँ इत्यादि प्रतीति बाधित होने से वस्तुभूत नहीं है ।)

आत्मा को सादि (कार्य ) नहीं मान सकते, कारण कि शरीर की उत्पत्ति के अनन्तर ही सुख तथा दुःख की प्राप्ति को देखकर उसके कारणभूत पुण्य तथा पाप (सुख का कारण पुण्य और दुःख का पाप)

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

गमात् । न चाऽयमनित्यः, विनाशानिरूपणात् । न तावत् स्वतो विनाशः, निर्हेतुकविनाशस्याऽतिप्रसङ्गिनः सुगतव्यतिरिक्तैरनङ्गीकारात् । नाऽपि परतः, निरवयवस्य विनाशहेतुसंसर्गासम्भवात् । सम्भवेऽपि वा न विनाशः सिध्येत्। कर्मनिमित्तो ह्यन्यसंसर्गः, स च तत्कर्मफलोपभोगायाऽऽत्मनोऽवस्थितिमेव साधयेत्, न विनाशम् । तस्मादनादेरविनाशिनोऽनन्तशरीरेषु यातायातरूपः संसारः सिद्धः । निर्विकारस्य भोगासम्भवाद्विकारस्य क्रियाफलरूपस्याऽभ्युपगमे क्रियावेशात्मकं कर्तृत्वमनिवार्यम् । भोक्तृत्वमप्यनुभूयमानं शरीरादिषु विज्ञानपर्यन्तेष्वनुपपन्नत्वादुक्तात्मन्येव पर्यवस्यति । तथा हि— शरीरं तावत् पञ्चभूतसङ्घातरूपम्, 'पञ्चभूतात्मके तात ! शरीरे पञ्चतां गते' इत्यादिशास्त्रात् ।

यत्तु नैयायिको मन्यते—भूलोकवासिनां शरीरं पार्थिवमेव, तत्र

---

का कर्त्ता इससे भी पहले है, ऐसा माना जाता है । यह आत्मा अनित्य भी नहीं है, कारण कि विनाश का निरूपण नहीं किया जा सकता; क्योंकि आत्मा का स्वतः विनाश तो होता नहीं है, क्योंकि कारण के बिना होनेवाले अतिप्रसङ्गग्रस्त विनाश को बौद्धों से अतिरिक्त और कोई नहीं मानता । अन्य कारण से भी (आत्मा का) विनाश नहीं हो सकता, क्योंकि निरवयव आत्मा का विनाश के कारण के साथ सम्बन्ध नहीं हो सकता । उसका सम्भव होने पर भी विनाश सिद्ध नहीं हो सकता, कारण कि दूसरे का सम्बन्ध कर्म (क्रिया) द्वारा ही होता है और वह कर्मजनित सम्बन्ध उस कर्म के फल का उपभोग करने के लिए आत्मा की स्थिति को ही सिद्ध करेगा, विनाश को नहीं । इससे अनादि और अविनाशी आत्मा का अनन्त शरीरों में गतागतरूप (जन्म-मरणरूप) संसार सिद्ध होगा । विकारशून्य के भोग का सम्भव न होने से क्रिया-फलरूप विकार के मानने में क्रियावेशात्मक कर्तृत्व का निवारण नहीं किया जा सकता और अनुभूयमान (अनुभव में आनेवाला) भोक्तृत्व भी विज्ञानपर्यन्त शरीरादि में नहीं बन सकता, इससे वह पूर्वकथित आत्मा में ही मानना पड़ता है, क्योंकि शरीर तो आकाशादि पाँच भूतों का संघात रूप है, क्योंकि 'हे तात! पञ्चभूतात्मक शरीर के पञ्चत्व को प्राप्त होने पर' अर्थात् अपने कारणभूत पाँचों भूतों में मिल जाने पर ऐसा शास्त्र कहता है ।

और नैयायिकों का जो यह मत है कि भूलोक में रहने वाले मनुष्यों का शरीर

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**क्लेदनाद्युपलब्धिर्वस्त्रादाविव भूतान्तरोपष्टम्भादिति, तदसत्; शोषादिना जलाद्यपगमेऽपि यथा वस्त्रादिस्वरूपस्य नाऽपचयस्तथा क्लेदनपाचनव्यूहनावकाशानामपगमेऽपि शरीरस्याऽपचयाभाव-प्रसङ्गात् ।**

**यच्च वैशेषिकैरुच्यते पञ्चभूतात्मकत्वे शरीरस्याऽप्रत्यक्षत्व-प्रसङ्गः, वाय्वाकाशयोरप्रत्यक्षतया प्रत्यक्षाप्रत्यक्षवृत्तित्वादिति;**

---

पृथ्वी से ही बना है, पाँच भूतों से नहीं । उसमें पसीने आदि की उपलब्धि तो अन्य भूतों के सम्बन्ध से होती है । जैसे कि दूसरे भूतों के सम्बन्ध से वस्त्र में जलादि की उपलब्धि होती है, (आदि पद से बढ़ना, फैलना, सिकुड़ना, गरम होना तथा अन्दर से पोलापन आदि लेने चाहिये। तात्पर्य यह है कि क्लेदनादि यद्यपि जलादि के असाधारण गुण हैं, तथापि जैसे वस्त्रादि में जलादि के संयोग से क्लेदन, पाचन, व्यूहन आदि देखे जाते हैं, पर वे पाञ्चभौतिक नहीं कहलाते, किन्तु पार्थिव ही कहलाते हैं, वैसे ही मनुष्य शरीर भी पार्थिव ही है, ऐसा मानना चाहिये) । यह मत उचित नहीं है, कारण कि जैसे सुखा देने आदि से जलादि का सम्बन्ध दूर हो जाने पर भी वस्त्र के स्वरूप की कोई हानि नहीं होती, वैसे क्लेदन (गीलापन), पाचन, व्यूहन (बढ़ना) तथा (आकाश) पोलापन आदि गुणों का नाश होने पर भी शरीर के स्वरूप की किसी प्रकार से हानि नहीं होनी चाहिये । (वस्त्र का जलादि उपादान नहीं है; अतः क्लेदनादि के नष्ट होने पर भी जैसे वस्त्र के स्वरूप का कुछ नहीं बिगड़ता, वैसे क्लेदनादि गुणों के नष्ट होने पर भी शरीर को वस्त्र के समान अपने स्वरूप में रहना चाहिये, परन्तु ऐसा देखा नहीं जाता है, बल्कि क्लेदनादि का विनाश होने पर शरीरस्वरूप का ह्रास देखा जाता है, अतः नैयायिकों का मत असङ्गत है) ।

और वैशेषिकों का जो यह कहना है कि "शरीर पाँच भूतों से बना है, ऐसा मानने में उसका प्रत्यक्ष ही नहीं हो सकता, कारण कि वायु और आकाश का प्रत्यक्ष न होने से शरीर प्रत्यक्ष (पृथ्वी आदि तीन) और अप्रत्यक्ष (आकाश, वायु) भूतों में रहता है । (इसलिए सम्पूर्ण उपादानों का प्रत्यक्ष न होने से प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष उपादान में रहनेवाले शरीर का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता, यह भाव है ) ।

वैशेषिकों का यह कथन भी युक्तिसङ्गत नहीं है, कारण कि उक्त हेतु के मान लेने से तो सभी अवयवी पदार्थों का कभी प्रत्यक्ष ही न हो सकेगा, क्योंकि

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तदप्ययुक्तम्, तथा सति सर्वावयविनामप्रत्यक्षत्वापातात्, प्रत्यक्षाप्रत्यक्षावयववृत्तित्वात् । नहि सूक्ष्माः परभागस्थिताश्चाऽवयविनोऽवयवाः प्रत्यक्षीकर्तुं शक्यन्ते । तस्माद्भूतसङ्घातः शरीरम् । न च गन्धादिमतां तद्रहितानां च भूतानामेककार्यजनकत्वं न स्यात्, परस्परविरोधादिति वाच्यम् , तथा सति नीलादीनामेकावयविजनकत्वस्यैकचित्ररूपारम्भकत्वस्य चाऽसम्भवप्रसङ्गात् । अनुभवबलादेव तत्र तथा स्वीकारे प्रकृतेऽपि तन्न दण्डवारितम् ।

देहात्मवादिमतखण्डनम्

तत्र शरीरस्य भोक्तृतां वदन्तो लोकायताः प्रष्टव्याः—किं व्यस्तानां भूतानां प्रत्येकं भोक्तृत्वम्, उत समस्तानाम्? आद्येऽपि न तावद्युगपत् सर्वेषां भोक्तृता, तदा स्वार्थप्रवृत्तानां तेषामन्योन्यमङ्गाङ्गिभावानुपपत्तौ

---

सभी अवयवी पदार्थ प्रत्यक्ष और अप्रत्यक्ष दोनों प्रकार के अवयवों में ही रहते हैं । अवयवी के अन्तिम अत्यन्त सूक्ष्म अवयवों का (जहाँ पर पुनः अन्य अवयव की कल्पना नहीं हो सकती, ऐसे अवयवों का) प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता, इसलिए पाँचों भूतों का समूह (मिला हुआ पिण्डविशेष) ही मनुष्य शरीर है । यदि कहो कि गन्धादि गुणवाले और उन गुणों से रहित भूतों का परस्पर विरोध होने से उनसे एक कार्य की उत्पत्ति नहीं हो सकती, तो यह कहना भी युक्त नहीं है, कारण कि (परस्पर विरोधियों को एक कार्य के प्रति जनक न मानने से) नीलादि परस्पर विरोधी गुण भी एक अवयवी के (द्रव्य के) प्रति तथा एक चित्ररूप के प्रति जनक नहीं हो सकेंगे । (अर्थात् परस्पर विरुद्ध नीलादि गुण भी चित्रपट आदि के आरम्भक नहीं हो सकेंगे ।) यदि कहो कि अनुभव-सामर्थ्य से परस्पर विरोधी होते हुए भी नीलादि गुण चित्रपट के आरम्भक माने जाते हैं, तो प्रकृत में भी उनको (अनुभव के बल से परस्पर विरुद्ध पृथ्वी आदि को) एक शरीर के प्रति आरम्भक मानना डण्डा मारकर भी नहीं हटाया जा सकता ।

इन विरुद्ध परिस्थितियों के उपस्थित होने पर पहले शरीर को भोक्ता मानने वाले लोकायत से—नास्तिक से—पूछना चाहिये कि क्या अलग-अलग (प्रत्येक) भूत भोग करते हैं? अथवा सब मिले हुए भूत भोग करते हैं ? प्रथम पक्ष में सबका एक साथ भोग करना तो नहीं बन सकता, कारण कि एक साथ (क्रम के बिना) भोग के लिए अपने-अपने अभीष्ट के साधन में प्रवृत्त हुए भूतों का परस्पर अङ्गाङ्गिभाव न होने के कारण उनका संघात ही नहीं हो सकता । (जुदे-जुदे

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**सङ्घातापत्त्यभावप्रसङ्गात् । (न चाऽन्तरेणाऽङ्गाङ्गिभावं सङ्घातस्योपपत्तिः ।) अन्तरेण च सङ्घातं भोक्तृत्वे देहाद्बहिरप्येकैकस्य भूतस्य भोक्तृतोपलभ्येत । नाऽपि क्रमेण तेषां भोक्तृत्वम्, सङ्घातानुपपत्तितादवस्थ्यात् । न च वरविवाहादिन्यायेन गुणप्रधानभावेन तदुपपत्तिः, वैषम्यात् । यथा एकैकस्य वरस्याऽसाधारणत्वेनैकैका कन्या भोग्या, न तथा चतुर्णां पृथिव्यप्तेजोवायूनां भोक्तृणां रूपरसगन्धस्पर्शा भोग्या व्यवस्थिताः तत्र कथं क्रमभोगः ? अथ कथञ्चिद् व्यतिष्ठेरन्, तदाऽपि युगपत् सर्वविषयसन्निधाने सति क्रमा-**

---

अपने-अपने कामों में लगे रहने की दशा में मिलकर एक कार्य का करना सम्भव नहीं होता, यह भाव है) । (अङ्गाङ्गिभाव के बिना संघात सम्भव नहीं हो सकता ), क्योंकि अङ्गाङ्गिभाव को प्राप्त हुए तिनके ही संघातरूप रज्जुभाव को प्राप्त होते हैं) । यदि संघात के बिना भी एक-एक भूत भोक्ता मान लिया जाय, तो शरीर के बाहर भी एक-एक भूत में भोक्तृत्व की प्रसक्ति होगी । क्रम से भी प्रत्येक भूतों को भोक्ता नहीं मान सकते, कारण कि ऐसा मानने पर भी संघात की अनुपपत्ति तो वैसी ही बनी रह जाती है । (क्योंकि एक साथ अथवा जुदे-जुदे अपने-अपने कार्य के साधन में प्रवृत्त हुए पदार्थों का अङ्गाङ्गिभाव न होने से संघात कैसे हो सकेगा ) । वर-विवाह आदि न्याय का अनुसरण करके गुण-प्रधानभाव (अङ्गाङ्गिभाव) से भी संघात की उपपत्ति नहीं हो सकती, कारण कि दृष्टान्त और दार्ष्टान्तिक में विषमता है । (दृष्टान्तभूत वरविवाहन्याय का विवेचन करते हैं—) जैसे एक-एक वर के लिए असाधारणरूप से (जिसमें दूसरे के सम्बन्ध का लेश भी प्राप्त न हो, इस रूप से) एक-एक कन्या भोग्यभूत वस्तु है, वैसे ही भोग करने वाले पृथिवी, जल, तेज और वायु के लिए एक एक रूप, रस, गन्ध और स्पर्श व्यवस्थित—नियत—भोग्यवस्तु नहीं है, अर्थात् भूतों के विषय नियत नहीं हैं । (अतएव पृथ्वी में रूप, रस आदि की भी उपलब्धि होती है । आकाश केवल शब्दगुणक है, इसलिए आकाश का तो शब्द असाधारण गुण हो सकता है । परन्तु अन्य वायु आदि चार भूतों में उत्तरोत्तर गुणों की वृद्धि होने से स्पर्शादि भोग्य वस्तु असाधारण नहीं मानी जा सकती, इसलिए असाधारण-विषय में वर-कन्या के समान नियत व्यवस्था नहीं हो सकती) । यदि कथंचिद् रूप आदि विषयों में व्यवस्था

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नुपपत्तिः । यथैकस्मिन् मुहूर्ते प्रत्येकं भोग्यकन्यावस्तुनि सन्निहिते वराणां क्रमविवाहो गुणप्रधानतया सङ्घातो वा नाऽस्ति, तद्वत् । नाऽपि समस्तानां भोक्तृत्वसम्भवः, प्रत्येकमविद्यमानस्य चैतन्यस्य सङ्घातेऽप्यभावाद्भोगानुपपत्तेः । अथ मन्यसे—अग्नौ प्रक्षिप्तेषु तिलेष्वेकैकस्य ज्वालाजनकत्वाभावेऽपि तिलसमूहस्य यथा तज्जनकत्वं तथा सङ्घातस्य चैतन्यं स्यादिति, तदाऽपि सङ्घातापत्तौ हेतुर्वक्तव्यः । आगामिभोगादिति चेत्, न; यदि तावद्भोगस्य गुणभावस्तदा प्रधानानां भूतानामन्योन्यं गुणप्रधानभावरहितानां

---

मानी भी जाय, (यद्यपि रूपादि साधारण हैं, तथापि व्यवस्था हो सकती है कि तेज का रूप ही भोग्य है तथा वायु का स्पर्श ही, पृथ्वी का गन्ध ही और जल का रस ही भोग्य है) तो भी एक साथ सब विषयों की उपस्थिति होने पर क्रम की उपपत्ति नहीं हो सकती, (अर्थात् एक ही क्षण में सभी भोक्ता अपने-अपने भोग्य का भोग करेंगे; क्रम की अपेक्षा क्यों होगी ?) जैसे एक ही मुहूर्त में प्रत्येक कन्यारूप भोग्यवस्तु का सन्निधान होने पर वरों का क्रम से विवाह अथवा गुणप्रधानभाव—अङ्गाङ्गिभाव—से संघात नहीं होता, वैसे प्रकृत में भी (भूतों का क्रम से भोग अथवा गुणप्रधानरूप से संघात नहीं हो सकता । प्रकृत में गुणप्रधानभाव मानकर संघात की सिद्धि करना आवश्यक है, इससे दृष्टान्त तथा दार्ष्टान्तिक में समानता नहीं आ सकती) । दूसरे पक्ष का (मिले हुए भूत भोग करते हैं, इसका) भी सम्भव नहीं है, कारण कि प्रत्येक में न रहनेवाले चैतन्य का (भोगकर्तृत्व का) संघात में भी अभाव होने से भोग की उपपत्ति नहीं हो सकती । यदि माना जाय कि आग में डाले गये तिलों में से एक-एक तिल द्वारा ज्वाला की उत्पत्ति न होने पर भी तिलसमूह में जैसे ज्वाला का जनकत्व है अर्थात् तिलसमूह से जैसे ज्वाला की उत्पत्ति होती है, वैसे ही प्रकृत में भी प्रत्येक भूत में भोक्तृत्व के न होने पर भी उसके संघात में भोक्तृत्वरूप चैतन्य सम्भव होगा, तब भी संघात के होने में हेतु कहना होगा । (संघातात्मक शरीर के अतिरिक्त चेतन पदार्थ लोकायत के मत में है ही नहीं, जो प्रत्येक अचेतन भूत का चेतनात्मक संघात उत्पन्न कर दे, इसलिए उसका कोई कारण कहना होगा, यह तात्पर्य है ) । आगे प्राप्त होने वाले भोग के द्वारा भी संघात नहीं माना जा सकता (अर्थात् आगामी भोग को भी संघात का कारण नहीं मान सकते) कारण कि यदि भोग को गुण (अप्रधान) मानो तो प्रधान रूप से माने

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**कथं सङ्घातापत्तिः? प्राधान्यं तु भोगस्याऽनुपपन्नम्, भोक्तृशेषत्वात् । न च वाच्यं शेषिणं भोगं प्रति शेष भूतयोः स्त्रीपुंशरीरयोर्भोक्त्रोः सङ्घातापत्तिर्दृष्टेति, तत्राऽपि शरीरयोर्भोक्तृत्वासम्प्रतिपत्तेः । ज्वालां प्रति तिलानां सङ्घातापत्तिरिति योऽयं दृष्टान्तः, सोऽपि तवाऽसिद्धः; सङ्घातानिरूपणात् ।**

---

गये परस्परं गुणप्रधानभाव से शून्य पृथ्वी आदि भूतों का संघात कैसे हो सकेगा? (अर्थात् भोग्यस्वरूप गन्धादि गुण के प्रति प्रधानभूत पृथ्वी आदि, परस्पर निरपेक्ष होने से, संघातभाव को प्राप्त नहीं हो सकते, याने स्वतन्त्र होने से अपने अधीन भोग्य का भोग स्वयं आप ही कर लेंगे) और भोग्यवस्तुस्वरूप रूपादि का प्रधान होना तो माना ही नहीं जा सकता, कारण कि भोग्य तो भोक्ता का उपकारक अङ्ग है ।

(भोक्ताओं तथा भोग में गुणप्रधानभाव न होने के कारण ही संघात की उपपत्ति का अभाव नहीं कह सकते, क्योंकि तादर्थ्य से शेषशेषिभाव को लेकर संघात की उपपत्ति हो सकेगी; इस प्रकार के वादी के आशय का खण्डन करने के लिए शङ्का का अनुवाद करते हैं—)

शङ्का—शेषीरूप भोग के प्रति भोग करने वाले शेषभूत स्त्री तथा पुरुष के शरीरों का संघात होते हुए देखा जाता है, (शरीर के बिना भोग अनुपपन्न है, क्योंकि शरीर का लक्षण है कि 'भोगायतनं शरीरम्', इसलिए शरीर को भोग के प्रति शेष (उपकारक) मानना ही पड़ेगा । इसलिए जैसे एक के प्रति शेष होने से छः प्रयाजों का संघात होता है, वैसे ही एक ही भोग के प्रति पाँचों भूतों का भी संघात उपपन्न हो सकता है, यह भाव है ।)

समाधान—स्त्री तथा पुरुष के शरीरों को भोक्ता मानना सभी प्रकार के सिद्धान्तों से सिद्ध नहीं है, (क्योंकि हमारे ही मत में स्त्री-पुरुषों के शरीरों में आत्मा ही भोक्ता है और शरीर केवल भोगार्थ होने से आत्मा का ही शेष है, इससे आपके समान भोक्तास्वरूप शरीरों का संघात नहीं माना जा सकता) और तुम्हारे (लोकायत के) द्वारा दिखलाया हुआ जो ज्वाला के प्रति तिलों का संघातरूपी दृष्टान्त है, वह भी सिद्ध नहीं है, कारण कि संघात का निर्वचन ही नहीं हो सकता ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

न तावत् सङ्घातो नाम भोगभोगिनोर्वनवदेकदेशतामात्रम्, तथा सति तेन न्यायेन व्यापिनां भूतानां सर्वत्र तत्सत्त्वाच्चैतन्यभोगयोः सार्वत्रिकत्वप्रसङ्गात् । नाऽपि तदारब्धोऽवयवी सङ्घातः, तस्य भूतेभ्यो भेदे पञ्चमतत्त्वाभ्युपगमप्रसङ्गात् । अभेदे भूतमात्रतया सङ्घातासम्भवात् । भेदाभेदयोश्चाऽनङ्गीकरणात् । अथाऽवयविनः पारतन्त्र्यान्न पञ्चमतत्त्वापत्तिः, तर्हि जलादेः पृथिव्यादितन्त्रत्वान्न तत्त्वचतुष्टयमपि सिध्येत् । न चैक-

---

[जैसे अनेक वृक्षों का एक देश में उगना ही उनका संघातभूत वन कहलाता है, वैसे भोग और भोक्ता का समानाधिकरणत्व ही संघात है, इस प्रकार के वादी के आशय से कहते हैं कि ] वन के समान भोग और भोगी का एक देश में होना ही तो सङ्घात है ! नहीं, वह भी संघात नहीं माना जा सकता, क्योंकि ऐसा मान लेने से तो इस न्याय से (अर्थात् एक देशस्थता को ही संघात मानने की नीति से) व्यापक स्वरूप पृथ्वी आदि भूतों की (शरीर के बाहर भी) एक देशस्थता सर्वत्र विद्यमान ही है, इसलिए चैतन्य और भोग का सभी जगह प्रसङ्ग आ जायेगा । और उन अवयवों से (भूतों से) एक अवयवी का होना भी संघात नहीं कहा जा सकता, कारण कि उस अवयवी का यदि (अवयवरूप) भूतों से भेद माना जाय तो 'अवयवीरूप' पाँचवाँ तत्त्व मानने का प्रसङ्ग आ जायेगा । [लौकायतिक केवल पृथ्वी, जल, तेज और वायु, इस प्रकार चार ही तत्त्व मानता है । उनसे बने हुए शरीररूपी अवयवी को उनसे भिन्न मानने पर उसे पाँचवाँ तत्त्व मानना पड़ेगा, इससे स्वयं अपसिद्धान्त दोष का भागी होगा, यह सारांश है] । और यदि भेद नहीं मानते, तो शरीर चार प्रकार के भूत ही रहे, अतः अतिरिक्त संघात की सिद्धि ही नहीं हुई । और भेद तथा अभेद दोनों को तो तुम मानते नहीं हो ['सुवर्ण का कुण्डल है तथा कुण्डल सुवर्ण है—इन दोनों प्रतीतियों से सुवर्ण तथा कुण्डल दोनों में भेदाऽभेदस्वरूप तादात्म्य माना जाता है, इसमें भेद काल्पनिक और अभेद परमार्थ है, ऐसा तादात्म्य नास्तिक नहीं मानता] । यदि कहो कि अवयवी अवयवों के पराधीन है, इसलिए अवयव से अतिरिक्त पाँचवाँ तत्त्व मानने की आपत्ति नहीं आ सकती, तो जलादि के भी पृथ्वी तत्त्व के पराधीन होने से आप के सम्मत चार तत्त्व भी सिद्ध नहीं हो सकेंगे, [क्योंकि यदि अवयवी में अवयव-भेद-प्रतीतिरूप पराधीनता मानी जाय, तो जलादि में भी पृथ्वी-भेद-प्रतीतिरूप

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by eGangotri eGangotri

**द्रव्यबुद्ध्यालम्बनयोग्यतापत्तिः सङ्घातः, वस्तुतोऽनेकेष्वेकत्व-बुद्धेर्विभ्रममात्रत्वात्। न चैकार्थक्रियायां युगपदन्वयः सङ्घातः, तदानीं काष्ठाश्रयेण वह्निना वायुसमुद्भूतेन जले ताप्यमाने सति तत्र भूतचतुष्टयसङ्घाताद्भोगप्रसङ्गात्। न चाऽग्न्ययः पिण्डवत् संश्लेषः सङ्घातः, शरीरे वायोस्तथा संश्लेषाभावात्। वह्निव्याप्ते चाऽयःपिण्डे सन्तापितजले वायुसंयुक्ते भोगप्रसङ्गात्। न चोक्तदोषपरिहारायैकस्यैव भूतस्य भोक्तृत्वनियतिः शङ्कनीया, सर्वसन्निधानेऽस्यैव भोग इत्यनिर्द्धारणात्।**

---

पराधीनता विद्यमान ही है। दूसरे अवयवों से बननारूप पराधीनता मानो, तो पृथ्वी भी जल से बनी है। इसलिए पृथ्वी में भी उक्त पराधीनता चली गई, इस परिस्थिति में तुम्हारे अभिमत चार तत्त्व दिवंगत ही हो चुके, यह भाव है।] तथा 'यह एक द्रव्य है' इस बुद्धि में विषय होने की योग्यता ही संघात पदार्थ है, ऐसा भी नहीं कह सकते, कारण कि परमार्थतः अनेक पदार्थों में एक बुद्धि का होना केवल भ्रम है [भ्रमात्मक बुद्धि में कार्यकारित्व नहीं रहता, इसलिए भ्रमविषय संघात में भी भोक्तृत्व नहीं हो सकता, यह तात्पर्य है] और एक ही अर्थक्रिया में (प्रमातृत्व आदि व्यवहार में) सबका एक साथ अन्वय होने को भी संघात नहीं कह सकते हैं, कारण कि ऐसा मानने से वायु से सुलगी हुई लकड़ी की आग से गरम किये गये जल में चारों भूतों का संघात होने से उसमें भी भोग का प्रसङ्ग हो जायेगा। वैसे अग्नि और लोहे के गोले के सम्बन्ध के समान सम्बन्ध को (सर्वावयव से एकरस-व्याप्ति को) भी संघात नहीं मान सकते, कारण कि शरीर में वायु का आग और लोहे के समान सम्बन्ध (एक-एक अवयव में समानरूप से व्याप्ति) नहीं है। [दूसरा दोष भी देते हैं—] जिसने जल को तपाकर अपने में ही सुखा लिया हो और वायु भी उस पर लगता हो, ऐसे गरम लोहपिण्ड में (चारों भूतों का संघात होने से) भोगप्राप्ति का प्रसङ्ग होगा [परन्तु तप्तायःपिण्ड में भोग देखा नहीं जाता है, इसलिए भोग का समवायी कारण संघात रूप शरीर नहीं हो सकता] उक्त दोष के परिहार के लिए कहो कि एक ही भूत भोक्ता है, तो यह भी नहीं कह सकते, कारण कि सबके संनिधान में, यह इसका भोग है, इस प्रकार निश्चय नहीं किया जा सकता [रूप, रस, गन्ध और स्पर्शरूप भोग्य वस्तु और भोगान्वयी चारों

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

यत्तु लौकायतैकदेशिनां मतद्वयम्—इन्द्रियाणां भोक्तृत्वं देहेन्द्रिय-सङ्घातस्य च भोक्तृत्वमिति, तदुक्तन्यायेन निराकरणीयम् ।

इन्द्रियाणां गोलकरूपत्वस्याभावः

ननु कानि पुनरिन्द्रियाणि येषां भोक्तृत्वं निराक्रियते । तत्र गोलकमात्राणीति सुगताः, तच्छक्तय इति मीमांसकाः, तव्यति-रिक्तानि द्रव्यान्तराणीत्यन्ये सर्वे वादिनः ।

न तावद्गोलकमात्रत्वं युक्तम्, कर्णशष्कुल्यादिविरहिणा-मपि सर्पादीनां शब्दाद्युपलब्धिसद्भावात् । वृक्षाणां च सर्वगोलकरहितानां विषयोपलम्भसत्त्वात्, 'तस्मात् पश्यन्ति पादपाः' इत्यादिशास्त्रात् । न च वृक्षाणामचेतन-त्वम्, हिंसाप्रतिषेधेन प्राणित्वावगमात् । अत एव न

---

भूतों के भी उपस्थित रहने में कौन किसका भोग है, इसका नियामक कोई नहीं है, इसलिए अविशेष से चारों को भोक्ता मानना होगा और उनका संघात बन नहीं सकता, इसलिए संघातभूत शरीरात्मक भूतोंको भोक्ता मानना युक्तिसंगत नहीं है, यह तात्पर्य है ।]

और भी लोकायत-मत के एकदेशियों के जो ये दो मत हैं कि इन्द्रियाँ भोक्ता हैं अथवा देहेन्द्रिय का संघात भोक्ता है । इन दोनों मतों का दिखलाये गये न्याय के अनुसार खण्डन करना चाहिये ।

[इन्द्रियों में भोक्तृत्व का खण्डन करने के पहले इन्द्रियविषयक विप्रतिपत्ति दिखलाने के लिए प्रश्न करते हैं—] इन्द्रियाँ कौन पदार्थ हैं ? जिनमें भोक्तृत्व का खण्डन किया जा रहा है । इस विषय में बौद्ध कहते हैं कि गोलकमात्र [अर्थात् शरीर में दीख पड़ने वाले आँख, नाक, कान आदि के तत्-तत् आकार] ही इन्द्रियाँ हैं । मीमांसक आकारों में देखने, सुनने आदि की शक्तियों को ही इन्द्रिय मानते हैं और इतर सभी लोग इन दोनों में अतिरिक्त द्रव्यान्तर ही इन्द्रिय है, ऐसा मानते हैं ।

[बौद्ध का खण्डन करते हैं—] गोलक को ही इन्द्रिय मानना उचित नहीं है, कारण कि कर्णशष्कुली (कान के भीतर एक विशेष प्रकार के छेद) आदि से शून्य सर्प आदि को भी शब्दादि विषयों का प्रत्यक्ष होता है और किसी भी इन्द्रिय का गोलक न होने पर भी वृक्षादि को सम्पूर्ण विषयों की उपलब्धि होती है, क्योंकि 'इससे वृक्ष भी देखते हैं' ऐसा शास्त्र कहता है । वृक्षों को चेतनारहित नहीं मान सकते, क्योंकि शास्त्रों में उनकी हिंसा का निषेध है,

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**गोलकशक्तित्वमिन्द्रियाणाम् । अथ शक्तिमद्द्रव्यान्तर-कल्पनात् प्रतिपन्नस्थानेषु शक्तिमात्रकल्पने लाघवं मन्यते, तर्ह्यत्यन्तलाघवादात्मन एव क्रमकारिसर्वविज्ञानसामर्थ्यं कल्प्य-ताम्, किमेभिरिन्द्रियैः ? न च सर्वगतस्याऽऽत्मनो गोलक-प्रदेशेष्वेव ज्ञानपरिणामोऽनुपपन्नः, त्वया तस्यैव शरीरप्रदेश-मात्रे ज्ञानपरिणामाङ्गीकारात् । एवं चाऽनिन्द्रियेष्वपि गोलक-प्रदेशेषु ज्ञानान्वयव्यतिरेकौ शरीरद्रव्यान्यथासिद्धौ, ततो न मीमां-सकमतमुपपन्नम् । सन्तु तर्हि द्रव्यान्तराणीन्द्रियाणि, तानि च गोलकविशेषसम्बन्धाच्चक्षुरादिशब्दवाच्यानीति; तदप्ययुक्तम्, तेषु**

---

अतः 'वृक्षों में प्राण है' ऐसा प्रतीत होता है । इसी कारण गोलक की शक्तियों को भी इन्द्रिय नहीं मान सकते [क्योंकि उससे भी सर्प अथवा वृक्षादि में व्यभिचार बना ही रह जायेगा] यदि कहो कि शक्तिशाली द्रव्यान्तर की कल्पना की अपेक्षा सर्वसम्मत नाक, कान आदि आकारविशेष वाले स्थानों में केवल शक्ति की कल्पना करने में लाघव है, तो इस पर यह कहा जा सकता है कि शक्ति की अपेक्षा अधिक लाघव होने से आत्मा में ही क्रम के उत्पादक सर्वविज्ञान के सामर्थ्य की ही कल्पना करो, इन (विप्रतिपत्तिग्रस्त) इन्द्रियों की कल्पना करने से क्या लाभ है ?

शङ्का—सर्वत्र व्याप्त आत्मा का केवल गोलक-प्रदेश में ज्ञानरूप परिणाम मानना युक्त नहीं है ।

समाधान—तुम भी उस सर्वगत आत्मा का शरीरप्रदेश में ही ज्ञानरूप परिणाम मानते हो । [अर्थात् 'यश्चोभयोः समो दोषः परिहारस्तयोः समः' इत्यादि न्याय से जैसे तुम्हारे मत में सर्वत्र व्याप्त होने पर भी आत्मा का शरीर से बाहर ज्ञानाकार परिणाम नहीं हो सकता, केवल शरीर में ही हो सकता है, वैसे ही मेरे मत में भी गोलकमात्र में ज्ञानाकार परिणाम की प्राप्ति असङ्गत नहीं है] इस रीति से इन्द्रिय से भिन्न होने पर भी गोलकों में ज्ञान का अन्वय-व्यतिरेक तो शरीर रूप द्रव्य के कारण अन्यथासिद्ध है । [अर्थात् सर्वव्यापी आत्मा का जैसे इन्द्रिय-भिन्न शरीर के साथ ज्ञानान्वय-व्यतिरेक है, वैसे ही गोलकों के साथ भी है, इन अन्वय-व्यतिरेकों से गोलकों का या इनकी शक्तियों का चेतनात्मक इन्द्रिय होना सिद्ध नहीं हो सकता] इससे मीमांसक मत सङ्गत नहीं है, यह स्पष्ट है । तब तो अन्य वादियों का सिद्धान्त—'द्रव्यान्तर ही इन्द्रियाँ हैं और वे उस गोलक के

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**प्रमाणाभावात् । विमता रूपाद्युपलब्धयः, करणपूर्विकाः, कर्तृ-व्यापारत्वाद्, छिदिक्रियावत्, इति चेत्, न; अनैकान्तिकत्वात् । करणप्रेरणलक्षणे कर्तृव्यापारे करणान्तराभावात्, अन्यथाऽनव-स्थानात् । 'एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च' इत्यागम-गम्यानीन्द्रियाणीति चेत्, न; आगमसंस्कारविरहिणामपीन्द्रिय-**

---

(आकार-विशेष के) सम्बन्ध से आँख आदि शब्दों से कही जाती हैं—मान लें, तो यह भी उचित नहीं है; क्योंकि उस प्रकार के अतिरिक्त द्रव्यों के मानने में कोई प्रमाण नहीं है ।

शङ्का—विमत (विवादग्रस्त) रूपादि का प्रत्यक्ष, करणपूर्वक होता है, कर्ता के व्यापाररूप होने से, छेदन क्रिया के सदृश; [ जैसे छेदन-क्रिया करण (साधन) द्वारा हो सकती है, वैसे ही व्यापारत्वसामान्य से सभी व्यापार साधन से ही सिद्ध होते हैं और वे साधन जिनका नाम आँख, कान आदि हैं, ऐसे द्रव्यान्तर ही हैं, क्योंकि उपलब्ध द्रव्य तो दर्शनादि के साधन हो नहीं सकते] यह अनुमान उन इन्द्रियात्मक अतिरिक्त द्रव्यों के मानने में प्रमाण है ।

समाधान—ऐसे नहीं है, कारण कि उक्त अनुमान व्यभिचारदोष से दूषित है । [छेदनक्रिया के साधनभूत कुठार आदि भी तो अपने व्यापार के कर्ता हैं, लेकिन उस करणरूप कुठारादि कर्ता का व्यापार करणपूर्वक नहीं है, इसलिए ऐसे कर्तृव्यापार में व्यभिचार आया, अतः उक्त अनुमान नहीं हो सकता । यदि प्रधानीभूत कर्तृव्यापार में ही उक्त नियम माना जाय; सामान्य कर्तृव्यापारमात्र में नहीं, तो भी दोष देते हैं—] करण और प्रेरणात्मक कर्ता के व्यापार में कोई दूसरा करण नहीं है । [यद्यपि देवदत्तादि से की जाने वाली छेदनक्रिया के पहले कुठारादि करण हैं, तथापि करणभूत कुठार को प्रेरणा करते हुए देवदत्तादि के व्यापार में तो दूसरा करण नहीं है । यदि उसमें देवदत्तादि का प्रयत्न और उसमें मन, बुद्धि इत्यादि करणपरम्परा लगाते चलो, तो दोष देते हैं—] अन्यथा करणपरम्परा मानने से तो अनवस्था दोष आ जायेगा, अर्थात् करणपरम्परा के कहीं भी न रुकने से मूल करण की भी सिद्धि नहीं हो सकेगी ।

शङ्का—'इस ब्रह्म से ही प्राण, मन और सब इन्द्रियाँ उत्पन्न होती हैं' । इत्याद्यर्थक आगम से इन्द्रियों की प्रमाणिक प्रतीति होती है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्रतिपत्तेः । न च मनोवत्साक्षिवेद्यानीन्द्रियाणि, रूपादिज्ञानाख्यं लिङ्गमनपेक्ष्य साक्षिमात्रेण चक्षुरादीनां प्रतिपत्तेरभावात् । तस्मान्न सन्त्येवेन्द्रियाणीति ।

अत्रोच्यते—गोलकव्यतिरिक्तानीन्द्रियाण्यागमादेवाऽवगम्यन्ते । नहि तत्संस्कारहितास्तानि जानन्ति किन्तु गोलकान्येव ।

## इन्द्रियाणामहङ्कारकार्यत्वस्य खण्डनम्

यत्तु तेषामिन्द्रियाणामहङ्कारकार्यत्वं सांख्यैरुच्यते तत्र किमध्यात्माऽहङ्कारः कारणं किं वा कृत्स्नकार्यव्यापिनी काचिदहङ्काराख्या प्रकृतिः ? उभयत्रापि नाऽस्ति किमपि मानम् । अथ द्वितीयपक्षे नानापुराणवचनानि मानम्, श्रुतिविरोधात् 'अन्नमयं हि

---

समाधान—यह शङ्का उचित नहीं; कारण कि शास्त्रजनित संस्कार से सर्वथा विहीन पामरों को भी इन्द्रियों की प्रतीति होती है ।

इन्द्रियों को मन की भाँति साक्षिवेद्य भी नहीं मान सकते, कारण कि रूपादि की प्रतीतिरूप हेतु की अपेक्षा के बिना केवल साक्षी से ही आँख आदि इन्द्रियों की प्रतीति नहीं होती है । [अर्थात् रूपादिज्ञान द्वारा ही साक्षी चक्षुरादि इन्द्रियों की प्रतीति करता है । मन की भाँति उपलब्धिसामान्य से नहीं] । इसलिए इन्द्रियाँ हैं ही नहीं ।

नहीं, इन्द्रियों के विषय में ऐसा शास्त्र द्वारा ही जाना जाता है कि गोलक से अतिरिक्त ही इन्द्रियाँ हैं । शास्त्रीय संस्कार से शून्य पामर उनको नहीं जान सकते, वे तो केवल गोलकों को ही इन्द्रियाँ जानते हैं, [इससे सूचित किया कि बौद्ध तथा मीमांसक शास्त्रीय वासना से विहीन पामर हैं] ।

इन्द्रियाँ अहङ्कार के कार्य हैं, ऐसा सांख्यमतावलम्बियों का जो कहना है, उस पर प्रश्न होता है कि क्या अध्यात्म अहंकार इनका कारण है? या सम्पूर्ण कार्यमात्र को व्याप्त करने वाली अहङ्कार नाम की कोई प्रकृति है ?। [अर्थात् आध्यात्मिक अहङ्कार से इन्द्रियों का जन्म है अथवा आधिदैविक अहङ्कार से ?] दोनों प्रकारों में कोई भी प्रमाण नहीं है, दूसरे पक्ष में अनेक पुराण-वचन[१] प्रमाण हैं, ऐसा भी नहीं कह सकते, कारण कि ऐसा मानने में श्रुति से विरोध आता है । [श्रुति-विरोध

---

१. 'त्रिविधोऽयमहङ्कारो महत्तत्त्वादजायत । इन्द्रियाणां ततः सृष्टिर्गुणद्वारा महामुने ॥ हे महामुनिजी, यह आध्यात्मिक, आधिदैविक तथा आधिभौतिक तीन प्रकार का अहङ्कार महत्तत्त्व से उत्पन्न हुआ है । इस अहङ्कार से गुणों के द्वारा इन्द्रियों की सृष्टि हुई है । इत्यादि पुराण-वचन समझना चाहिये ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सोम्य मन आपोमयः प्राणस्तेजोमयी वाक्' इत्यादिश्रुतौ भूत-विकारत्वागमात् । अतः पुराणवचनानीन्द्रियाणामहङ्कारा-धीनतामात्रं प्रतिपादयन्ति ।

## इन्द्रियाणां भौतिकत्वखण्डनम्

यच्च शुष्कतार्किकैर्भौतिकत्वमिन्द्रियाणामुक्तम्, तदप्य-युक्तम्; तैर्मानस्य वक्तुमशक्यत्वात् । इन्द्रियाणि भौति-कानि, सावयवत्वात्; सावयवत्वं च मध्यमपरिमाणत्वादिति चेत्, न; इन्द्रियाणामणुपरिमणत्वेऽपि बाधाभावेन हेत्वा-सिद्धेः । विषयावभासस्याऽप्यणुत्वप्रसङ्गो बाध इति चेत्, न; त्वन्मतेऽणुपरिमाणेनाऽपि मनसा विस्तृतात्मादि-

---

दिखलाते हैं—] 'हे सौम्य ! मन अन्नमय अर्थात् अन्न का विकार है तथा प्राण जल का और वाणी तेज का विकार है' इत्यर्थक श्रुति से इन्द्रियाँ भूत की विकार हैं, ऐसा प्रतीत होता है, अतः उक्त श्रुति से विरोध का परिहार करने के लिए पुराण के वचनों से इन्द्रियों का अहङ्कार के अधीन रहना केवल प्रतिपादित होता है ।

और भी जो शुष्क तर्कवादी वैशेषिक-मतानुयायियों का कहना है कि इन्द्रियाँ भौतिक हैं [वैशिषिक केवल तर्क द्वारा इन्द्रियों को भूतविकार मानते हैं, शास्त्र से नहीं, इसलिए शास्त्रीयवासना से शून्यों को भी तर्क द्वारा जान लेना प्राप्त हो जाता है कि इन्द्रिय भूतविकार हैं, इससे उक्त कथन का खण्डन हो जाता है कि शास्त्र द्वारा ही इन्द्रियों को गोलक से अतिरिक्त जाना जा सकता है] वह भी युक्तिसङ्गत नहीं है, कारण कि वे इसमें प्रमाण नहीं दे सकते ।

शङ्का—इन्द्रियाँ भूतविकार हैं, क्योंकि वे अवयवयुक्त हैं और उनका अवयवयुक्त होना मध्यमपरिमाण से सिद्ध होता है । [मध्यमपरिमाण वाले घटादि सब जैसे सावयव हैं, वैसे इन्द्रियाँ भी सावयव होंगी] यह अनुमान इन्द्रियों के भौतिकत्व में प्रमाण है ।

समाधान—ऐसा नहीं है, कारण कि इन्द्रियों को अणुपरिमाण मान लेने में भी बाध नहीं आता है, अतः मध्यमपरिमाणत्वरूप हेतु असिद्ध है ।

शङ्का—इन्द्रियों को अणुपरिमाण मानने पर उनके कार्यस्वरूप विषयप्रत्यक्ष को भी अणुपरिमाण मानना होगा, इसलिए इन्द्रियों को अणुपरिमाण नहीं मान सकते ।

समाधान—उक्त तर्क उचित नहीं है, कारण कि तुम्हारे मत के अनुसार अणुपरिमाण वाले मन से भी महत् परिमाण वाले आत्मा आदि पदार्थों का प्रत्यक्ष

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**वस्तुदर्शनसद्भावात् । चक्षुः रूपगुणवत्प्रकृतिकम्, रूपादिषु पञ्चसु मध्ये रूपस्यैवाऽभिव्यञ्जकत्वात्, यद्यस्य नियमेनाऽभिव्यञ्जकं तत् तद्गुणवत्प्रकृतिकम्, यथा रूपाभिव्यञ्जको रूपप्रकृतिको दीपः, एवमन्यत्राऽप्यूहनीयमिति चेत्, न; शब्दस्यैवाऽभिव्यञ्जके श्रौत्रे शब्दगुणवदाकाशानारब्धेऽनैकान्तिकत्वात् । कर्णशष्कुल्य-**

---

होते देखा जाता है । [अतः इन्द्रियों के अणु मानने पर भी उक्त दोष नहीं आता । पुनः दूसरे तर्क द्वारा इन्द्रियों का भौतिकत्व सिद्ध करते हुए शङ्का करते हैं—] चक्षु इन्द्रिय रूपवत्-प्रकृतिक है अर्थात् चक्षुरिन्द्रिय की प्रकृति रूपवान् द्रव्य है, क्योंकि वह रूपादि पाँच गुणों में से केवल रूप की अभिव्यक्ति करती है । नियम है कि जो जिसके व्यभिचार के बिना अभिव्यक्ति करता है, वह उस गुणवाली प्रकृति का विकार होता है, जैसा कि रूप को अभिव्यक्त करने वाला रूपवत्-प्रकृतिक (तैजस) दीप है । इसी प्रकार अन्य इन्द्रियविषयक भी अनुभव करना चाहिये । [अर्थात् जिह्वा इन्द्रिय रस गुणवाले जल का विकार है, क्योंकि रूपादि में से केवल रस का ग्रहण करती है, जैसे मुख से उत्पन्न होने वाली लार, नासिका गन्ध गुणवाली पृथ्वी का विकार है, अतएव रूपादि में से गन्ध का ही ग्रहण करती है, जैसे हींग आदि द्रव्य एवं त्वगिन्द्रिय स्पर्शगुणक वायु का विकार है, क्योंकि रूपादि में से स्पर्श का ही ग्रहण करती है, जैसे पंखे की हवा, इस प्रकार अन्य अनुमान समझना चाहिये । उक्त अनुमान में अनुकूल तर्क का अभाव दिखला कर समाधान करते हैं—] ऐसा नहीं, कारण कि केवल शब्द की अभिव्यक्ति करने वाले कान में व्यभिचार है, क्योंकि शब्दगुण वाले आकाश का कर्णेन्द्रिय विकार नहीं है, कर्णेन्द्रिय को तो तुम कान के भीतर विद्यमान एक प्रकार का छिद्ररूप आकाश ही मानते हो[१] । [इसलिए श्रोत्रग्राह्य विशेष गुण वाले द्रव्य से उत्पन्न न होने पर भी जैसे कर्णेन्द्रिय शब्दमात्र का ग्रहण करती है, वैसे दूसरी इन्द्रियाँ भी तत्-तद्-विशेष गुण वाले द्रव्य की विकार न होने पर भी तत्तद्-विशेष गुण की अभिव्यञ्जिका होती हैं, ऐसा मानने में कोई हानि नहीं है ।

---

१. आकाश एक ही है, उसका कोई सजातीय भेद तो है ही नहीं, अतः वह किसी का आरम्भक नहीं है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

वच्छिन्नाकाशमात्रस्य त्वया श्रौत्रत्वाभ्युपगमात् । विशेषव्याप्तौ नाऽनैकान्तिकतेति चेत्, एवमप्यतिप्रसङ्गो दुर्वारः । रूपादिचतुष्टयाभिव्यञ्जकस्य मनसो भूतचतुष्टयारभ्यत्वस्य सुसाधत्वात् । अभूतस्याऽप्यात्मादेर्ग्राहकतया मनो न भूतारभ्यमिति चेत्, तर्हि संख्यापरिमाणादेरपि ग्राहकतया चक्षुरादीनां भूतारभ्यत्वं न स्यात् । असाधारण-विषयारम्भत्वाङ्गीकारे सति भौतिकत्वसिद्धिरिति चेत्, तर्हि मनोऽप्यसाधारणविषयेणाऽऽत्मनाऽऽरभ्येत । एकद्रव्यस्या-

---

शङ्का—विशेष व्याप्ति मानने में व्यभिचार नहीं आता है [अर्थात् 'जो जिसके विशेष गुण का अभिव्यञ्जक है' इत्यादि नियम को इन्द्रिय सामान्यविषयक न मानकर रूपादि चतुष्टय के ग्राहक चक्षुरादि-इन्द्रिय-विशेष-विषयक ही मानेंगे, इससे श्रोत्रेन्द्रिय में व्यभिचार नहीं आ सकता है, यह भाव है]

समाधान—उक्त प्रकार से विशेषविषयक नियम मानने में भी अतिप्रसङ्ग नहीं हटाया जा सकता है, कारण कि उक्त व्याप्ति से रूपादि चारों की (रूप, रस, गन्ध और स्पर्श की) अभिव्यक्ति करने वाला मन भी पृथ्वी, जल, तेज, वायु—इन चारों भूतों का विकार हो जायेगा, जो तुमको भी इष्ट नहीं है । यदि कहो कि भूतों से अतिरिक्त आत्मादि की भी मन अभिव्यक्ति करता है, इसलिए मन भूतों का विकार नहीं हो सकता; तो भूत के विशेष गुणों से अन्य संख्या तथा परिणाम आदि का अभिव्यञ्जक होने से चक्षुरादि इन्द्रियाँ भी भूत का विकार नहीं हो सकतीं ।

शङ्का—असाधारण विषय से उत्पन्न होती हैं, ऐसे नियम का अङ्गीकार कर लेने पर इन्द्रियाँ भौतिक सिद्ध हो सकती हैं, [अर्थात् जो जिसका असाधारण—अनन्यग्राह्य—विषय है, वह उस विषय वाले से उत्पन्न होता है, इस व्याप्ति से चक्षु का रूप असाधारण विषय है, इसलिए चक्षु रूप वाले तेजोरूप द्रव्य से उत्पन्न होता है, इसी प्रकार अन्य इन्द्रियों के विषय में भी समझना चाहिये , यह सारांश है] ।

समाधान—इस निर्णय के अनुसार तो मन भी उसके असाधारण विषय आत्मा से बना हुआ माना जाना चाहिये, [क्योंकि आत्मा भी मन से इतर इन्द्रियों के द्वारा ग्राह्य नहीं है, अतः वह मन का ही असाधारण विषय है] । आत्मरूप एक द्रव्य से सावयव द्रव्य का आरम्भ भले ही न हो, परन्तु मनोरूप

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan

सावयवद्रव्यानारम्भकत्वेऽपि निरवयवं मनोद्रव्यं प्रत्यारम्भकत्वं किं न स्यात्। तस्मान्न शुष्कतर्कादिन्द्रियाणां भौतिकत्वसिद्धिः, किन्त्वागमादेव।

तानि पुनरिन्द्रियाणि सर्वगतानीति योगाः प्रतिपेदिरे। तदपि मानहीनम्। आत्मेन्द्रियमनांसि सर्वगतानि सर्वत्र दृष्टकार्यत्वादाकाशवत्; दृश्यते हि ज्ञानं तत्कार्यं सर्वत्रेति चेत्, न; सर्वत्रेत्यनेन कृत्स्नजगद्विवक्षायामसिद्धि-प्रसङ्गात्। यत्र शरीरं तत्र सर्वत्रेति विवक्षायां शरीरे

---

निरवयव द्रव्य का उससे आरम्भ क्यों नहीं होगा ? [अर्थात् अकेले द्रव्य से सावयव द्रव्य नहीं हो सकता, क्योंकि सावयव का आरम्भक सङ्घात ही होता है, परन्तु अवयवशून्य मन का आरम्भक अकेले आत्मरूप द्रव्य के होने में कोई बाधा नहीं है, यह तात्पर्य है।] इसलिए शुष्क याने शास्त्राऽननुगृहीत तर्क से इन्द्रियों का भौतिक होना सिद्ध नहीं हो सकता, किन्तु शास्त्र द्वारा ही इन्द्रियों का भौतिकत्व सिद्ध हो सकता है।

वे[१] इन्द्रियाँ सर्वगत—चारों ओर प्रसरण में समर्थ व्यापक परिमाण वाली—हैं, ऐसा पातञ्जल योगदर्शनकार मानते हैं। परन्तु उनका ऐसा भी मानना प्रमाणशून्य है। यदि कहो कि आत्मा, इन्द्रिय तथा मन सर्वगत (विभु) हैं, सभी जगह इनके कार्य की उपलब्धि होने से, आकाश के समान। [अर्थात् जैसे आकाश का सर्वत्र ही शब्दरूप कार्य देखा जाता है, अतः वह विभु है, वैसे ही आत्मादि के ज्ञान आदि कार्यों की भी सर्वत्र उपलब्धि होती है, अतः वे विभु हैं] क्योंकि उनका कार्यभूत ज्ञान सर्वत्र ही देखा जाता है, इस अनुमान से उनकी व्यापकता सिद्ध होगी, तो ऐसा कहना भी नहीं बनता, कारण कि उक्त हेतु के अन्तर्गत 'सर्वत्र' पद से यदि सम्पूर्ण संसार की विवक्षा करोगे, तो हेतु की असिद्धि है, [क्योंकि शरीर के बाहर कहीं भी संसार में इन्द्रियादि कार्य-ज्ञान नहीं होता]। यदि जहाँ शरीर है, वहाँ सर्वत्र (शरीर में) ऐसी विवक्षा करो अर्थात् 'सर्वत्र' पद से सारा संसार न लेकर सम्पूर्ण शरीर

---

१. 'कानि पुनः' इत्यादि से लेकर 'किन्त्वागमादेव' तक के ग्रन्थ से इन्द्रियों के स्वरूप तथा कारण विषयक विप्रतिपत्ति का निराकरण करके सिद्धान्त किया कि गोलक से अतिरिक्त ही इन्द्रियाँ हैं और उनके कारण आकाशादि भूत हैं। अब 'तानि पुनः' से लेकर—'मन इति सिद्धम्' पर्यन्त प्रघट्टक से इन्द्रियाँ तथा मन में प्रमाणविषयक विप्रतिपत्ति दिखलाकर सिद्धान्त मत का प्रदर्शन करते हैं।

CCO. Vishveshvaranand Vedic Research Institute Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**एवाऽनैकान्तिकत्वम्, दृश्यते हि यत्र शरीरं तत्र सर्वत्र शरीर-कार्यम् । न च शरीरस्य सर्वगतत्वमस्ति । अथेन्द्रियाणि सर्वगतानि, परोपाधिकगमनत्वात्, आकाशवत्; यथाऽऽकाशस्य गमनं घटाद्युपाधिकं तथेन्द्रियाणां शरीरोपाधिकं गमनमिति चेत्, न; शरीरावयवेष्वनैकान्तिकत्वात् । प्राणोपाधिकं हि तेषां गमनम् । किञ्चेन्द्रियाणां सर्वगतत्वे युगपत् सर्वविषयोपलब्धिः स्यात् । शरीर एव वृत्तिलाभान्नाऽयं दोष इति चेत्, तर्हि बहिरिन्द्रिय-सद्भावकल्पना न प्रमाणप्रयोजनवती । तस्मादसर्वगतानीन्द्रियाणि ।**

इन्द्रियाणां प्राप्यकारिता परिच्छिन्नता च

**यत्तु तान्याप्राप्यकारीणीति सुगताः कल्पयन्ति, यदयुक्तम्; तत्र**

---

केवल लेना हो, तो शरीर में ही व्यभिचार होगा, कारण कि देखा जाता है कि जहाँ जहाँ शरीर है, वहाँ सर्वत्र शरीर का कार्य—चलन, स्थिति, आसनादि—कुछ-न-कुछ अवश्य रहता है, परन्तु इस सर्वत्रदृष्ट कार्यत्वरूप हेतु से शरीर का सर्वगतत्व नहीं देखा जाता है । यदि कहो कि इन्द्रियाँ सर्वगत हैं; दूसरे के कारण गमनशील होने से, आकाश के समान अर्थात् जैसे आकाश का गमन घटादि रूप उपाधि के द्वारा होता है, वैसे ही इन्द्रियों में गमन शरीर रूप उपाधि के द्वारा होता है, इस अनुमान से इन्द्रियों का सर्वगतत्व सिद्ध होगा, तो यह कहना भी उचित नहीं है, कारण कि शरीर के अवयवों में ही व्यभिचार बना हुआ है, क्योंकि उनका प्राणरूप उपाधि से ही गमन होता है । [परन्तु शरीर के अवयव सर्वगत नहीं है । दूसरा भी दोष देते हैं—] इन्द्रियों को सर्वगत मानने में एक साथ सभी विषयों का ज्ञान होना चाहिये । यदि कहा जाय कि शरीर में ही इन्द्रियों को अपने वृत्ति रूप कार्य का उत्पादन करने की योग्यता प्राप्त होती है, अतः उक्त दोष नहीं आता [अर्थात् सर्वगत होते हुए भी कार्यजनन योग्यता सर्वत्र नहीं है, किन्तु परिच्छिन्न शरीर में ही है, अतः उक्त दोष का प्रसङ्ग नहीं है] तो यह भी युक्त नहीं है, कारण कि (इन्द्रियों को सर्वगत मानकर शरीर के) बाहर इन्द्रियों की सत्ता की कल्पना करना प्रमाण तथा प्रयोजन दोनों से शून्य है, इसलिए इन्द्रियों को सर्वगत नहीं मान सकते ।

बौद्धों की जो यह कल्पना है कि इन्द्रियाँ अप्राप्यकारी हैं [अर्थात् परिच्छिन्न इन्द्रियाँ शरीर के एक देश में ही स्थित हैं और विषय देश में न जाकर ही ज्ञान प्राप्त करती हैं], वह युक्त नहीं है, क्योंकि यहाँ पर प्रश्न होता है कि उन इन्द्रियों में

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

किं चक्षुःश्रोत्रयोरेवाऽप्राप्यकारित्वम् उतेतरेषामपि ? न तावदितरेषाम्; दूरत एव स्पर्शरसगन्धोपलब्धिप्रसङ्गात् । नाऽपि प्रथमः, विमते चक्षुःश्रोत्रे प्राप्यकारिणी, बाह्येन्द्रियत्वात्, घ्राणादिवत्, तेजसस्त्वतिदूरशीघ्रगमनदर्शनादुन्मीलनमात्रेण चक्षुषो ध्रुवादिप्राप्तिरविरुद्धा । शब्दस्य च वीचिसन्तानवत् परम्परया श्रोत्रसमवायः प्राप्तिरिति यत्तार्किकैरुच्यते तदसत्, तथा सति 'इह श्रोत्रे शब्दः' इति प्रतीयेत; प्रतीयते तु 'तत्र शब्दः'

---

क्या आँख और कान ही अप्राप्यकारी (शरीर देश में ही रहकर ज्ञान के जनक) हैं ? या और इन्द्रियाँ भी । इनमें आँख, कान से अतिरिक्त इन्द्रियों को तो ऐसा नहीं मान सकते, क्योंकि दूसरे ही स्पर्श, रस तथा गन्ध का ज्ञान मानना पड़ेगा । प्रथम पक्ष (आँख तथा कान में ही अप्राप्यकारित्व मानना) भी नहीं हो सकता, कारण कि विमत (विवादग्रस्त) आँख और कान प्राप्यकारी हैं (विषय देश में जाकर ज्ञान के जनक हैं), बाह्येन्द्रिय होने से, नाक आदि इन्द्रियों के समान । [घ्राणादि इन्द्रियों में उक्त अतिप्रसङ्ग का वारण करने के लिये प्राप्यकारित्व मानना आवश्यक है, अतः इन्हीं का दृष्टान्त करके बाह्येन्द्रियमात्र में प्राप्यकारिता मानना उचित है । आँख को प्राप्यकारी मानने में उसके खुलते ही विलम्ब के बिना कोशों दूर न जा सकने की आशङ्का का समाधान करते हैं—] बड़ी शीघ्रता से अत्यन्त दूर तक तेज चला जाता है, यह प्रत्यक्ष है, इसलिए खुलते-खुलते ही आँखों का ध्रुवादि देश तक जाना भी कोई विरुद्ध नहीं है । [इन्द्रियों में अप्राप्यकारित्व मानकर नैयायिकसम्मत शब्द की कान तक प्राप्ति का खण्डन करने के लिए उनके मत का अनुवाद करते हैं—] तरङ्गों के सन्तान के समान परम्परा से कान के साथ शब्द का समवाय—सम्बन्ध—कर्णेन्द्रियप्राप्ति है [अर्थात् जैसे जल में उत्पन्न हुई प्रथम तरङ्ग क्रमशः दूसरी-दूसरी तरङ्गों को उत्पन्न करती हुई परम्परा से तटतक पहुँच जाती है, वैसे ही प्रथम उत्पन्न हुआ आकाशसमवायी शब्द क्रमशः दूसरे-दूसरे शब्दों को उत्पन्न करता हुआ कर्णेन्द्रिय तक अपना सम्बन्ध प्राप्त करता है], ऐसा जो तर्कवादियों का कहना है—वह भी युक्तियुक्त नहीं है, कारण कि उक्त रीति से 'इस कान में शब्द है' ऐसी प्रतीति होनी चाहिये, परन्तु प्रतीति तो यह होती है कि 'वहाँ—उस अमुक प्रदेश में—शब्द हो रहा

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

इति । तस्माद्यथानुभवं श्रोत्रस्यैव तत्र गमनं कल्पनीयम् । तदेवं भौतिकानि परिच्छिन्नानि प्राप्यकारीणीन्द्रियाणि सन्तीति सिद्धम् ।

## मनसः सावयवत्वम्

किं तर्हि मनो नाम यस्मिन्नाऽऽत्मत्वमपरे लोकायतैकदेशिनो मन्यन्ते । नित्यं निरवयवमणुपरिमाणं मन इति तार्किकाः । तत्र न तावन्नित्यम्, परिच्छिन्नत्वात्, घटवत् । विमतं नित्यम्, निरवयवद्रव्यत्वादात्मवत्, इति चेत्, न; हेत्वसिद्धेः । विमतं सावयवम्, करणत्वात्, चक्षुरादिवत् । अन्यथा मनसोऽन्नमयत्वं श्रुत्युक्तं बाध्येत । कथं तर्हि मूर्तद्रव्यानभिघात इति चेत्, जीवनदशायां देहाद्बहिर्निर्गमनाभावादिति ब्रूमः । मरणदशायां तु

---

है । इसलिए अनुभव के अनुसार उस देश में कान के ही जाने की कल्पना करना उचित है । इस प्रकार निर्णय के अनुसार सिद्ध हुआ कि इन्द्रियाँ भौतिक, परिच्छिन्न (शरीर के एक देश में रहने वाली) तथा प्राप्यकारी हैं ।

[प्रसङ्ग से मनोविषयक विप्रतिपत्ति को दिखलाते हैं—] तो मन क्या वस्तु है, जिसको कि कुछ नास्तिक लोग आत्मा मानते हैं । इस विषय में तार्किक लोग (न्याय-वैशेषिक) मन को नित्य, अवयवशून्य तथा अणुपरिमाण मानते हैं । इसमें प्रथम तो मन नित्य हो नहीं सकता, क्योंकि घट के समान वह परिच्छिन्न है ।

शङ्का—'विमत मन नित्य है, अवयवशून्य द्रव्य होने से, आत्मा के समान', इस अनुमान से मन नित्य माना जा सकता है ।

समाधान—नहीं, नित्य नहीं माना जा सकता, कारण कि अवयवशून्यद्रव्यत्व रूप हेतु मन में स्वरूपतः असिद्ध है, क्योंकि 'मन सावयव है, करण (ज्ञानसाधन) इन्द्रिय होने से, आँख आदि के तुल्य', इस अनुमान से मन सावयव सिद्ध होता है । [अनुकूल तर्क के अभाव की आशङ्का का समाधान करते हैं—] अन्यथा—मन को सावयव न मानने से—श्रुति में प्रतिपादित मन का अन्नविकार होना बाधित हो जायेगा ।

शङ्का—यदि मन अन्नविकार है, तो मूर्त द्रव्य से उसका प्रतिघात—प्रतिबन्ध—होना कैसे वारण किया जा सकता है?

समाधान—जीवनदशा में—मनुष्यादि के जीते जी—वह (मन) देह से बाहर नहीं जाता है । [अतः मूर्त द्रव्य द्वारा उसका प्रतिबन्ध नहीं होता, इससे मूर्तद्रव्यानभिघात भी मन को निरवयव सिद्ध करने में समर्थ नहीं हो सकता ।]

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**सावयवत्वेनाऽभिमतानां चक्षुरादीनामप्यप्रतिघातो विद्यत एव । अत एव सावयवत्वात् संयोगविभागवत्त्वाच्च घटादिवन्नाऽणुपरिमाणत्वम् । सर्वगतत्वे च युगपत् सर्वेन्द्रियसंयोगात् सर्वज्ञानप्रसङ्गः । मध्यमपरिमाणत्वे तु न कोऽपि दोषः । तदाऽपि स्थूलसूक्ष्मेषु हस्तिपुत्तिकादिदेहेषु क्रमेण प्राप्यमाणेषु कथं तत्तद्देहसमानत्वेन वृत्तिरिति चेत्, अवयवोपचयापचयाभ्यामिति ब्रूमः ।**

---

और मरने पर तो सावयव माने हुए चक्षुरादि इन्द्रियों का भी मूर्त द्रव्य से प्रतिघाताभाव रहता ही है । [शङ्का करने वाले वादी का तात्पर्य यह है कि जैसे सावयव चक्षुरादि इन्द्रियों का मूर्त द्रव्य—दिवाल आदि—से प्रतिबन्ध होता है, वैसे ही मन का किसी से भी प्रतिबन्ध नहीं देखा जाता है, इसलिए मन को निरवयव मानना चाहिये । समाधाता का तात्पर्य है कि जीवनदशा में इन्द्रियों के प्राप्यकारित्व पक्ष में चक्षुरादि इन्द्रियों के समान मन का देह के बाहर निर्गमन न होने से मूर्त द्रव्य उसका प्रतिबन्ध नहीं कर सकता और मरण दशा में अवश्य मन का बहिर्निर्गमन होता है; परन्तु उस समय चक्षुरादि के समान मन का भी प्रतिबन्ध मूर्त द्वारा नहीं हो सकता ।] इसलिए सावयव तथा संयोग-विभागशाली होने पर भी मन को घटादि के समान अणुपरिमाण नहीं मान सकते अर्थात् जैसे घटादि अणुपरिमाण नहीं, वैसे मन भी अणु नहीं है । सर्वगत—व्यापकीभूत महत् परिमाणवाला—मानने से एक साथ ही सब इन्द्रियों के साथ सम्बन्ध हो जाने से सब विषयों का ज्ञान होने का प्रसङ्ग आ जायेगा । मध्यमपरिमाण मानने में तो कोई भी दोष नहीं आता ।

शङ्का—मध्यमपरिमाण मानने पर भी बड़े और छोटे हाथी तथा फतिंगा के—पतंगा के—क्रमशः प्राप्त होने वाले शरीरों में तत्तत् देह के समान रूप से रहना कैसे हो सकेगा [अर्थात् हाथी के शरीर का परिवर्तन होने पर कदाचित् चीटीं के देह की प्राप्ति होती है और चींटी के देह का परिवर्तन होने पर हाथी के शरीर की प्राप्ति होती है, क्रम से मिलने वाले स्थूल-सूक्ष्म शरीरों में स्थूल-सूक्ष्म मन का समावेश कैसे हो सकेगा? हाथी के शरीर का निर्वाह अतिसूक्ष्म चींटी के मन से कैसे होगा और अतिसूक्ष्म चीटीं के शरीर में इतने बड़े हाथी का मन कैसे आ सकेगा ?]

समाधान — अवयवों उपचय तथा अपचय से होगा, ऐसा हम

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

## मनसः सावयवत्वं परिच्छिन्नत्वञ्च

**शाक्यास्तु समनन्तरप्रत्यय एवोत्तरज्ञानकरणतया मन इति प्रतिपेदिरे, तदसङ्गतम्; व्याप्तिमनपेक्ष्य केवलस्य पूर्वज्ञानस्योत्तर-ज्ञानजनकत्वायोगात् । लिङ्गज्ञानस्य व्याप्तिसापेक्षस्यैव लिङ्गिज्ञान-जनकत्वदर्शनात् । शब्दज्ञानं व्याप्त्यनपेक्षमेवाऽर्थज्ञानजनकमिति चेत्, न;त्वन्मते शब्दस्याऽनुमानान्तःपातितया तत्राऽपि व्याप्त्य-पेक्षत्वात् । विशेषणज्ञानं व्याप्त्यनपेक्षमेव विशिष्टज्ञानजनक-मिति चेत्, न; विशिष्टज्ञानस्य सम्प्रयोगजन्यत्वात् । अथ समनन्तरातीतप्रत्यय उत्तरज्ञानं न जनयति, किन्तु**

---

कहते हैं । [अर्थात् चींटी के मन के अययव हाथी का शरीर पाने पर बढ़ जाते हैं और चींटी के शरीर में आने वाले हाथी के मन के अवयव घट जाते हैं ।]

बौद्धों का कहना है कि आगे होने वाले ज्ञान के प्रति समनन्तरप्रत्यय कारण है, अतः वही (समनन्तरप्रत्यय ही) मन है, परन्तु यह मत मानने योग्य नहीं है; कारण कि व्याप्ति की अपेक्षा न करके केवल पूर्व ज्ञान को उत्तर ज्ञान का जनक मानना युक्तियुक्त नहीं हो सकता; कारण कि व्याप्ति की अपेक्षा करके ही हेतु का ज्ञान साध्य के ज्ञान का जनक होता है, यही अनुभव है ।

शङ्का—शब्द से उत्पन्न हुआ ज्ञान व्याप्ति की अपेक्षा न करके ही अर्थज्ञान का (शाब्दबोध का) जनक होता है ।

समाधान—ऐसा नहीं कह सकते, कारण कि तुम्हारे मत में शब्द प्रमाण अनुमान के ही अन्तर्गत माना गया है, अतः उसमें (शब्दज्ञान में) व्याप्ति की अपेक्षा है ही ।

शङ्का—विशेषणज्ञान व्याप्तिज्ञान के बिना ही विशिष्टज्ञान का जनक हो जाता है [अतएव विशेषणीभूत पूर्वज्ञान स्वतन्त्ररूप से ही उत्तर ज्ञान का जनक हो जायेगा ] ।

समाधान—नहीं, ऐसा नहीं कह सकते, कारण कि संप्रयोग से विशिष्ट ज्ञान होता है । [जैसे 'नीलोऽयं घटः' (यह नीला घड़ा है) इस आकार का विशिष्ट ज्ञान विशेषणीभूत नीलादि पदार्थ के ज्ञान के संस्कार से सहकृत इन्द्रियों के संयोग से होता है, वैसे ही सभी विशिष्ट ज्ञान संप्रयोग से ही उत्पन्न होंगे, समनन्तरप्रत्यय रूप मन से नहीं, यह भाव है ।] यदि मानो कि समनन्तर पूर्व ज्ञान उत्तर ज्ञान का

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तस्याऽऽकारमात्रं समर्पयतीति चेत्, न; आकाराकारिणोरभेदात् । आकारस्य स्वाभाविकतयाऽन्यापेक्षाभावात् । तस्मादन्यदेव सावयवं मन इति सिद्धम् ।

ननु कश्चाऽयं वास्तव आत्मा यो देहादिषु विज्ञानान्तेषु भ्रान्तैर्वादिभिरारोप्यते । तत्र सर्वगतोऽयं जीव आत्मेति केचित्, तदसत्; शुष्कतार्किकाणां साधकाभावात् ।

अथ मतम्—देहाद्बहिरन्तश्च सर्वाणि भोगसाधनान्यात्मभोगायैव व्याप्रियन्ते । तव्यापारश्चाऽदृष्टवदात्मसंयोगापेक्षस्ततोऽसौ सर्वगत इति । तत्र किं यस्मिन्नाऽऽत्मप्रदेशेऽदृष्टं तत्प्रदेशे संयोगोऽपेक्ष्यते उताऽदृष्टो-

---

जनक नहीं है । किन्तु उसको (उत्तर ज्ञान को) आकारमात्र देता है१, तो यह भी सिद्धान्त उचित नहीं है, कारण कि आकार और जिसका वह आकार है, ऐसे आकारी में किसी प्रकार का भेद नही है और आकार स्वाभाविक होने से उसमें दूसरे की अपेक्षा नहीं है, इसलिए समनन्तर प्रत्यय से भिन्न ही कोई दूसरा सावयव मन सिद्ध होता है ।

[अब मुख्य उपादेय आत्मा के विषय में विप्रतिपत्ति दिखलाते हैं—] यह वस्तुभूत आत्मा ऐसा कौन सा पदार्थ है? जिसका कि भ्रम में डूबे हुए नास्तिकादिवादी देह से लेकर विज्ञान पर्यन्त अनात्मपदार्थों में आरोप करते हैं । इनमें से कुछ वादियों का कहना है कि सर्वत्र व्यापक यह जीव ही आत्मा है, परन्तु यह कथन युक्त नहीं है, कारण कि शुष्क तर्कवादियों के लिए उक्त मत की सिद्धि करने वाला प्रमाण नहीं है ।

यदि यह माना जाय कि देह से बाहर और भीतर सभी प्रकार के भोगों के साधन आत्मा के भोग के लिए ही प्रयत्नशील रहते हैं । उन भोग के साधनों का व्यापार अदृष्टाश्रय आत्मा के साथ संयोग की अपेक्षा रखता है, इसलिए यह आत्मा (सर्वगत)व्यापक है, ऐसा मानना चाहिये । इस मत में प्रश्न उठता है कि क्या जिस प्रदेश में अदृष्ट है, उसी प्रदेश में आत्मा के संयोग की अपेक्षा होती है, या अदृष्ट से उपलक्षित आत्मा का संयोग अपेक्षित है अर्थात्

---

१. बौद्धमत में अधिपति—चक्षुरादि, सहकारी आलोक, समनन्तर तथा आलम्बन ये चार प्रत्यय ज्ञान के जनक हैं । इनमें पूर्व प्रत्यय से ज्ञानस्वरूप, दूसरे प्रत्यय से ज्ञान की प्रकटता (स्पष्टता), तीसरे से बोध का आकार तथा चौथे से वस्तादि का आकार होता है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by eGangotri Gyaan Kosha

**पलक्षितात्मसंयोगः? नाऽऽद्यः, देहावच्छिन्नात्मसमवेतादृष्टस्य स्वर्गभोगहेतुत्वात् । न द्वितीयः, मोक्षेऽपि भोगप्रसङ्गात् । तस्मादागमादेव सर्वगतत्वसिद्धिः ।**

### आत्मनः स्वयंप्रकाशता

**न चाऽयमात्मा जडः, प्रत्यक्षानुमानागमैः स्वप्रकाशत्वावगमात् । तत्र प्रत्यक्षं सौषुप्तमवगन्तव्यम् । अनुमानान्यपि आत्मा स्वप्रकाशः, स्वसत्तायां प्रकाशव्यतिरेकरहितत्वात्, प्रदीपवत् संवेदनवच्च । तथा विषय-**

---

केवल आत्मा का संयोग? इनमें प्रथम कल्प नहीं बन सकता, कारण कि देहावच्छिन्न आत्मा में रहने वाले अदृष्ट स्वर्गरूप भोग के कारण हैं [अर्थात् इस भूलोक के देह में रहने वाले आत्मसमवेत अदृष्ट से स्वर्ग में भोग मिलता है, इससे अदृष्टवान् भूलोक या भूलोकस्थ शरीर के प्रदेश से भिन्न स्वर्गरूप प्रदेश में भोग के मिलने से अदृष्टवत् प्रदेश से संयोग होना सिद्ध नहीं हो सका] दूसरा पक्ष भी युक्त नहीं है, क्योंकि मोक्षदशा में भी भोग के प्राप्त होने का प्रसङ्ग आ जायेगा । आत्मासंयोग सर्वत्र ही है, इसलिए केवल आत्मसंयोग फल का (भोग का) जनक नहीं होता । [अन्यथा सबको सब काल में सुख दुःखादि सब भोग हो जायेंगे] इसलिए आगम द्वारा ही आत्मा का सर्वगत होना सिद्ध हो सकता हैं । (केवल शुष्क तर्क से नहीं ) ।

आत्मा जड़ है, ऐसी आशङ्का भी नहीं करनी चाहिये, कारण कि प्रत्यक्ष, अनुमान तथा शास्त्रों के द्वारा आत्मा स्वप्रकाश है, ऐसा ज्ञात होता है । इन प्रमाणों में प्रत्यक्ष प्रमाण से सुषुप्ति काल का प्रत्यक्ष लेना चाहिये । [सुषुप्ति से उठने के अनन्तर 'मैं आनन्दपूर्वक सोया' इस प्रकार सुषुप्तिकाल में अनुभूत सुख का स्मरण होता हैं, इससे सुषुप्तिकाल में सुखानुभव का प्रयोजक किसी चक्षुरादि की वृत्ति के न होने के कारण वहाँ स्वयंप्रकाशात्मक आत्मा का ही सद्भाव मानना होगा । वह आनन्द दुःखाभावरूप नहीं है, इस विषय में प्रथम वर्णक में ही विशद रूप से वर्णन किया गया है । ] अनुमान प्रमाण भी अनेक हैं—जैसे 'आत्मा स्वप्रकाश है, अपने सद्भाव में प्रकाश के अभाव से रहित होने से , प्रदीप या संवेदन (ज्ञान) के समान । [यदि प्रदीप या ज्ञान विद्यमान है; तो सम्भव नहीं कि उनका प्रकाश न हो, उनका प्रकाश अवश्य होता है । घटादि के रहते हुए भी यदि आलोकादि सहकारी कारण न हों, तो उनका

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्रकाशकर्तृत्वात्, प्रदीपवत् । विषयप्रकाशाश्रयत्वात्, आलोकवत् । अनिन्द्रियगोचरत्वे सत्यपरोक्षत्वात् संवेदनवत् । आत्मा सति धर्मिण्यजन्यप्रकाशगुणः, प्रकाशगुणत्वात्, आदित्यवत् । आगमश्च—'अत्राऽयं पुरुषः स्वयंज्योतिः' इत्यादिः । स चाऽयमात्मा सर्वशरीरेष्वेक एव, सर्वत्राऽहमित्येकाकारप्रत्ययवेदनीयत्वात्, गोत्ववत् । शरीराणां भिन्नत्वादेवाऽतीतशरीरादाविव न भोगानुसन्धानप्रसङ्गः । ननु तर्ह्यस्याऽपि मनुष्य-

---

प्रकाश नहीं हो सकता । आत्मा तो प्रदीपादि के समान स्वप्रकाश है ]। तथा (आत्मा के स्वप्रकाश के साधने में अन्य भी हेतु हैं, जैसे) विषयप्रकाश का कर्ता होने से, दीपक के समान विषयप्रकाश का आश्रय होने से, आलोक के समान, इन्द्रियों का विषय न होते हुए अपरोक्षरूप होने से, संवेदन के तुल्य (आत्मा स्वप्रकाश है) । एवं धर्मी होते हुए भी आत्मा अजन्य (किसी से उत्पन्न न होने वाले) प्रकाशरूप गुणवाला है, सूर्य के सदृश । शास्त्र भी कहता है 'यहाँ सुषुप्ति में यह पुरुष (आत्मा) स्वयंज्योति—स्वयंप्रकाश—है' इस प्रकार प्रमाणसिद्ध यह आत्मा सम्पूर्ण शरीरों में एक ही है, कारण कि सर्वत्र 'अहम्' (मैं) इस प्रकार गोत्व के समान एक ही प्रकार की प्रतीति से जाना जाता है । [जैसे सकल गोव्यक्तियों में गोत्व की समानाकार प्रतीति होने से गोत्व एक ही अनुगत है, वैसे ही सकल मनुष्य शरीरों में 'मैं -अहम्—' इत्याकारक अनुगत प्रतीति से अहम्-प्रतीतिवेद्य भी एक ही है ।] शरीरों का परस्पर भेद होने से ही अतीत शरीरों में जैसा भोग का स्मरण होता है, वैसा भोग के अनुसन्धान का प्रसङ्ग नहीं आ सकता । [यदि सभी शरीरों में आत्मा एक ही है, तो सबको सभी के भोग के परिज्ञान की प्रसक्ति होनी चाहिये, इस प्रकार पूर्वपक्षी आशङ्का करता है, इस पर समाधाता का कहना है कि जैसे एक ही देवदत्त आदि को अपने जन्म-जन्मान्तरों में अनुभूत भोगों का अनुसंधान जन्मान्तरों शरीरों के अलग-अलग होने के कारण नहीं होता, वैसे ही प्रकृत में भी देवदत्त और यज्ञदत्त आदि के शरीर का परस्पर भेद होने से एक को दूसरे के भोग का अनुसंधान नहीं होता अर्थात् भोगानुसंधान एक ही शरीर में होता है, भिन्न-भिन्न शरीरों में नही होता, यह भाव है ।]

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

शरीरस्य प्रतिक्षणं परिणामभेदाद्भेदे सत्यत्राऽप्यात्मनो भोगाननुसन्धानं प्रसज्येतेति चेत्, न; 'तदेवेदं शरीरम्' इति प्रत्यभिज्ञया तदेकत्वावगमात् । न च ज्वालाप्रत्यभिज्ञावद् भ्रान्तत्वम्, तत्र सूक्ष्मदर्शने प्रत्यक्षत एव ज्वालानां भेददर्शनात्; अत्र तदभावात् । तदेवमेकः स्वप्रकाश आत्मेति सिद्धान्तः ।

तमेतमात्मानमवैदिका देहादिबुद्ध्यन्तपदार्थरूपत्वेन प्रतिपन्नाः । मीमांसकादयस्तु तस्य देहादिव्यतिरेकं प्रतिपद्याऽपि कर्त्तारं भोक्तारं तमिच्छन्ति ।

आत्मनः विषये विप्रतिपत्तयः

तदेतत्सांख्या न सहन्ते; न तावदात्मनः कर्तृत्वं स्वाभाविकम्, सर्वगतस्य निरवयवस्याऽऽत्मनः परिस्पन्दपरिणामलक्षणक्रिया-

---

शङ्का—तब तो इस मनुष्य शरीर में भी प्रतिक्षण होने वाले परिणाम के भेद से भेद होने पर भोग का अनुसन्धान नहीं होना चाहिये ।

समाधान—यह दोष नहीं आता, कारण कि 'यह वही शरीर है', इस प्रकार होने वाली प्रत्यभिज्ञा के आधार पर उस शरीर में एकत्व का ही ज्ञान होता है । इस एकत्व प्रतीति का जनक प्रत्यभिज्ञा को दीपज्वालाविषयक प्रत्यभिज्ञा के समान भ्रम नहीं मान सकते, कारण कि दीपज्वाला में सूक्ष्म विचार करने पर प्रत्यक्ष से ज्वालाओं का भेद देखा जाता है और शरीर में प्रत्यक्ष से भेद नहीं ज्ञात होता है, इसलिए आत्मा एक और स्वप्रकाश है, ऐसा सिद्धान्त है ।

इस स्वप्रकाश आत्मा को वेदबाह्य प्रतिवादी देह से लेकर बुद्धिपर्यन्त पदार्थ के रूप में जानते हैं । (और वैदिकों में भी) मीमांसक आदि तो आत्मा देहादि से भिन्न है, ऐसा जानकर भी उसको कर्ता और भोक्ता मानते हैं ।

इस मीमांसक मत को सांख्यवादी सहन नहीं करते । [उनका कहना है कि] आत्मा में कर्तृत्व स्वभाव सिद्ध तो हो ही नहीं सकता, कारण कि सर्वत्र व्यापकस्वरूप और अवयवशून्य—अखण्ड-आत्मा परिस्पन्द या परिणाम स्वरूप क्रिया का आश्रय नहीं बन सकता । [अर्थात् व्यापक होने से उसमें परिस्पन्द-चलनात्मक-क्रिया और अखण्ड होने से परिणाम नहीं हो सकता, जो कि परिच्छिन्न और सखण्ड में ही सदा रहते हैं और उक्त क्रिया का

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

वेशायोगात् । स्वाभाविकत्वे चैतन्यवत्क्रियावेशो न कदाचिदपि व्यभिचरेत् । नाऽपि कर्तृत्वमागन्तुकम्, निरवये कर्तृत्वहेतूपरागायोगात् । नाऽपि बुद्धेः कर्तृत्वमात्मन्यारोपयितुं शक्यम्, अख्यातिवादे भ्रान्त्यभावात् । तस्मान्नाऽस्ति कर्तृत्वम् । न चैवं भोक्तृत्वमपाकर्तुं शक्यम्, नहि सुखदुःखान्वयो भोगः, येन कर्तृत्ववद्व्यभिचरेत्, किन्तु चिद्रूपत्वेन दृश्यसाक्षित्वं भोक्तृत्वम् । तस्माद्भोक्तैवाऽऽत्मेति सांख्यानां पक्षः ।

वैशेषिकयोगनैयायिका उक्ताद्भोक्तुर्जीवादतिरिक्तः सर्वज्ञः सर्व-

---

आश्रय ही कर्ता होता है ।] यदि कर्तृत्व को स्वाभाविक मानो, तो चैतन्य के समान वह कभी भी व्यभिचरित नहीं होगा [अर्थात् जैसे आत्मा का स्वभाविक चैतन्य नित्यसिद्ध (सदैव विद्यमान) रहता है, वैसे ही क्रियाश्रयत्वरूप कर्तृत्व भी सदा ही विद्यमान रहना चाहिये ] और कर्तृत्व को आगन्तुक भी नहीं मान सकते, क्योंकि अवयवरहित पदार्थ में कर्तृत्व के उत्पादक हेतुओं का सम्बन्ध ही नहीं हो सकता । बुद्धि में विद्यमान कर्तृत्व का आत्मा में आरोप भी नहीं किया जा सकता, [सांख्य बुद्धि में ही कर्तृत्व को स्वीकार करते हैं और पुरुष को निर्लेप मानते हैं । उस बुद्धि के कर्तृत्व का आत्मा में आरोप मीमांसक आदि की ओर से कहा जाता है, यह शङ्का का तात्पर्य है ।] कारण कि अख्यातिवाद में भ्रमज्ञान का अभाव है । । [अख्यातिवादी मीमांसक ज्ञानमात्र को यथार्थ मानते हैं । शुक्ति में 'यह रजत है' इस ज्ञान में 'यह' अंश प्रत्यक्ष और 'रजत' अंश स्मरण रूप है, इसलिए दोनों अंश यथार्थ ही हैं । आरोप में तो यथार्थता रहती ही नहीं है, दूसरे के धर्म का दूसरे में प्रतीत होना ही भ्रम है । परन्तु मीमांसक ऐसा मानते नहीं है, अतः उनके मत में बुद्धि धर्म का आरोप आत्मा में नहीं हो सकता, यह भाव है ।] इसलिए आत्मा में कर्तृत्व नहीं है । इस रीति से आत्मा में भोक्तृत्व का खण्डन नहीं किया जा सकता, कारण कि सुख या दुःख की अनुवृत्ति—सम्बन्ध—तो भोग कहलाता नहीं है, किन्तु चिद्रूप होकर दृश्य का (जड़ का) साक्षी—प्रकाशक—होना ही भोक्तृत्व है, इसका आत्मा में कभी भी व्यभिचार नहीं है, इसलिए आत्मा भोक्ता ही है, ऐसा सांख्यशास्त्रकारों का पक्ष है ।

वैशेषिक, योग तथा नैयायिक पूर्वोक्त साङ्ख्यसम्मत भोक्तारूप जीव से

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**शक्तिरीश्वरोऽपि कश्चिदस्तीत्यनुमिमते । विमतं जगत् स्वरूपोपादानाद्यभिज्ञकर्तृकम्, विधिकार्यत्वात्, प्रासादादिवत् । तत्र कल्पनालाघवेनैककर्तृकत्वोपादानात् । सर्वज्ञत्वसिद्धिरिति वैशेषिकादयः । विमता ज्ञानैश्वर्यशक्तयः काञ्चित्परां काष्ठां प्राप्ताः, सातिशयत्वात्, परिमाणवद् इति योगाः । विमतं धर्माधर्मफलं कर्मतत्फलतद्भोक्त्राद्यभिज्ञेन दीयते, व्यवहितकर्मफलत्वात्, सेवाफलवत्, इति नैयायिकाः ।**

---

भिन्न दूसरा कोई सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान् ईश्वर भी पदार्थ है, ऐसा अनुमान करते हैं । [अनुमान का स्वरूप दिखलाते हैं—] विमत—विवादग्रस्त प्रपञ्च—जगत् के स्वरूप तथा उपादान कारण दोनों को जानने वाले कर्ता द्वारा बना है, नाना प्रकार का कार्य होने से, प्रासाद के—महल या कोठी के—समान । इसमें कल्पनालाघव के बल से प्रपञ्च को एककर्तृक मानने से सर्वज्ञत्व की सिद्धि होती है, यह वैशेषिक आदि मानते हैं । [नाना प्रकार की रचनाओं से पूर्ण विश्व को वही बना सकता है, जो इतनी वैचित्र्यपूर्ण रचनाओं की जानकारी रखता हो तथा इन रचनाओं के उपादान कारण परमाणु आदि का भी पूर्ण परिचय रखता हो, ऐसा सर्वज्ञ ईश्वर ही हो सकता है । अल्पज्ञ को कर्ता मानने में तो अनेक कर्ताओं के मानने से गौरव हो जायेगा । पातञ्जल—योगदर्शनकार—कहते हैं कि विमत ज्ञान तथा ऐश्वर्य की शक्तियाँ किसी अन्तिम काष्ठा को प्राप्त हैं, सातिशय होने से, परिमाण के सदृश, [जैसे सेर-छटांक, गिरह-गज आदि छोटे बड़े परिमाण सातिशय होने से अन्तिम सीमावाले होते हैं, छोटे में परमाणु और बड़े में महत्परिमाण; वैसे ही ज्ञान तथा ऐश्वर्य की शक्तियाँ भी सातिशय होने से चरम गति वाली होती हैं, वह चरम गति ईश्वर ही है । उससे अधिक ज्ञान तथा ऐश्वर्यशाली कोई नहीं है ।] इस अनुमान से ईश्वर सिद्ध होता है । नैयायिकों का अनुमान है कि विमत धर्म तथा अधर्म का फल (सुख-दुखादि), कर्म, उनके फल तथा उनके भोक्ता को जाननेवाला ही देता है, व्यवहित कर्मों का फल होने से, सेवा के फल के सदृश, [कर्म क्रियाकलापरूप होने से विनाशी हैं, इन विनाशी कर्मों से कालान्तर में होने वाला फल कैसे हो सकता है? क्योंकि कारण को कार्य के अव्यवहित पूर्व क्षण में रहना आवश्यक है, इसलिए व्यवहित कर्मों का फल देने वाला कोई ऐसा पुरुष होना चाहिये, जो कर्मों के

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नन्वीश्वरपक्षोपन्यासो न युक्तः, यतोऽत्र जिज्ञास्ये प्रत्यगात्मरूपे ब्रह्मणि विप्रतिपत्तिर्दर्शयितुं प्रकान्ता । नैष दोषः; प्रत्यगात्मा तस्मादीश्वरादन्योऽनन्यो वेति प्रत्यगात्मविप्रतिपत्तावेव पर्यवसानात् ।

अत्र भास्कर आह—नेह प्रत्यगात्मा जिज्ञास्यते, येन तद्विप्रतिपत्तिरुपन्यस्येत; किन्त्वीश्वर एव ब्रह्मशब्देनोद्दिश्य विचार्यते, जन्मादिसूत्रे जगत्कारणत्वलक्षणाभिधानात् । तस्य च लक्षणस्य प्रत्यगात्मन्यसम्भवादनुभवविरोधादिति । तत्र वक्तव्यमीश्वरो जगत्कारणादन्योऽ-

---

फल और भोक्ता दोनों को जानता हो, वह सर्वज्ञ ईश्वर[१] ही हो सकता है ।]

शङ्का—[आत्मविषयक विप्रतिपत्ति के प्रसङ्ग में] ईश्वर का वर्णन करना युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि प्रकृत में जिज्ञासा के विषय प्रत्यगात्मस्वरूप ब्रह्म की विप्रतिपत्ति दिखलाने के लिए ही प्रकरण चल रहा है ।

समाधान—यह दोष नहीं है, कारण कि प्रत्यगात्मस्वरूप ब्रह्म उस ईश्वर से भिन्न है या अभिन्न है ? इस रीति से ईश्वर का उपन्यास भी प्रत्यगात्मविषयक विप्रतिपत्ति के ही अन्तर्गत आ जाता है ।

इस विषय पर भास्कर का कहना है—इस प्रथम सूत्र में प्रत्यगात्मा की (ब्रह्म की) जिज्ञासा नहीं की जा रही है । जिससे ब्रह्मविषयक विप्रतिपत्ति का उपन्यास किया जाय, किन्तु ब्रह्मशब्द से ईश्वर का ही उद्देश करके विचार किया जाता है, कारण कि जन्मादि सूत्र में उसी का जगत्कारणत्वरूप लक्षण किया गया है । यह जगत्कारणत्वरूप लक्षण अनुभव से विरोध होने से ब्रह्म में नहीं घट सकता है, [क्योंकि वह तो निधर्म तथा निर्लेप है] । भास्कर के उक्त मत के विषय में यह कहना चाहिये कि क्या ईश्वर जगत् के कारण से भिन्न है ? या अभिन्न है ?

---

१. इसी आशय से महिम्न स्तोत्र में कहा गया है—

'क्रतौ सुप्ते जाग्रत्त्वमसि फलयोगे क्रतुमतां
क्व कर्म प्रध्वस्तं फलति पुरुषाराधनमृते ।
अतस्त्वां सम्प्रेक्ष्य क्रतुषु फलदानप्रतिभुवं
श्रुतौ श्रद्धां बध्वा दृढपरिकरः कर्मसु जनः' ॥

अर्थात् हे महेश्वर ! आपकी आराधना के बिना क्षणविनाशी क्रियाकलापात्मक यज्ञ फल देने में कैसे समर्थ हो सकते हैं, इसिलिए आपके ऊपर भरोसा रखकर ही याज्ञिक पुरुष श्रुति में श्रद्धा करके यज्ञों में प्रवृत होते हैं ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नन्यो वेति । अन्यत्वे 'प्रधानमेके परमाणूनपरे' इत्यादिना त्वच्छास्त्रे जगत्कारणविप्रतिपत्तिप्रदर्शनमसमञ्जसं स्यात्, ईश्वर-विप्रतिपत्तेरेव त्वया दर्शनीयत्वात् । अनन्यत्वे च त्वदीयः प्रधान-परमाण्वादिपक्षोपन्यास ईश्वराभिप्रायः स्यात्, न च तद्युक्तम्; नहि वादिनः प्रधानमीश्वरः परमाणुर्वेश्वर इति विप्रतिपद्यन्ते । यद्यपि प्रत्यगात्मनि जगत्कारणत्वं पामरा नाऽनुभवन्ति, तथापि श्रुतिस्मृतिन्यायकुशला अनुभवन्त्येव । एवं च श्रुत्यादिप्रसिद्ध-जगत्कारणत्वलक्षणेन विप्रपतिपद्यमानप्रत्यगात्मविशेषस्वरूपे ब्रह्मणि बोध्यमाने यज्जगत्कारणं तद् ब्रह्मेत्येतादृशी वचनव्यक्ति-र्द्वितीयसूत्रे युज्यतेतराम् । तथा पुरुषाणां क्लेशकरदेहादिबुद्ध्यन्त-बन्धनिवर्त्तनेन सत्यज्ञानानन्तानन्दप्रत्यगात्मब्रह्मस्वरूपपरिशेषः

---

यदि ईश्वर भिन्न है, तो कोई लोग प्रधान को—प्रकृति को—और दूसरे परमाणुओं को' इत्यादि ग्रन्थ से तुम्हारे शास्त्र में जगत् के कारण के विषय में विप्रत्तिपत्ति का दिखलाना अयुक्त होगा, क्योंकि तुमको तो ईश्वर के विषय में ही विप्रतिपत्ति दिखलानी चाहिये थी । यदि जगत् के कारण से ईश्वर भिन्न नहीं है, तो तुम्हारा दर्शाया हुआ प्रधान तथा परमाणु आदि पक्षों का उपन्यास भी ईश्वर के ही अभिप्रायवाला होगा, अर्थात् उक्त पक्षों से ईश्वर वर्णन समझा जायेगा, जो कि युक्तियुक्त नहीं है, कारण कि वादी और प्रतिवादियों का ऐसा विवाद नहीं है कि प्रधान ईश्वर है ? या परमाणु ईश्वर हैं ? यद्यपि पामर (मूर्ख) प्रत्यगात्मा ब्रह्म में जगत्कारणत्व का अनुभव नहीं करते हैं, [अर्थात् मूर्ख ब्रह्म ही संसार का कारण है, ऐसा नहीं समझते हैं] तथापि श्रुति स्मृति तथा न्याय शास्त्र में प्रवीण विद्वान् तो ऐसा अनुभव करते ही हैं । इस परिस्थिति में श्रुति आदि से प्रसिद्ध संसारकारणत्व-रूप लक्षण के बल से विप्रतिपत्तिविषयक प्रत्यगात्मस्वरूप ब्रह्म के बोधित होने पर 'जो संसार का कारण है, वह ब्रह्म है' इस प्रकार वचन का स्वरूप होना दूसरे (जन्माद्यस्य यतः) सूत्र में अत्यन्त युक्तिपूर्ण है । पुरुषों को क्लेश देनेवाले देह से लेकर बुद्धिपर्यन्त बन्ध की निवृत्ति करने से सत्य (त्रिकालाबाधित), ज्ञान (साक्षात्कारात्मक बोधस्वरूप), अनन्त (परिच्छेद से रहित), आनन्द (नित्यनिरतिशय सुखरूप) प्रत्यगात्मा ब्रह्मस्वरूप परिशेषात् फलित हो जायेगा ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

फलिष्यति । त्वत्पक्षे तु जगत्कारणस्य विप्रतिपद्यमानत्वात्त-द्विशेष एव ब्रह्मानुवादेन बोधनीयः । तथा च यद् ब्रह्म तज्जगत्कारणमित्येवं वचनव्यक्तिः सूत्रस्याऽऽपद्येत, पुरुषाणां च न किञ्चित् प्रयोजनं तद्बोधे स्यात् । न चोपासनं प्रयोजनम्, अरोपितरूपेणाऽप्युपासनसम्भवे तत्प्रतिपादनवैयर्थ्यात् । तस्माद-सङ्गतोऽयं भास्करपक्षः ।

परमार्थदर्शिनस्तु य ईश्वरः स एव प्रत्यगात्मेति मन्यन्ते । विमतौ जीवेश्वरौ वस्तुतो न भिन्नः, उपाधिपरामर्शमन्तरेणाऽ-विभाव्यमानभेदत्वाद्, बिम्बप्रतिबिम्बवत् । अन्यथा ब्रह्मणि निरतिशयबृहत्यर्थान्वयो न सिध्येत् । तस्य कृत्स्नदेशकाल-व्यापित्वेऽपि जीवेभ्यो भिन्नत्वाद्वस्तुतः सर्वगतत्वाभावात् ।

---

तुम्हारे (भास्कर के) मत में तो जगत् के कारण की विप्रतिपत्ति होने से ब्रह्म का अनुवाद करके उसके (जगत्कारण के) विशेष को ही दिखलाना होगा । इस परिस्थिति में जो ब्रह्म है, वही जगत्कारण है, इस प्रकार का वाक्यस्वरूप दूसरे सूत्र का प्राप्त होगा और उस (जगत्कारण के ) बोध से पुरुषों का कोई प्रयोजन भी सिद्ध नहीं होगा । उपासना को भी उसका प्रयोजन नहीं मान सकते, कारण कि आरोपित रूप से भी उपासना सम्भव है, इसलिए उसके लिए उसका प्रतिपादन करना व्यर्थ ही है । इसलिए उक्त भास्कर का मत असङ्गत है अर्थात् प्रधानतया ईश्वरविषयक विप्रतिपत्ति दिखलाने का कथमपि अवसर नहीं है ।

परमार्थदर्शी अर्थात् ब्रह्मतत्त्व का साक्षात्कार किये हुए वेदान्तदर्शनकार तो 'जो ईश्वर है, वही प्रत्यगात्मा है' ऐसा मानते हैं । [अपने मत का साधक अनुमान करते हैं—] विमत जीव और ईश्वर, परमार्थतः भिन्न नहीं हैं (एक ही हैं), उपाधि के सम्बन्धज्ञान के बिना भेद का बोध न होने से; बिम्ब और प्रतिबिम्ब के समान । अन्यथा ब्रह्मपदार्थ में 'बृह्' धातु के निरतिशयरूप अर्थ का सम्बन्ध सिद्ध नहीं हो सकेगा, कारण कि उसके (ब्रह्म के) सम्पूर्ण देश और काल में व्याप्त होने पर भी जीवों से भिन्न होने के कारण वस्तुतः सर्वगतत्व सिद्ध नहीं हो सकता । [वह वस्तुतः सर्वगत तभी माना जायेगा, जब सकल वस्तुओं में उपादानरूप से अनुस्यूत होगा, जीव को ब्रह्म से भिन्न मानने में ब्रह्म के जीवपदार्थ में

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ननु बृहत्यर्थानुगमाय ब्रह्मणः सर्वात्मकत्वाङ्गीकारे दुःखात्मकताया अप्यङ्गीकार्यत्वादपुरुषार्थता स्यात् । आनन्दरूपत्वमप्यस्तीति पुरुषार्थतेति चेत्, मैवम्; नहि तृप्तिहेतुरित्येतावता विषमिश्रितान्नं पुरुषैरर्थ्यते । 'न लिप्यते लोकदुःखेन' इत्यादिशास्त्रान्न दुःखात्मकतेति चेत्, न; 'आत्मैवेदं सर्वम्' इति सर्वतादात्म्यश्रुत्या सर्वोपादानत्वलक्षणयुक्त्या च तस्यं बाधितत्वात् । अथैकदेशिमतमाश्रित्य सर्वज्ञस्याऽज्ञानमिथ्याज्ञानाभावान्नाऽनर्थसम्बन्ध इति चेत्, न; तन्मते सर्वप्रपञ्चतादात्म्यस्य वास्तवस्य जननायाऽविद्याद्यनपेक्षणात् । अत एव तत्त्वज्ञाने सत्यप्यपायस्य

---

अनुस्यूत न होने से उक्त सर्वगतत्व नहीं हो सकता, इसलिए जीव और ईश्वर वस्तुतः अभिन्न हैं, भिन्न नहीं हैं, यह तात्पर्य है] ।

शङ्का—'बृह्' धातु के अर्थ के अनुगम के लिए ब्रह्म को सर्वात्मा (सकलवस्तुस्वरूप) मानने पर उसमें दुःखस्वरूपता भी माननी होगी, इससे वह पुरुषार्थ ही न होगा । यदि कहो कि आनन्दस्वरूप भी तो ब्रह्म है, इसलिए उसमें पुरुषार्थत्व है, तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि इतने से वह पुरुषार्थ नहीं माना जा सकता, कारण कि विष मिला हुआ अन्न भूख अवश्य मिटा सकता है, पर पुरुष उसको चाहते नहीं हैं [अर्थात् वह विषमिश्रित अन्न पुरुषार्थ नहीं होता, वैसे ही आनन्दरूप ब्रह्म भी दुःखमय होने से पुरुषार्थ नहीं हो सकता] 'वह ईश्वर मनुष्यों के दुःख से दुःखी नहीं होता' इत्याद्यर्थक शास्त्रों के आधार पर ब्रह्म दुःखात्मक नहीं है, ऐसा मानना भी उचित नहीं है, कारण कि 'यह सब कुछ आत्मा ही है' इत्याद्यर्थक सकल प्रपञ्च के साथ तादात्म्य का बोधन करने वाली श्रुति से और सर्वोपादानत्वरूप ब्रह्म के लक्षण की युक्ति से भी उक्त शास्त्र का बाध हो जाता है । यदि किसी एकदेशी के मत का आश्रयण करके यह माना जाय कि सर्वज्ञ में अज्ञान अथवा विपरीत ज्ञान नहीं हैं, अतः अनर्थ का (पुरुषार्थ भिन्न दुःख का) उसमें सम्बन्ध नहीं है, तो वह भी नहीं मान सकते, कारण कि उस एकदेशी के मत में सम्पूर्ण प्रपञ्च के वस्तुभूत तादात्म्य की उत्पत्ति के लिए अविद्यादि की अपेक्षा होती है । यदि प्रपञ्चतादात्म्य की उत्पत्ति के लिए अविद्यादि की अपेक्षा होती, तो कह सकते थे कि सर्वज्ञ में अविद्या का सम्बन्ध नहीं है, इसलिए

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

दुःसम्पादत्वात् । अथाऽपि ब्रह्मणो धर्माधर्मरहितत्वान्न दुःखादिसम्बन्धस्तदनुभवो वा सम्भवतीति चेत्, न; दुःखादिसर्वप्रपञ्चोपादानतया तत्सम्बन्धस्य सर्वज्ञतया तदनुभवस्य चाऽवारणीयत्वात् । अथैतद्दोषपरिजिहीर्षया कार्यप्रपञ्चाद् ब्रह्मणो भिन्नत्वं वा कारणाकारणरूपेण ब्रह्मद्वयं वाऽभ्युपगम्येत; तदा बृहत्यर्थो नाऽनुगच्छेत् । तस्मात् सर्वात्मकं सर्वज्ञं ब्रह्माऽपुरुषार्थतया न जिज्ञास्यमिति ।

## वादिमतखण्डनम्

अत्रोच्यते—भवेदयं दोषः पारमार्थिकप्रपञ्चवादे, मायावादे तु न कोऽपि दोषः; वस्तुतो ब्रह्मणो निर्लेपत्वात् । तदेवं देहादिनिर्लेपब्रह्मान्ताः पदार्था युक्तिं वाक्यं च समाश्रयद्भिर्वादिभिः प्रत्यगात्मतया विप्रतिपद्यन्ते ।

---

अनर्थ का तादात्म्य नहीं हो सकता] । इसीलिए तत्त्वज्ञान होने पर भी उसके (तादात्म्य के) विनाश का सम्पादन करना कठिन होता है [क्योंकि तत्त्वज्ञान से तो अविद्या का ही नाश होता है और तादात्म्य में अविद्या है ही नहीं, जिससे कि अविद्या का नाश होने पर उसका कार्यभूत तादात्म्य भी नष्ट हो जाय, वह तो उस मतं में बना ही रह जायेगा] । यदि कहो कि धर्म तथा अधर्म से ब्रह्म में दुःखादि का सम्बन्ध तथा उसका अनुभव नहीं हो सकता है, तो यह भी नहीं कहा जा सकता, कारण कि दुःख आदि सम्पूर्ण प्रपञ्च के प्रति उपादान होने से दुःखादि के सम्बन्ध का तथा सर्वज्ञ होने से दुःखादि के अनुभव का ब्रह्म में वारण नहीं किया जा सकता । यदि उक्त दोष के समाधान के लिए कार्यस्वरूप प्रपञ्च से ब्रह्म का भेद अथवा कारण और अकारण (कार्य) रूप से दो ब्रह्म के भेद माने जायँ, तो 'बृहि' धात्वर्थ का अनुगमन नहीं हो सकेगा, इसलिए पुरुषार्थस्वरूप न होने से सर्वात्मक और सर्वज्ञ ब्रह्म जिज्ञासा का विषय नहीं हो सकता ।

[इस लम्बी शङ्का का समाधान करते हैं—] इस शङ्का के उत्तर में कहा जाता है—यह दोष तो प्रपञ्च को पारमार्थिक मानने में आ सकता है। मायावाद में (प्रपंञ्च को मिथ्या मानने वालों के मत में) तो कोई भी दोष नहीं आता, क्योंकि ब्रह्म वस्तुतः निर्लेप—सर्वप्रकार के सम्बन्ध से रहित—है । अपनी-अपनी युक्ति तथा प्रमाणभूत वचन का आश्रयण करके प्रतिवादी इस प्रकार देह से लेकर निर्लेप ब्रह्मपर्यन्त पदार्थों के विषय में प्रत्यगात्मरूप से

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तत्र तत्र तन्मतसिद्धा युक्तिः पूर्वमेव दर्शिता । वाक्यं च 'स वा एष पुरुषोऽन्नरसमयः', 'स वा अयमात्मा ब्रह्म', 'पृथिवीमय आपोमयो वायुमय आकाशमयस्तेजोमयः' इत्यादिकं शरीरात्मवादेऽवगन्तव्यम् । 'ते ह वाचमूचुस्त्वं न उद्गायेति तथेति तेभ्यो वागुदगायत्' इत्यादीन्द्रियात्मवादे, 'मन उदगायत्' इति मन आत्मवादे, 'कतम आत्मेति योऽयं विज्ञानमयः' इत्यादिविज्ञानात्मवादे, 'असद्वा इदमग्र आसीत्' इति शून्यात्मवादे, 'मन्ता बोद्धा कर्त्ता स्वप्ने जीवः सुख दुःखभोक्ता' इत्यादिकर्तृभोक्त्रात्मवादे, 'तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्तीति सत्त्वमनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति' इत्यादिसाक्षित्वलक्षणकेवलभोक्तात्मवादे, 'य आत्मनि तिष्ठन्नात्मानमन्तरो यमयति' इति तटस्थात्मवादे, निर्लेपब्रह्मात्मवादे तु सर्वाणि वेदान्तवाक्यान्यवगन्तव्यानि । तत्र

---

विवाद करते हैं । तत्-तत् स्थान में उनके मत का अनुसरण करने वाली युक्तियों का पहले ही दिग्दर्शन कराया गया है । 'वह यह पुरुष अन्न-रसमय है, वह यह आत्मा ब्रह्म है और पृथ्वी रूप, जलरूप, वायुरूप, आकाशरूप, तेजःस्वरूप है' इत्याद्यर्थक वाक्य भी देहात्मवाद के पक्ष में आपाततः प्रमाण हैं, यह समझना चाहिये । 'वे वाणी से कहने लगे कि तुम हमारे लिए उद्गान करो, उसको स्वीकार करके वाणी ने उनके लिए उद्गान किया' इत्याद्यर्थक वाक्य इन्द्रियों को आत्मा मानने के पक्ष में हैं । 'मन ने उद्गान किया' इत्यर्थक वाक्य मन को आत्मा मानने में, 'कौन आत्मा है' इस प्रश्न के उत्तर में 'जो यह विज्ञान स्वरूप है' इत्यर्थक वाक्य विज्ञान को आत्मा मानने में, 'इस सृष्टि से पूर्व सब असत् था' इत्यर्थक वाक्य शून्य को आत्मा मानने में, 'मनन कर्ता बोद्धा, कर्ता स्वप्न में जीव सुख-दुःख का भोक्ता है' इत्यादि वाक्य आत्मा को कर्ता, भोक्ता मानने में, 'इन दोनों में एक स्वादु कर्मफल का भोग करता है और दूसरा भोग न करता हुआ प्रकाशमान रहता है' इत्यादि वाक्य आत्मा को साक्षीरूप केवल भोक्ता मानने में तथा 'जो अपने में स्थित होता हुआ भीतर आत्मा का नियमन करता है' इत्यादि वाक्य तटस्थ आत्मा के मानने में प्रवृत्त होते हैं । 'आत्मा निर्लेप ब्रह्मरूप है' इस मत में तो सम्पूर्ण वेदान्तवाक्यों का ही समन्वय है, ऐसा समझना चाहिये । इनमें निर्लेप ब्रह्मस्वरूप आत्मा है,

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

निर्लेपब्रह्मात्मवादिनाऽभिहितयोर्युक्तिवाक्ययोः समीचीनत्वमन्योक्तयोस्त्वाभासत्वमित्येतत्सूत्रकार एव तत्र तत्र स्पष्टीकरिष्यति । एवं च सत्येतद्विचारशास्त्रमश्रुत्वा पण्डितंमन्यतया देहादितटस्थेश्वरान्तरेष्वन्यतमं यं कञ्चिदात्मानमवलम्बमानो मुमुक्षुर्न मोक्षं प्राप्नुयात्, तत्त्वज्ञानलभ्यस्य मोक्षस्य विपरीतज्ञानेन सम्पादयितुमशक्यत्वात् । न च तस्य पापिष्ठस्य कदाचिन्निष्कृतिरस्ति । 'अतस्तस्य अन्यथाप्रतिपत्तिर्हि महत्तरं पापम्—

'योऽन्यथा सन्तमात्मानमन्यथा प्रतिपद्यते ।
किं तेन न कृतं पापं चोरेणाऽऽत्मापहारिणा' ॥

इति न्यायात् । अतः सत्यज्ञानानन्दादिरूपस्याऽऽत्मनोऽसत्कल्पनामापादयतस्तस्याऽऽत्मघातिनः कष्टलोकप्राप्तिः श्रूयते—

---

इस प्रकार माननेवाले अद्वैतवादी द्वारा प्रदर्शित युक्ति और प्रमाणभूत वाक्यों में समीचीनता (प्रमाणता) है और दूसरे वादियों के द्वारा दिखलाई गयी युक्तियों तथा प्रमाणरूप से दिये वाक्यों में आभासता (अप्रमाणता) है, इसका स्पष्ट प्रतिपादन तत्-तत् स्थलों में सूत्रकार स्वयं करेंगे । इस परिस्थिति में इस विचारशास्त्र का (उत्तरब्रह्ममीमांसा का) श्रवण न करके अपने को पण्डित समझ कर कहे गये देह से लेकर तटस्थ ईश्वर पर्यन्त पदार्थों में से किसी एक पदार्थ को आत्मा मानकर उसके सहारे मोक्ष की इच्छा रखनेवाला मनुष्य मोक्ष को नहीं पा सकता, कारण कि तत्त्वज्ञान को न पाकर विपरीत ज्ञान से मोक्ष का सम्पादन नहीं किया जा सकता । विपरीत ज्ञान को रखनेवाले उस पापी का कभी भी संसार से छुटकारा नहीं हो सकता । इसलिए उसका विपरीत ज्ञान बड़ा भारी पाप है, क्योंकि—

'जो सद्रूप आत्मा को असत् रूप समझता है, उसने क्या पाप नहीं किया ? अर्थात् पाप किया ही, क्योंकि वह तो आत्मा को ही चुरा लेनेवाला महान् चोर है', ऐसा शास्त्रीय न्याय है ।

इसलिए सत्य, ज्ञान, आनन्दादि स्वरूप आत्मा के विषय में असत्—विपरीत—कल्पना का आपादन करनेवाले आत्मघातियों को दुःखप्रद लोकों की प्राप्ति होती है, ऐसा श्रुति में कहा गया है—

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

'असुर्या नाम ते लोका अन्धेन तमसावृताः ।
तांस्ते प्रेत्याभिगच्छन्ति ये के चात्महनो जनाः' ॥ इति ।

देहात्मवादिमतखण्डनम्

**ननु ब्रह्मविचारेण तत्त्वज्ञाने निष्पन्नेऽपि न मोक्ष उपपद्यते, पृथिव्यादिप्रपञ्चनिवृत्तेरभावात्, नैष दोषः; सर्वजीवसाधारणेषु पृथिव्यादिषु सत्स्वप्यन्तःकरणाध्यास-निवृत्तौ प्रमातृत्वाभावादात्मचैतन्यस्य स्वतो विषयोपरागा-भावाद्वा एतद्दर्शनं न प्राप्नोति, निरिन्द्रियस्येव रूपादिदर्शन-**

---

'वे अशुभ लोक हैं, जो सदैव अन्ध (दृष्टि का उपघात करनेवाले) अन्धकार से व्याप्त रहते हैं । मरने के बाद उन लोकों की उन्हें प्राप्ति होती है; जो आत्मघाती मनुष्य है' ।

[अज्ञान तथा अन्यथाग्रहण दोनों हिंसा में ही सम्मिलित हैं । वस्तु का यथार्थरूप न रखना या न समझना हिंसा ही है, अतः अनात्मा को आत्मा समझ कर और आत्मा का शुद्ध निर्लेप सत्, चित् और आनन्द रूप न समझ कर कर्ता, भोक्ता आदि धर्मसहित समझना भी आत्मघात ही कहलाता है, अतः ऐसे आत्मघाती पुरुष दुःखद असुर्य नामक (देवादिस्थावरान्त) लोक को प्राप्त होते हैं, यह भाव है ।]

शङ्का—ब्रह्म का विचार करने से तत्त्वज्ञान के होने पर भी मोक्ष की उपपत्ति नहीं हो सकती, कारण कि पृथ्वी आदि प्रपञ्च की निवृत्ति ही नहीं होती [सर्वप्रपञ्चनिवृत्ति को ही मोक्ष कहते हैं और ब्रह्मविचार से प्रपञ्च की निवृत्ति नहीं दिख पड़ती, अतः तत्त्वज्ञान से भी मोक्ष नहीं हो सकता, यह भाव है] ।

समाधान—उक्त दोष नहीं आता, कारण कि यद्यपि पृथ्वी आदि प्रपञ्च सकल-जीव-साधारण रहता है, तथापि अन्तःकरण के अध्यास की निवृत्ति हो जाने के कारण प्रमातृत्व आदि धर्मों के न रहने से अथवा आत्मस्वरूप चैतन्य के साथ स्वतः विषय का सम्पर्क न होने से पृथ्वी आदि प्रपञ्च का दर्शन ही प्राप्त नहीं होता । [जब शुद्ध चैतन्य सर्वविध लेप से शून्य है और अन्तः-करणाध्यासरूप उपाधि ब्रह्मविचार से छूट ही गयी, तब सर्वसाधारण की दृष्टि में पृथ्वी आदि प्रपञ्च के रहने से भी अध्यासरूप उपाधिशून्य पुरुष उस प्रपञ्चात्मक द्वैत का दर्शन नहीं कर सकता, यह भाव है ।] [सर्वसाधारण की दृष्टि में विषय 'द्वैत' के विद्यमान रहते भी उसका दर्शन नहीं होता है, इसका दृष्टान्त द्वारा समर्थन करते हैं—] जैसे कि इन्द्रियहीन पुरुष को रूपादि का दर्शन

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मित्येकः पक्षः । इतरस्तु सर्वद्वैतनिवृत्तिपक्षः समन्वयसूत्रे वक्ष्यते । तदेवमहमित्यात्मत्वसामान्याकारेण सर्वप्रत्यक्षसिद्धस्याऽत्यन्ताप्रसिद्ध्यभावाद्विशेषतो वादिविप्रतिपत्तिविषयस्याऽपि निष्प्रपञ्चब्रह्मरूपेण विशेषेण शास्त्रान्तरेष्वसिद्धत्वाच्च विषयत्वसिद्धिः । तस्य च ब्रह्मणोऽनेन शास्त्रेण प्रतिपादयितुं शक्यतया प्रतिपाद्यप्रतिपादकभावलक्षणः सम्बन्धोऽपि सिद्ध इत्युभयस्याऽपि सिद्धे प्रयोजनस्य च मोक्षस्याऽभिहितत्वान्निष्प्रत्यूहो ब्रह्मविचारः कर्तव्य इत्यशेषमतिमङ्गलम् ।

॥ इति श्रीविद्यारण्यमुनिप्रणीते विवरणप्रमेयसङ्ग्रहे
प्रथमसूत्रे चतुर्थं वर्णकम् ॥ १.४ ॥
॥ सम्पूर्णं चेदं प्रथमं सूत्रम् ॥ १ ॥

---

नहीं होता, इस प्रकार एक पक्ष है । सम्पूर्ण द्वैत प्रपञ्च की निवृत्ति हो जाती है, इस प्रकार का दूसरा पक्ष समन्वय सूत्र में कहा जायेगा । अन्त में तात्त्विक बात यह हुई कि 'अहम्' इस प्रकार आत्मत्वरूप सामान्य आकार से सबके प्रत्यक्ष से सिद्ध ब्रह्मभूत आत्मा की अत्यन्त अप्रसिद्धि नहीं हो सकती और विशेष प्रकार से वादियों की विप्रतिपत्ति का विषय होने पर भी प्रपञ्चशून्य ब्रह्मात्मक विशेषरूप से दूसरे शास्त्रों के द्वारा वह सिद्ध नहीं है, इसलिए इस विचारशास्त्र की विषयता ब्रह्म में सिद्ध हो सकती है । और उस ब्रह्म का इस शास्त्र से प्रतिपादन हो सकता है, अतः प्रतिपाद्यप्रतिपादकभाव सम्बन्ध भी सिद्ध है, इसलिए (विषय तथा सम्बन्ध) दोनों की भी सिद्धि है और मोक्षरूप प्रयोजन का पहले ही अभिधान हो चुका है, अतः ब्रह्म का विचार निर्विवाद रूप से करना चाहिये, इस प्रकार (प्रथम सूत्र का व्याख्यानतात्पर्य) सम्पूर्ण ही अत्यन्त मङ्गलमय है ।

॥ इति श्री विवरणप्रमेयसंग्रह के पं. श्रीललिताप्रसाद डबराल विरचित
भाषानुवाद में चौथा वर्णक सम्पूर्ण हुआ ॥ ४॥
॥ प्रथम सूत्र भी सम्पूर्ण हुआ॥ १॥

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

# अथ द्वितीयं सूत्रम्

पूर्वसूत्रेण सङ्गतिः

**'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इत्यत्र ब्रह्म ज्ञातुकामेन ज्ञानोपाय-भूतमिदं विचारशस्त्रं श्रोतव्यमिति प्रतिज्ञातम्, जिज्ञासापदस्य ज्ञानेच्छालक्षणस्वार्थापरित्यागेनाऽन्तर्णीतविचारलक्षकत्वात् । प्रतिज्ञाते च ब्रह्मविचारे तदङ्गानि लक्षणप्रमाणयुक्तिसाधनफला-न्यप्यर्थात्प्रतिज्ञातान्येवेति लक्षणादिप्रतिपादको वक्ष्यमाणः सूत्र-सन्दर्भः सङ्गच्छतेतराम् । अन्यथा ज्ञानेच्छामपुरुषतन्त्रां कर्त्तव्य-त्वेन प्रतिज्ञायेच्छानुपयुक्तानि लक्षणादीनि प्रतिपादयतः सूत्रकृतो महदकौशलमापद्येत । यद्यपि साध्यसिद्धेः साधनाद्यधीनत्वात् साधनादीन्येव प्रथमं विचार्याणि, तथापि तानि ब्रह्मप्रमाणं ब्रह्म-युक्तिर्ब्रह्मसाधनं ब्रह्मप्रमितिरिति ब्रह्मविशिष्टत्वेन ब्रह्मस्वरूप-**

---

## द्वितीय सूत्र

'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इस प्रथम सूत्र में 'ब्रह्मज्ञान की इच्छा रखने वाले पुरुष को ज्ञान के उपायभूत (साधनभूत) इस विचारशास्त्र का (वेदान्तशास्त्र का) श्रवण करना चाहिये, ऐसी प्रतिज्ञा की गयी है, कारण कि 'जिज्ञासा' पद ज्ञानविषयक इच्छारूप अपने अर्थ का परित्याग नहीं करता है, इससे वह अन्तर्णीत (अन्तर्गत) विचार का लक्षक (बोधक) है । ब्रह्मविचार की प्रतिज्ञा करने पर उसके अङ्गभूत लक्षण, प्रमाण, युक्ति, साधन और फल—इन सभी की प्रतिज्ञा अर्थतः सिद्ध हो ही जाती है; इसलिए लक्षण आदि का प्रतिपादन करनेवाले अग्रिम द्वितीय सूत्र के सन्दर्भ की प्रथम सूत्र के साथ सङ्गति है ही । अन्यथा जिसकी उत्पत्ति पुरुषाधीन नहीं है, ऐसी ज्ञानेच्छा की कर्तव्यरूप से प्रतिज्ञा कर यदि सूत्रकार इच्छा के लिए अनुपयुक्त लक्षण आदि का प्रतिपादन करें, तो उनका बड़ा भारी अकौशल (मौर्ख्य) प्रकट होगा । यद्यपि साधन आदि के अधीन साध्य की सिद्धि होती है, इसलिए साधन आदि का ही पहले विचार करना चाहिये, तथापि वे साधन आदि ब्रह्म में प्रमाण, ब्रह्म में युक्तियाँ; ब्रह्मप्राप्ति का साधन तथा ब्रह्म का निश्चयात्मक ज्ञान, इस प्रकार ब्रह्म से विशिष्ट हैं [अतः ब्रह्मस्वरूप के निर्णय की अपेक्षा रखते हैं, क्योंकि सर्वत्र साधनादि में ब्रह्म विशेषण लगा है और विशेषणज्ञान के बिना

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

निर्णयसापेक्षाण्युपसर्जनानि च । अतो निरपेक्षं प्रधानं च ब्रह्मस्वरूपं भगवान् सूत्रकारः प्रथमं लक्षयति—'जन्माद्यस्य यतः' इति ।

ब्रह्मणः स्वरूपतटस्थलक्षणे

नन्वज्ञाते स्वरूपे लक्षणं ज्ञाते वा ? नाऽज्ञाते, किमस्य लक्ष्यस्य लक्षणमिति जिज्ञासानुदयात् । अस्येदं लक्षणमिति लक्ष्यलक्षणसम्बन्धापरिज्ञानाच्च । नाऽपि ज्ञाते, वैयर्थ्यात् । किञ्च स्वरूपलक्षणमुच्यते तटस्थलक्षणं वा ? नाऽऽद्यः, जन्मादिकारणत्वस्य सप्रतियोगिकस्य स्वरूपत्वायोगात् । स्वरूपत्वे च सविशेषत्वप्रसङ्गात् । नाऽपि द्वितीयः, स्वरूपलक्षणेन विना तटस्थलक्षणमात्रेण स्वरूपप्रतीत्ययोगात् । अन्यत्र च स्वरूपलक्षणस्याऽप्रसिद्धेः । कथञ्चित्तत्प्रसिद्धावप्यस्य तटस्थलक्षण-

---

विशिष्टज्ञान संभव नहीं है] और उपसर्जन—गौण—हैं । इसलिए निरपेक्ष और प्रधानभूत ब्रह्मस्वरूप का भगवान् सूत्रकार सर्वप्रथम लक्षण करते हैं—'जन्माद्यस्य यतः' से ।

शङ्का—स्वरूप का ज्ञान न होने पर लक्षण किया जाता है ? या स्वरूप का ज्ञान होने पर ? इनमें स्वरूप के अज्ञात रहने पर लक्षण करना नहीं बन सकता, कारण कि इस लक्ष्य का लक्षण क्या है ? ऐसी जिज्ञासा का उदय नहीं होता है । स्वरूप के ज्ञात रहते भी नहीं कह सकते, क्योंकि ज्ञात होने पर लक्षण करना व्यर्थ है । [लक्षणनिर्माण का स्वरूपज्ञान कराना ही फल है । यदि वह फल सिद्ध ही है, तो उसके लिए प्रयास करना पिष्टपेषण के सदृश व्यर्थ है ।] [और भी विकल्प करते हैं—] क्या स्वरूप लक्षण[१] करते हो या तटस्थलक्षण[२] ? इनमें प्रथक कल्प नहीं बन सकता, कारण कि सप्रतियोगिक जन्मादिकारणत्वरूप ब्रह्म का स्वरूप नहीं हो सकता । यदि इसको ब्रह्म का स्वरूप मानो, तो ब्रह्म सविशेष हो जायेगा । दूसरा पक्ष भी नहीं माना जा सकता, कारण कि स्वरूपलक्षण किये बिना केवल तटस्थलक्षण से स्वरूप की प्रतीति नहीं हो सकती, क्योंकि कहीं दूसरी जगह स्वरूपलक्षण की प्रसिद्धि नहीं है । कथंचित् प्रसिद्धि मान भी ली जाय, तो भी इस तटस्थलक्षण की अतिव्याप्ति हो जायेगी, कारण कि

---

१. अन्य की व्यावृत्ति करता हुआ स्वरूप का परिचय देनेवाला असाधारण धर्म ।

२. केवल इतर व्यावर्तक असाधारण धर्म ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

स्याऽतिव्याप्तिः, प्राधानादावपि जगत्कारणत्वसम्भवात् । अतोऽनेन सूत्रेण किं प्रतिपाद्यत इति ? अत्र ब्रूमः—

जगज्जन्मस्थितिध्वंसा यतः सिध्यन्ति कारणात् ।
तत् स्वरूपतटस्थाभ्यां लक्षणाभ्यां प्रदर्श्यते ॥

अधीतवेदान्तस्य विदितपदपदार्थसम्बन्धस्याऽऽपाततो ब्रह्मस्वरूपं ज्ञात्वा विशेषतो ज्ञातुमाकाङ्क्षतः क्लृप्तलक्ष्यलक्षणसम्बन्धत्वेन सार्थकमेवेदं लक्षणाभिधानम् । तत्र तावज्जन्मादिकारणत्वं मायाविशिष्टब्रह्मणः स्वरूपलक्षणत्वेऽप्यविरुद्धम् । शुद्धब्रह्मणस्तु तत् तटस्थलक्षणम् । स्वरूपलक्षणं तु तस्य 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' इत्यादिश्रुतिषु प्रसिद्धम् । न चोक्तलक्षणस्याऽतिव्याप्तिः, प्रधानादेर्जगत्कारणत्वस्य निराकरिंष्यमाणत्वात् । अतिव्याप्त्यादिदोषपरिहारेण लक्षणनिर्णयायाऽत्रैवाऽर्थात्सूत्रिते प्रमाणयुक्ती इत्यवगन्तव्यम् ।

---

प्रधान (प्रकृति) आदि में [आदिपद से परमाणु आदि लेने चाहिये] जगत्कारणत्व का सम्भव है । इसलिए प्रश्न होता है कि इस दूसरे सूत्र से किस वस्तु का प्रतिपादन किया जा रहा है ?

समाधान—इस आशङ्का के उत्तर में कहा जाता है—'जिस कारण से संसार के जन्म, स्थिति तथा विनाश—ये तीनों सिद्ध होते हैं, उसका स्वरूप और तटस्थ लक्षणों के द्वारा प्रदर्शन (विवेक) किया जाता है' । वेदान्तवाक्यों के पढ़ने से पदपदार्थसम्बन्ध-ज्ञान द्वारा पहले सामान्यरूप से ब्रह्मस्वरूप को जानकर विशेषरूप से जानने की आकाङ्क्षा वाले जिज्ञासु के लिए माने गये लक्ष्यलक्षणभावसम्बन्ध होने से यह लक्षण करना सप्रयोजन ही है [व्यर्थ नहीं है] । इस दशा में संसार के जन्मादि का कारण होना मायामिश्रित ब्रह्म का स्वरूपलक्षण होने पर भी विरोध नहीं आ सकता । शुद्ध ब्रह्म का तो वह तटस्थलक्षण ही है । उसका स्वरूपलक्षण तो 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' इत्यादि श्रुतियों में सत्यज्ञानादिरूप प्रसिद्ध है [इससे अन्यत्र अप्रसिद्धि दोष भी नहीं आता] । उक्त लक्षण में अतिव्याप्ति दोष भी नहीं है [अर्थात् प्रधानादि में जगत्कारणत्वरूप तटस्थलक्षण अतिप्रसक्त भी नहीं है], कारण कि प्रधानादि में संसार की कारणता का आगे खण्डन किया जायेगा । अतिव्याप्ति आदि दोषों का परिहार करने से यहीं पर अर्थात् इसी सूत्र में लक्षणों का निर्णय करने के लिए

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

अध्यायद्वये तयोरेव प्रमाणयुक्त्योः सूत्रकारेण प्रपञ्चयिष्यमाणत्वात् । ननु जन्मादीत्यस्मिन् बहुव्रीहौ स्थितिप्रलययोरन्यपदार्थत्वात् पुँल्लिङ्गद्विवचनेन भवितव्यम् ? न भवितव्यम्, जन्मनोऽप्यन्यपदार्थत्वेन विवक्षितत्वात् । न चैवं सत्येकस्यैव जन्मनो विशेष्यत्वविशेषणत्वप्रसङ्गः, जन्मादित्रयस्य विशेष्यत्वेन विवक्षितत्वात् । अत एव न पुँल्लिङ्गबहुवचनप्राप्तिरपि । यद्यप्यनादौ संसारे न जन्मनो वस्तुत आदित्वम्, तथापि जनित्वा स्थित्वा प्रलीयते इति व्यावहारिकीं लोकप्रसिद्धिमुपजीव्य 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते' इति श्रुतौ जन्मन आदित्वनिर्देशस्तमुपजीव्याऽयं सौत्रोऽपि निर्देश उपपन्नः ।

---

अर्थतः प्रमाण और युक्तियों का सूचन किया गया है, ऐसा समझ लेना चाहिये, क्योंकि दो अध्यायों में उन्हीं प्रमाण और युक्तियों का सूत्रकार बड़े विस्तार से वर्णन करेंगे ।

शङ्का—'जन्मादि' इस पद में जन्म आदि ययोः स्थितिप्रलययोस्तौ जिनके आदि में जन्म हैं' ऐसे स्थिति और प्रलय [अर्थात् तद्गुणसंविज्ञान बहुव्रीहि से जन्मादि पद से जन्म, स्थिति और प्रलय तीनों लिए जाते हैं], इस प्रकार बहुव्रीहि समास में स्थिति और प्रलय के अन्य पदार्थ होने से जन्मादि पद को पुंल्लिङ्ग और द्विवचन होना चाहिये ।

समाधान—वह पुंल्लिङ्ग और द्विवचन नहीं हो सकता, कारण कि जन्म की भी अन्यपदार्थरूप से विवक्षा कर सकते हैं । ऐसा मानने से एक ही जन्म में विशेष्यत्व और विशेषणत्व दोनों का प्रसङ्ग नहीं आ सकता, कारण कि जन्मादि तीनों में विशेष्यत्व की विवक्षा की गयी है । इसीलिए पुंल्लिङ्ग और बहुवचन आने की प्रसक्ति भी नहीं होती । यद्यपि अनादि संसार में जन्म का ही वस्तुतः सर्वप्रथमत्व नहीं है, तथापि 'उत्पन्न होकर, कुछ दिन रहकर लीन हो जाता है' इस लोकप्रसिद्ध रीति को लेकर 'जिससे ये सब भूतसमूह उत्पन्न होते हैं, इस श्रुति में जन्म में ही प्रथमत्व का निर्देश किया गया है, उक्त श्रुति को ही मूल मानकर सूत्र में भी जन्म का आदि पद से निर्देश करना उचित है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

अस्येति सूत्रप्रतीकेन प्रत्यक्षादिप्रतीतं कृत्स्नं जगदभिधीयते, इदमः सर्वनामत्वात् । अन्यत्रेवाऽत्र सङ्कोचकस्य प्रकरणादेरभावात् । अत एव षष्ठीविभक्त्या जन्मादीनां जगतश्च सर्व एवेह सम्बन्धो विवक्ष्यते । न च जगदाश्रितानां जन्मादीनां गृहाश्रितकाकवल्लक्ष्यसम्बन्धरहितत्वादलक्षणत्वमिति वाच्यम्, शुद्धब्रह्मसम्बन्धाभावेऽपि मायाविशिष्टकारणब्रह्मसम्बन्धित्वात् । यत इत्यनेन हि सूत्रपेदन कारणमेव निर्दिश्यते, न तु शुद्धम् ।

ननु कारणत्वमपि न लक्ष्यान्तर्गतम् । कारणत्वं हि नानाविध-

---

सूत्र में प्रतीकरूप से आये हुए 'अस्य' इस षष्ठ्यन्त 'इदम्' शब्द से प्रत्यक्ष आदि से प्रतीत सम्पूर्ण प्रपञ्च का अभिधान किया जाता है, कारण कि 'इदम्' सर्वनाम है [सर्वेषां नाम—वाचकम्—अर्थात् सबका जो वाचक हो वह सर्वनाम कहलाता है, अतः प्रकृत में 'इदम्' सर्वनाम भी दृश्यमान सकल विश्व का वाचक है], क्योंकि और स्थलों की नाई प्रकृत में संकोचकारक कोई प्रकरण आदि प्रमाण नहीं है । [इदम् आदि सर्वनाम कहीं-कहीं पर पूर्वकथित या सन्निहित मात्र का तथा कहीं पर बुद्धिस्थ यत्किञ्चित् का ही परामर्श करता है । संकोच में तो प्रकरणादि ही नियामक होता है । प्रकरणादि के अभाव में तो सकल का ही वाचक होता है] इस कारण से ही षष्ठी विभक्ति द्वारा जन्मादि और जगत् का यहाँ सभी तरह का सम्बन्ध विवक्षित होता है ।

शङ्का—जगत् का आश्रय करनेवाले जन्म आदि घर में बैठे हुए काक के सदृश लक्ष्य के साथ सम्बन्ध न होने से लक्षण नहीं हो सकते । [जैसे गृहाश्रित काकादि का ब्रह्म के साथ सन्बन्ध न होने से वह (काकादि) ब्रह्म का लक्षण नहीं माना जा सकता, वैसे ही सकल प्रपञ्चाश्रित जन्मादि भी ब्रह्म के लक्षण नहीं हो सकते] ।

समाधान—शुद्ध ब्रह्म के साथ सम्बन्ध न होते हुए भी मायाशबलित कारण ब्रह्म के साथ सम्बन्ध हो सकता है, क्योंकि सूत्र में आये हुए 'यतः' पद से कारण ब्रह्म का ही निर्देश है, शुद्ध का नहीं ।

शङ्का—कारणत्व भी लक्ष्य के अन्तर्गत नहीं आता, कारण कि नाना प्रकार के कार्यों से सम्बन्ध रखनेवाली (उत्पादिका) क्रियाओं का आश्रय

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**कार्यगोचरक्रियावेशात्मत्वं तत्प्रसवशक्त्यात्मकत्वं वा । न च तदुभयं जिज्ञास्ये विशुद्धे ब्रह्मण्यन्तर्भवितुमर्हति, ततः कारण-सम्बन्धिनो जन्मादेरलक्षणत्वमिति चेत्, मैवम्; काकाधिकरण-त्ववदुपपत्तेः । काकाधिकरणत्वं हि न गृहेऽन्तर्भवति । तथा च सति काकविगमे गृहैकदेशभङ्गबुद्धिप्रसङ्गात् । अतो गृहस्याऽधिकरणत्वं नामौपाधिको धर्मः, स च परिशेषाल्लक्षणे एवाऽन्तर्भवति । तन्निरूपकस्य काकस्य यथा लक्षणत्वं तथा ब्रह्मणोऽपि कारणत्वमौपाधिको धर्मो लक्षणान्तःपाती । तन्नि-रूपकस्य जन्मादेर्लक्षणत्वे का तव हानिः ?**

---

अथवा तादृश क्रिया का उत्पादन करने की सामर्थ्य ही कारण है । और उक्त दोनों प्रकार के कारणत्व का जिज्ञासाविषयीभूत शुद्ध ब्रह्म में अन्तर्गत होना नहीं बन सकता, इससे कारणसम्बन्धी जन्मादि (जिज्ञास्य ब्रह्म के) लक्षण नहीं हो सकते । [जैसे आकाश के अन्तर्गत न होने से गन्धवत्त्व आकाश का लक्षण नहीं माना जाता, वैसे ही प्रकृत में सर्वविधधर्मशून्य जिज्ञास्यभूत शुद्ध ब्रह्म में उक्त कारणत्व के न होने से वह उसका लक्षण नहीं हो सकता] ।

समाधान—ऐसा नहीं है, क्योंकि काकाधिकरणत्व की भाँति (कारणत्व का लक्षण होना) उपपन्न हो सकता है । [वादी की शङ्का है कि लक्ष्यान्तर्गत ही लक्षण हो सकता है । उसका समाधाता उत्तर देता है कि काकाधिकरणत्व की तरह लक्ष्यान्तर्गत न होने पर भी लक्षण हो सकता है । इसी का आगे स्पष्टीकरण कर रहे हैं—] काकाधिकरणत्व मकान के अन्तर्गत नहीं है । यदि वह (काकाधिकरणत्व) मकान के ही अन्तर्गत मान लिया जाय, तो काक के उड़ जाने पर (काकाधिकरणता का नाश होने से) 'घर का एक भाग नष्ट हुआ' ऐसी बुद्धि का प्रसंग आ जायेगा । इससे मकान में विद्यमान काक की अधिकरणता एक प्रकार का औपाधिक धर्म है और वह धर्म परिशेष से पूर्वोक्तगृहैकदेश के नाश की बुद्धि का प्रसङ्गरूप दोष होने से लक्ष्यभूत घर का अङ्ग तो हो नहीं सकता, अतः] लक्षण के ही अन्तर्गत होता है । उस अधिकरणत्व का निरूपक काक जैसे उपलक्षणविधया मकान का लक्षण होता है, वैसे ही ब्रह्म में भी कारणत्व उपाधिप्रयुक्त धर्म है और वह लक्षण के ही अन्तर्भूत है, इसलिए उस कारणत्व के निरूपक जन्मादि को (पूर्वोक्त रीति से) लक्षण

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

यतःशब्देन द्विविधस्य कारणस्य विवक्षा

**ननु लक्षणान्तःपातित्वेन ब्रह्मण्यङ्गीक्रियमाणं कारणत्वं कीदृशम् ? किं निमित्तत्वमेव उतोपादानत्वमेव अथोभयम् ? न तावत् प्रथमद्वितीयौ, उपादानस्य निमित्तस्य वाऽन्यस्याऽवश्याङ्गीकर्तव्यत्वेन ब्रह्मणि बृहत्यर्थान्वयाभावात् श्रुत्युक्तानन्त्यभङ्गप्रसङ्गात् । नाऽपि तृतीयः, एकस्योभयकारणत्वे प्रमाणाभावात् । नह्यत्राऽनुमानं सम्भवति । तथा हि— भूतभौतिकं जगत् पक्षीक्रियते भूतमात्रं वा ? आद्ये भागे बाधः,**

---

मानने में तुम्हारी क्या हानि है ? अर्थात् कुछ नहीं है । [जैसे काक के उड़ जाने पर भी काकाधिकरणत्व मकान का उपलक्षण होता है, वैसे ही जगत्कारणत्व भी ब्रह्म का उपलक्षण हो सकता है, इस प्रकार समान प्रतिवन्दी उत्तर है, यह भाव है ।]

शङ्का—लक्षण के अन्तर्गतत्वरूप से ब्रह्म में (उपलक्षणविधया) माना गया कारणत्व किस प्रकार का है ? क्या वह केवल निमित्त कारण है ? या केवल उपादान कारण है ? अथवा निमित्त उपादान दोनों है ? इनमें प्रथम और द्वितीय पक्ष नहीं मान सकते, कारण कि ऐसा मानने से उपादान या निमित्त कारण को ब्रह्म से अतिरिक्त अवश्य मानना होगा, इस परिस्थिति में ब्रह्म में 'बृहि' धातु के अर्थ का समन्वय नहीं हो सकेगा [ब्रह्म को दो में से एक कारण मानने पर जब समवायी कारण मानेंगे, तब निमित्त में और निमित्त कारण मानेंगे, तब समवायी में ब्रह्म का भेद हो जाने के कारण ब्रह्म की व्यापकता का अभाव स्पष्ट ही होगा, यह भाव है] और श्रुति से प्रतिपादित आनन्त्य का भङ्ग हो जायेगा । तीसरा पक्ष भी नहीं बन सकता, कारण कि एक को ही उपादान और निमित्त यों दो प्रकार का कारण मानने में प्रमाण नहीं है । इस विषय में अनुमान भी प्रमाण नहीं हो सकता, क्योंकि उक्त अनुमान में क्या भूत और भौतिक दो प्रकार के प्रपञ्च को पक्ष करेंगे अथवा केवल भूतमात्र को पक्ष करेंगे ? प्रथम पक्ष के मानने में एक भाग में बाध होगा, कारण कि भौतिक जगत् में अभिन्ननिमित्तोपादानवत्त्वरूप[१] साध्य का अभाव (बाध) देखा जाता है [अर्थात् भौतिक घट, पट आदि के प्रति भिन्न-भिन्न कुलाल, तन्तुवाय आदि निमित्त और मृत्तिका तथा तन्तु आदि उपादान कारण देखे जाते हैं, पर दोनों की अभिन्नता देखी नहीं जाती, इसलिए पक्ष के एक

---

१. निमित्तं चोपादानं च निमित्तोपादाने, ते अभिन्ने यस्य तस्य भावः तद्वत्त्वम्—एक ही है निमित्त और उपादान कारण जिसका, ऐसा कार्य होना ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**भौतिकेष्वभिन्ननिमित्तोपादानवत्त्वसाध्यवैपरीत्यदर्शनात् । न द्वितीयः, घटादिष्वेव कार्यत्वहेतोरनैकान्तिकत्वात् । अतो न कारणत्वं लक्षणमिति चेत्, मैवम्; सूत्रगतया 'यतः' इति पञ्चम्या द्विविधकारणत्वस्य विवक्षितत्वात् । जायमानवस्तुप्रकृतौ हेतौ च पञ्चमीविधानात् । न च तन्तुष्वनेकेषु प्रकृतित्व-दर्शनादेकस्य ब्रह्मणः प्रकृतित्वासम्भव इति वाच्यम्, तत्र किं महाभूतप्रकृतित्वं न सम्भवति भौतिकप्रकृतित्वं वा? नाऽऽद्यः, महाभूतानि सत्ताप्रकृतिकानि, तदनुरक्तत्वाद्, यो यदनुरक्तः स**

---

भौतिकरूप भाग में उक्त साध्य का अभाव है, यह तात्पर्य है ।) दूसरा पक्ष भी नहीं बन सकता, कारण कि घटादि-पदार्थों में ही कार्यत्वरूप हेतु व्यभिचरित है । (उक्त अभिन्नोपादाननिमित्तकत्वरूप साध्य की सिद्धि आप कार्यत्वरूप हेतु के द्वारा ही करेंगे, परन्तु वह हेतु उक्त साध्य से व्याप्त नहीं है, क्योंकि प्रदर्शित रीति के अनुसार घटादि कार्यों में हेतु तो विद्यमान है, परन्तु तथोक्त साध्य नहीं है ।) इसलिए ब्रह्म का लक्षण कारणत्व नहीं माना जा सकता ।

समाधान—ऐसा कहना उचित नहीं है, कारण कि सूत्र में आई हुई 'यतः' इस पञ्चमी विभक्ति से दो प्रकार का (निमित्त और उपादान) कारण विवक्षित है, क्योंकि उत्पन्न होने वाले पदार्थ की प्रकृति में और हेतु में पञ्चमी विभक्ति का ('जनिकर्तुः प्रकृति' इस सूत्र से) विधान किया जाता है । यदि कहो कि अनेक तन्तुओं में (पट की) उपादानकारणता देखी जाती है, अतः अकेले ब्रह्म में प्रकृतित्व का (उपादानत्व का) होना सम्भव नहीं हो सकता, तो यह कहना भी उचित नहीं है, कारण कि उस पर प्रश्न यह होता है कि क्या ब्रह्म महाभूतों का उपादान नहीं हो सकता ? या भौतिक घट, पटादि कार्यों का उपादान नहीं हो सकता ? प्रथम विकल्प नहीं बन सकता, कारण कि (अनुमान द्वारा उसका सम्भव होगा, अनुमान दिखलाते हैं) महाभूत एकसत्तामात्र प्रकृत्तिक हैं, अर्थात् महाभूतों का उपादान (प्रकृति) एक ही सद् वस्तु है, सत्ता से अनुरक्त (अनुगत) होने से (आकाशादि महाभूतों में सत्तानुराग के द्वारा आकाश सत् है, वायु सत् है, तेज सत् है इत्यादि अनुगत रूप से 'सन्' प्रतीति होती है ।) क्योंकि व्याप्ति है कि जो जिससे अनुरक्त रहता है, उसकी वह अनुगत पदार्थ प्रकृति (उपादान) है, जैसे तन्तु से अनुरक्त कपड़ा । जैसे तन्तुओं की अनुरक्ति होने से कपड़े की प्रकृति तन्तु होता

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by eGangotri Sarayu Trust. Funding by MoE-IKS

तत्प्रकृतिकः, यथा तन्त्वनुरक्तस्तन्तुप्रकृतिकः पटः । सत्तायाश्चैकत्वं लोकवदेवाऽसत प्रसिद्धम्, दिक्कालादिषु द्रव्यत्वजात्यनुगेऽप्येतत्प्रकृतिकत्वादनैकान्तिकतेति चेत्, न; वेदान्तिभिर्द्रव्यत्वादीनामपि प्रकृतित्वाङ्गीकारात् । सत्ताया एव ह्यौपाधिका भेदा द्रव्यत्वादयो न स्वतन्त्राः । अतो न पृथिव्यादौ सताद्रव्यत्वोभयप्रकृतित्वप्रसङ्गः । नापि द्वितीया; भौतिकेष्वपि सत्तानुरक्तेषु भूतद्वारा भूतानुगतसत्ताया एव लाघवन्यायेन मूलप्रकृतित्वाङ्गीकारात् । न च प्रकृतेरेव निमित्तत्वे मानासम्भवः, विमतं

---

है, वैसे ही महाभूतों की भी सत् प्रकृति है । सत्ता का एकत्व तो लोक और वेद में प्रसिद्ध ही है । (लोकवत् पाठ मानने में लोक के तुल्य अर्थात् जैसे लोकप्रसिद्धि के लिए कोई अनुमानादि प्रमाण अपेक्षित नहीं है, वैसे ही सत्ता के एक होने में प्रमाणों को देने की अपेक्षा नहीं है, क्योंकि वह तो प्रसिद्ध ही है । 'जैसे आकाशादि में सत्ता की अनुगत प्रतीति होती है, वैसे द्रव्यत्वादि भी अनुगत रूप से भासते हैं, परन्तु द्रव्यत्व तो न्यायमत में उपादान नहीं माना जाता और यदि प्रकृति माना जाय, तो अनेकों का उपादान होना प्राप्त होता है; इन आशङ्काओं का अनुवाद करके समाधान करते हैं) दिक् काल आदि पदार्थों में द्रव्यत्व जाति का अनुराग होने पर भी द्रव्यत्वप्रकृति न होने से व्यभिचार दिखलाना उचित नहीं, कारण कि वेदान्तसिद्धान्तवाले द्रव्यत्व आदि को भी प्रकृति मानते हैं । द्रव्यत्व आदि सत्ता के ही औपाधिक भेद हैं, स्वतन्त्र पदार्थ नहीं हैं (अर्थात् वे सत्ता से सब अभिन्न हैं), इसलिए पृथ्वी आदि भूतों में सत्ता और द्रव्यत्वरूप भेदों के प्रकृतित्व का प्रसङ्ग नहीं आ सकता । दूसरा विकल्प भी नहीं मान सकते, कारण कि सत्ता से अनुगत घट, पटादि भौतिक पदार्थों में भी भूतों के द्वारा भूतों में अनुगतरूप से विद्यमान सत्ता ही लाघवन्याय से मूल प्रकृति मानी गयी है । (तात्पर्य यह है कि जैसे दधिमन्थन से उत्पन्न हुए नवनीत की मूल प्रकृति दूध ही है, क्योंकि दधि दूध का ही परिणाम है) वैसे ही प्रकृत में पृथ्वी आदि के कार्यभूत घटादि की मूल प्रकृति भी सत्तामात्र है, क्योंकि वे सत्ता के परिणामभूत पृथ्वी आदि के विकार हैं । यदि कहो कि प्रकृति (उपादान कारण) को निमित्त कारण मानने में प्रमाण सम्भव नहीं है, तो यह कहना उचित नहीं

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**जगद् अभिन्ननिमित्तोपादानकम्, प्रेक्षापूर्वजनितत्वाद् आत्मगत-सुखदुःखरागद्वेषादिवत् । अज्ञानोपादानकदोषनिमित्तकशुक्ति-रजतव्यावृत्तये प्रेक्षापूर्वेत्युक्तम् ।घटादीनामपि पक्षत्वान्नाऽनै-कान्तिकता । कुलालाद्याकारेण ब्रह्मण एव निमित्तत्वाद् न भागे बाधोऽपि । अदृष्टादिनिमित्तभेददर्शनात्साध्यवैकल्यमिति चेत्, न; उपादानाधिष्ठात्रोरेवैकत्वानुमानात्। तथा च सति जगत्यपि ब्रह्मव्यतिरिक्तस्याऽदृष्टस्य निमित्तत्वं प्रसज्येतेति चेत्,**

---

है, कारण कि इसमें अनुमान प्रामाण विद्यमान है । (अनुमान दिखलाते हैं—) विवादग्रस्त संसार अभिन्ननिमित्तोपादानक है (अर्थात् इस प्रपञ्चरूप कार्य का जो निमित्त कारण है, वही उपादान कारण भी होता है) क्योंकि बुद्धिपूर्वक इसकी उत्पत्ति की गयी है, जैसे आत्मा में होनेवाले सुख, दुःख तथा राग और द्वेष । शुक्तिरजत में अज्ञान उपादान है और दोष निमित्त है । इस प्रकार भ्रमात्मक ज्ञानरूप कार्य की व्यावृत्ति के लिए बुद्धिपूर्वक विशेषण दिया गया है (भ्रमात्मक ज्ञान बुद्धिपूर्वक—सोच समझकर—नहीं होते हैं । 'घटादि के निमित्त कुलालादि और उपादान मृदादि होने से घटादि में व्यभिचार नहीं दिया जा सकता, क्योंकि वे भी हमारे पक्ष में ही आ जाते हैं (घटादिरूप पक्षैकदेश में उक्त रीति से आनेवाले बाध का वारण करते हैं—) कुलालादि के आकार से ब्रह्म निमित्त कारण है, अतः पक्षैकदेश घटादि में बाध भी नहीं है । (अर्थात् मृदवच्छिन्न चैतन्य उपादान और कुलालावच्छिन्न चैतन्य निमित्त कारण है, औपाधिक भेद होने पर भी वास्तव अभेद होने से कोई दोष नहीं आता) ।

शङ्का—कार्यमात्र में अदृष्ट निमित्त कारण है, इस नियम के अनुसार अथवा सुखादिभोग में तो अदृष्ट के ही निमित्त होने से अदृष्टादि निमित्त कारण के भेद देखे जाने से (एककारणत्वरूप) साध्य का अभाव दोष होगा ।

समाधान—नहीं, कारण कि उपादान और अधिष्ठाता के एक होने का अनुमान करते हैं । (सुखादिरूप कार्य के प्रति भी अदृष्ट अधिष्ठान नहीं है, अतः निमित्त का भेद होने से भी दोष नहीं आ सकता) ऐसा मानने पर भी तो (सुखादि की भाँति) जगत् में ब्रह्म से अतिरिक्त अदृष्ट को निमित्तकारणत्व का प्रसङ्ग आ ही जायेगा (इससे अदृष्ट और ब्रह्म दो निमित्त कारण होने से

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**एवं तर्ह्यदृष्टोपहितस्याऽऽत्मन एव सुखादिनिमित्तत्वं द्रष्टव्यम् ।**

**अथ कुतर्कोपहतमतिः सन्नस्मिन्ननुमानेऽत्यन्तं न प्रीयसे, तर्हि सृष्टिवाक्यप्रसिद्धमेकस्योभयकारणत्वं लक्षणत्वे न निर्दिश्यते ।**

**सृष्टिवाक्यं च 'तदैक्षत' इति निमित्तत्वम् 'बहु स्याम्' इत्युपादानत्वं च प्रतिपादयतीति सन्तोष्टव्यम् ।**

परिणामवादस्य खण्डनम्

**अत्र केचित् । श्रुतेः स्वतःप्रामाण्यात्तथाभूतैव ब्रह्मणः प्रपञ्चापत्तिरिति परिणामवादमवतारयन्ति । तत्र तथाभूतत्वं नाम किं सत्य-**

---

साध्यवैकल्य बना ही रह गया) ऐसा दोष दिया जाय, तो इस अदृष्टोपहित आत्मा को ही सुखादि का निमित्त समझना चाहिये । (तात्पर्य यह है कि सुखादिस्थल में भी जब अदृष्ट स्वतन्त्र निमित्त नहीं है, तब उस दृष्टान्त से अन्यत्र भी अदृष्ट में स्वतन्त्र निमित्तकारणत्व कैसे प्राप्त हो सकता है ? इस सिद्धान्त के अनुसार प्रपञ्चमात्र को अभिन्ननिमित्तोपादानकत्व या अभिन्नोपादानाधिष्ठानकत्व सुतरां सिद्ध हो जाता है) । यदि कुतर्क के कारण बुद्धि मारी जाने पर इस उक्त अनुमान से अधिक प्रसन्नता न हो सके, तो सृष्टिवाक्य में प्रसिद्ध एक में ही दोनों कारणता का लक्षणरूप से निर्देश किया गया है । (अनुमान समझ में न आ सकने के कारण यदि ब्रह्म का कारणत्वरूप लक्षण में विवाद करते हो, तो श्रुतिप्रतिपादित सृष्टिवाक्य पर श्रद्धा रख कर कारणत्व लक्षण मानिये, सृष्टिवाक्य दिखाते हैं—) और सृष्टिवाक्य है कि "तदैक्षत'—'उस ब्रह्म ने ईक्षण—माया के उन्मुख होने की कामना—किया' इससे ब्रह्म का निमित्त या अधिष्ठान होना दिखलाया गया, और 'बहु स्याम्''—'बहुत हो जाऊँ' इसके द्वारा ब्रह्म का उपादान कारण होना प्रतिपादन किया गया, इस प्रकार सृष्टिवाक्यों से सन्तोष करना चाहिये ।

इस विषय पर कोई वादी श्रुति के स्वतःप्रमाण होने से ब्रह्म का तथाभूत प्रपञ्च रूप से परिणाम होता है, इस तरह परिणामवाद का अवतरण करते है, ('बहु स्यां प्रजायेय' यह स्वतःप्रमाण श्रुति का सृष्टिवाक्य ब्रह्म का प्रपञ्चरूप परिणाम को कहता है, अतः इसे प्रमाण मानना चाहिये ।) इन परिणामवादियों से प्रश्न करना चाहिये कि आपका तथाभूतत्व पदार्थ क्या है ? क्या सत्यशब्द से

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

शब्दाभिधेयत्वं किं वा स्वोपाधावभावव्यावृत्तत्वम्, उत स्वाश्रयोपाधावबाध्यत्वम्, अथवा स्वरूपेणाऽबाध्यत्वम्? नाद्यः, स्वप्नसृष्टेः सत्यशब्दाभिधेयताप्रसङ्गात् । तद्बुद्धेरपि स्वतःप्रामाण्यप्राप्तेर्दुर्वारत्वात् । अथ तत्र दोषादप्रामाण्यं श्रुतेस्तु नैवमिति मन्यसे एवमपीदं रजतं मिथ्या, बाध्यत्वादित्यनुमानप्रमाणगम्ये रजते सत्यत्वं प्रसज्येत । न द्वितीयः, मायावादिभिरपि श्रुत्यादिप्रतिपन्नसृष्टेः स्वाधिष्ठाने ब्रह्मण्यभावव्यावृत्तत्वाङ्गीकारात् । न तृतीयः, कल्पितानां प्रतिबिम्बश्यामत्व-

---

कहे जाने योग्य होना है ? अथवा अपनी उपाधि में अपने अभाव से रहित होना है ? या अपने आश्रय की उपाधि में बाध्य न होना है ? अथवा स्वरूप से बाधित न होना है ? इनमें से प्रथम विकल्प नहीं मान सकते, कारण कि स्वप्नसृष्टि भी सत्यशब्द से कही जाने लगेगी । स्वप्नबुद्धि में भी स्वतःप्रमाणत्व नहीं हटाया जा सकता । ('अथ रथान् रथयोगान् पथः सृजते' इत्यादि श्रुतिवाक्य ही स्वप्नसृष्टि में प्रमाण है और स्वप्न में रथादिबुद्धि भी होती है । बुद्धि तथा श्रुति दोनों स्वतःप्रमाण हैं, इसलिए तुम्हारे मत से स्वप्नसृष्टि सत्य कही जानी चाहिये ।) यदि स्वप्नसृष्टि में (निद्रारूप) दोष है (अथवा श्रुति से ही वहाँ पर 'न रथा' इत्यादि बाध है) इसलिए प्रामाण्य नहीं माना जाता और सृष्टिश्रुति में तो ऐसा (बाध या दोष) नहीं है, ऐसा मानते हो, तो भी 'यह रजत मिथ्या है, बाध्य होने से' इस अनुमानप्रमाण से जाने गये 'पक्षभूत' रजत में भी सत्यत्व का प्रसङ्ग आ जायेगा । (परन्तु ऐसा नहीं है, इस अनुमान से केवल इतना ही दिखाया जाता है, रजतभिन्न को रजत समझना प्रमाण नहीं है, रजत को सिद्ध करने में इसका तात्पर्य नहीं, अतः प्रमाणगम्यत्व होना-मात्र सत्यत्व का प्रयोजक नहीं है ।) दूसरा विकल्प भी नहीं बन सकता, कारण कि मायावादी भी श्रुत्यादि से सिद्ध सृष्टि को अपने अधिष्ठान ब्रह्म में अभावव्यावृत्त—अभावरहित—मानते हैं । (भासमान सृष्टि का अपने अधिष्ठान ब्रह्म में अभाव नहीं है, एतावता सृष्टि को प्रमाणभूत या सत्य नहीं कह सकते, अर्थात् दूसरा विकल्प परिमाण की प्रमाणता सिद्ध नहीं कर सकता) तीसरा विकल्प भी साधक नहीं है, क्योंकि कल्पना के विकल्पभूत प्रतिबिम्बगत श्यामता और घटाकाशादिरूप से परिच्छिन्न होना आदि

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**घटाकाशपरिच्छिन्नत्वादीनामौपाधिकधर्माणामपि स्वाश्रयोपाधावबाध्यत्वात् । न चतुर्थः, सृष्टेरपि परमार्थसत्यत्वांशेनैव बाध्यत्वं न स्वरूपेणेत्यङ्गीकारात् । सृष्टेः सत्यत्वाभावे सृष्टि श्रुतेरप्रामाण्यं स्याद् इति चेत्, न; सृष्टिस्वरूपमात्रप्रमापणे प्रवृत्तायाः श्रुतेः सृष्टि स्वरूपसद्भावमात्रेण प्रामाण्योपपत्तौ तत्सत्यताया अप्रयोजकत्वात् । नहि रूपप्रमापकस्य चक्षुषः शब्दाभावाद-प्रामाण्यं भवति, प्रमाणत्वापराधमात्रेण सत्यतायां तात्पर्यकल्पने स्वप्ननविषयसृष्टिश्रुतेरपि तथात्वं स्यात् । प्रयोजनशून्यता तूभयत्र समाना दुःखतत्साधनांशेऽनर्थहेतुत्वं च समम् । सृष्टिसत्यता-**

---

(आदि पद से जपाकुसुम के संसर्ग से प्रतीयमान स्फटिकगत लौहित्यादि का ग्रहण है) औपाधिक धर्मों का भी अपने आश्रयभूत प्रतिबिम्ब या घटाकाशादि के रहते उसके उपाधिरूप दर्पण या घटादि में बाध नहीं होता है । (दर्पण में श्यामत्व, घट में परिच्छिन्नत्व तथा जपा में लौहित्य आदि अबाधित ही हैं, इससे भी प्रतिबिम्बश्यामत्व आदि प्रमाण नहीं माने जाते ) । चतुर्थ विकल्प भी नहीं बनता, कारण कि सृष्टि में भी परमार्थरूप से ही बाध्यत्व है, स्वरूप से नहीं, ऐसा माना गया है, (अतः स्वरूप से अबाध्य होना भी प्रामाण्य का साधक नहीं है) ।

शङ्का—सृष्टि को सत्य न मानने से सृष्टिप्रतिपादक श्रुति अप्रमाण हो जायेगी ।

समाधान—सृष्टिप्रतिपादक श्रुति में अप्रामाण्य नहीं आ सकता, कारण कि सृष्टि के स्वरूपमात्र का निश्चय कराने के लिए प्रवृत्त हुई श्रुति का सृष्टि के स्वरूप सद्भावमात्र से प्रामाण्य उपपन्न हो सकता है, अतः वह सृष्टि की सत्यता में प्रयोजक नहीं है, (श्रुति के स्वतःप्रामाण्य से सृष्टि की सत्यता नहीं मानी जा सकती, क्योंकि उसका प्रामाण्य तो सृष्ट के स्वरूपमात्र के बोधन से ही बना है) । कारण कि रूप का निश्चय करनेवाला चक्षु शब्द का निश्चय न कराने से अप्रमाण नहीं हो सकता । प्रामाण्य मात्र के बोधन से ही बना है ) । कारण कि रूप का निश्चय करने वाला चक्षु शब्द का निश्चय न कराने से अप्रमाण नहीं हो सकता । प्रामाण्यमात्र के अपराध से सृष्टि की सत्यता में श्रुति का तात्पर्य मानने से तो स्वप्नकालिक सृष्टिबोधक श्रुति में भी ऐसा होना—स्वप्नसृष्टि की सत्यता का बोधकत्व—प्राप्त हो जायेगा । प्रयोजन से रहित होना तो दोनों में समान है । (यदि स्वप्न-सृष्टि को सत्य मानने में प्रयोजन नहीं है, तो इस जागर-सृष्टि को भी सत्य मानने में कोई प्रयोजन नहीं है, व्यवहार तो दोनों में समान ही है एवं स्थायित्व और अस्थायित्व भी

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**प्रतिपादने कर्मकाण्डस्य प्रत्यक्षादेर्वा प्रामाण्यसिद्धिः प्रयोजनमिति चेत्, न; तत्प्रामाण्यस्य जगन्नित्यत्ववादिमीमांसकमतेऽप्युपपत्तौ परिणामवादाऽनवतारात् । मतान्तरेष्वपि सृष्टिश्रुत्यवगमात् प्रागेव लोकव्यवहारात्तत्प्रामाण्यसिद्धम् । ततो निष्प्रयोजनैव सृष्टि-श्रुतिः स्यात् । अस्मन्मते तु मानान्तराऽनवगताखण्डैक-रसब्रह्मावगमाय महावाक्यप्रवृत्तिः । सृष्टिश्रुतिस्तु—**

---

दोनों सृष्टियों में समान ही है) । दुःख और उसके साधनरूप परिणामांश में अनर्थ का कारण होना भी समान ही है । (यदि स्वप्न-सृष्टि को दुःख या दुःखसाधन मानने पर उसके अनर्थकारी होने से उसकी सत्यता में श्रुति का तात्पर्य न माना जाय, तो जागर-प्रपञ्च-सृष्टि में भी उक्त अनर्थ-हेतुता समान ही है, अर्थात् वह भी दुःखमय और दुःखसाधन ही है, यह भाव है ।)

शङ्का—प्रपञ्च-सृष्टि में सत्यता का प्रतिपादन करने से कर्मकाण्ड तथा प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों के प्रामाण्य की सिद्धि ही प्रयोजन माना जायेगा । (यदि प्रपञ्च सत्य न हो, तो स्वर्ग, पुत्र धन, धान्य आदि की कामना की पूर्ति के लिए कर्मकाण्ड-वाक्य द्वारा तत्तत् याग का विधान करना अप्रमाण होगा और प्रत्यक्षादि प्रमाणों का भी प्रामाण्य नहीं रह जायेगा ।।

समाधान—नहीं, कर्मकाण्ड-भाग या प्रत्यक्ष आदि का प्रामाण्य तो संसार को नित्य मानने वाले मीमांसक के मत से भी उपपन्न हो सकता है, उससे परिणामवाद का अवतरण नहीं बन सकता । (जो वादी जगत् को सत्य नहीं मानते, उनके मत में सृष्टि के प्रामाण्य के बोधन में श्रुति का तात्पर्य माना जायेगा, इस आशङ्का का समाधान करते हैं—) दूसरे मतों में भी सृष्टि-विषयक श्रुति का ज्ञान होने से पूर्व ही लोकव्यवहार से सृष्टि का प्रामाण्य सिद्ध है, (इसलिए श्रुतिवाक्यरूप शब्द के प्रामाण्य की आवश्यकता—अपेक्षा— नहीं है, एवं 'सन् घटः' इत्यादि लोकव्यवहार से ही सिद्ध सत्त्व के अभेद का प्रतिपादन करने के लिए भी शास्त्र सप्रयोजन नहीं है) । अतः सृष्टिविषयक श्रुति प्रयोजनशून्य ही हो जायेगी । हमारे (वेदान्तियों के) मत में तो दूसरे प्रत्यक्षादि प्रमाणों द्वारा नहीं जाने गये अखण्डैकरस ब्रह्म की प्रतीति कराने के लिए महावाक्यों की प्रवृत्ति है । सृष्टि के प्रतिपादक वाक्य तो—

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

'अध्यारोपापवादाभ्यां निष्प्रपञ्चं प्रपञ्च्यते ।
नाऽन्यत्र कारणात्कार्यं न चेत्तत्र क्व तद्भवेत्' ॥

इति न्यायेनाऽखण्डैकरसत्वप्रतिपादनायेति न वैयर्थ्यं किञ्चित् ।

ननु यथा 'इदं रजतम्' इति ज्ञानस्य प्रतीतितो रजतस्वरूपमात्रगोचरत्वेऽपि वस्तुतो रजताभासगोचरत्वेनाऽप्रामाण्यं तथा श्रौतसृष्टिज्ञानस्याऽपीति चेत्, न; तत्र यथा रजताभासादन्यन्मुख्यरजतं लोके प्रसिद्धं तद्वदत्र सृष्ट्यन्तरस्य मुख्यस्याऽभावात्तस्या एव मुख्यसृष्टित्वेन तद्गोचरज्ञानस्य मुख्यरजतज्ञानवत् प्रामाण्योपपत्तेः । न च पारमार्थिकब्रह्मणो मिथ्याभूतप्रपञ्चभावापत्तिविरोध इति वाच्यम्, देवदत्तस्य मायया मिथ्याव्याघ्रादिभावापत्तिदर्शनात् । न च मिथ्याकार्ये सृष्टिशब्दप्रयोगानु-

---

'अध्यारोप और अपवाद—इन दोनों के द्वारा निष्प्रपञ्च—प्रपञ्चशून्य—शुद्ध ब्रह्म का विस्तार से वर्णन किया जाता है ? कारण से अन्यत्र कार्य की स्थिति नहीं हो सकती । यदि कारण में कार्य की स्थिति न मानो, तो वह कार्य फिर कहाँ रह सकता है ? अर्थात् कहीं भी नहीं रह सकता' ।

—इस न्याय से उस ब्रह्म की अखण्डता तथा एक-रसता का प्रतिपादन करने के लिए प्रवृत्त हैं, इसलिए कुछ भी व्यर्थ नहीं है ।

शङ्का—जैसे 'यह रजत है' इस ज्ञान में यद्यपि रजत का स्वरूपमात्र विषय है, तथापि उसके वस्तुतः—परमार्थतः— रजताभासविषयक होने से वह प्रमाण नहीं माना जाता, वैसे ही श्रुति से उत्पन्न सृष्टि-ज्ञान भी प्रमाण नहीं होता (विषय के स्वरूप से सिद्ध होने पर भी परमार्थतः असिद्ध होने से ज्ञान का प्रामाण्य नहीं हो सकता) ।

समाधान—उक्त दृष्टान्त उचित नहीं, कारण कि जैसे शुक्ति-रजत से भिन्न (दूसरा) मुख्य—व्यावहारिक—रजत लोक में प्रसिद्ध है, वैसे प्रकृत में श्रुतिसिद्ध सृष्टि से अतिरिक्त दूसरी मुख्य सृष्टि कहीं प्रतीत नहीं है, इसलिए उसी की मुख्य सृष्टि मान कर मुख्य रजत के ज्ञान की भाँति उसमें प्रामाण्य मानना उपपत्तियुक्त है । परमार्थभूत ब्रह्म की मिथ्यात्मक प्रपञ्चभावापत्ति मानने में विरोध नहीं दिखलाना चाहिये, कारण कि माया द्वारा देवदत्त का मिथ्याभूत व्याघ्र आदि होना देखा गया है । मिथ्यास्वरूप प्रपञ्चात्मक

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

पपत्तिः, 'माया ह्येषा मया सृष्टा' इत्यादिप्रयोगदर्शनात् । न च सृष्टि-मिथ्यात्वे मानाभावः, श्रुतिस्मृतिप्रत्यक्षानुमानार्थापत्तीनां सत्त्वात् । 'मायां तु प्रकृतिं विद्याद्,' 'मम माया दुरत्यया' इति श्रुतिस्मृती अनिर्वचनीयमायात्मकत्वं सृष्टेर्दर्शयतः । घटाद्यभावग्राहि-प्रत्यक्षमपि सृष्टेर्मिथ्यात्वं दर्शयति । यथा 'इदं रजतम्' इत्यत्रे-दन्तोपाधौ प्रतिपन्नस्य सत्येव तदुपाधौ 'नेदं रजतम्' इति बाधः तथा 'अस्ति घटः' इत्यत्राऽस्त्यर्थोपाधौ प्रतिपन्नस्य घटस्य तदुपाधावेव नाऽस्तीति प्रत्यक्षेणैव बाधो दृश्यते । ननु देशकालविशेषे तदुपाधिकास्त्यर्थे वा घटस्य निषेधो नाऽस्त्यर्थमात्रे, ततो देशान्तरे कालान्तरे च घटस्य सद्भाव इति चेत्, न; यदा देशकालौ निषिध्येते तदा देश-कालान्तराभावे न केवलाऽस्त्यर्थस्यैवोपाधित्वं वाच्यम्, निरु-

---

कार्य के लिए सृष्टिशब्द के प्रयोग की अनुपपत्ति भी नहीं कह सकते, कारण कि 'इस माया की मैंने सृष्टि की है' इत्यादि प्रयोग देखे गये हैं, [अतः मिथ्याभूत माया के लिए सृष्टिशब्द का प्रयोग शास्त्रों में आया है] । सृष्टि को मिथ्या—अपारमार्थिक—मानने में प्रमाण का अभाव भी नहीं कह सकते, क्योंकि इस सृष्टिमिथ्यात्व में श्रुति, स्मृति, प्रत्यक्ष, अनुमान तथा अर्थापत्ति रूप प्रमाण विद्यमान हैं । 'माया को प्रकृति समझना' और 'मेरी माया सहसा नहीं हटाई जा सकती' इत्यादि श्रुति तथा स्मृति में सृष्टि अनिर्वचनीय-मायामयता दिखलाती हैं । घट आदि के अभाव का बोध कराने वाले प्रत्यक्ष से भी सृष्टि का मिथ्या होना सिद्ध है । जैसे कि 'यह रजत है' इस प्रतीति में इदन्तारूप उपाधि में ज्ञात रजत का उसी उपाधि में (इदन्ता में ही) 'यह रजत नहीं है' ऐसा बाध होता है, (इस बाध के कारण उसे रजतरूप समझना मिथ्या है) एवं 'घट है' इस ज्ञान में अस्ति के अर्थभूत सत्ता-रूप उपाधि में ज्ञात घट का उसी उपाधि में 'नहीं है' इस प्रकार प्रत्यक्ष से बाधज्ञान होता है ।

शङ्का—देशकालविशेष में या देशकालोपाधिविशिष्ट अस्त्यर्थ सत्ता में 'नास्ति घटः' इस प्रकार घट का निषेध किया जाता है, केवल अस्त्यर्थ सत्ता में ही नहीं इससे 'इस देश या काल में उसका निषेध होने पर भी' दूसरे देश या दूसरे काल में घट का सद्भाव बना ही रहता है ।

समाधान—ऐसा नहीं कह सकते, कारण कि जब (देश नहीं, काल नहीं, इस प्रकार) देश तथा काल का निषेध किया जा सकता है, तब दूसरे देश

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

पाधिकनिषेधायोगात् । ततस्तत्र क्लृप्तोपाधेर्घटादिनिषेधसम्भवे सत्य न्योपाधिकल्पने गौरवप्रसङ्गः । न चैवमेवाऽस्त्यर्थनिषेधेऽस्त्यर्थान्तराभावान्निषेध्यस्याऽनुपाधित्वान्निरुपाधिकनिषेधोऽङ्गीक्रीयते इति वाच्यम्, अस्त्यर्थस्याऽनुयायिनो निषेधाभावात् । तस्मादस्त्यर्थे ब्रह्मणि घटाद्यभावबोधकं प्रत्यक्षं मिथ्यात्वे मानम् ।

यस्त्वभावस्य षष्ठमानगम्यत्वमाह तं प्रत्येकैकाभावविशिष्टवस्त्वन्तरप्रत्यक्षं वा षष्ठमानमेव वा मिथ्यात्वं बोधयतु ।

अनुमानान्यपि तद्बोधकान्युच्यन्ते—विमता विकाराः स्वानुस्यूतैकवस्तुनि कल्पिताः, प्रत्येकमेकस्वभावानुविद्धत्वाद् विभक्तत्वाच्च,

---

या काल का अभाव होने से केवल अस्त्यर्थ सत्ता को ही उपाधि मानना होगा, कारण कि उपाधिशून्य निषेध हो नहीं सकता, अन्यथा निषेध का भासना ही असम्भव होगा । इसलिए देशकालनिषेध में मानी हुई अस्त्यर्थरूप उपाधि में घटादि के निषेध का सम्भव होने से दूसरी उपाधि की कल्पना करने से गौरव का प्रसङ्ग आता है ।

शङ्का—उक्त रीति के अनुसार 'अस्त्यर्थो न' इत्याकारक अस्त्यर्थ के निषेध में दूसरा अस्त्यर्थ न होने के कारण निषेध्य अस्त्यर्थ के उपाधिशून्य होने से निरुपाधिक निषेध माना ही जाता है, (अर्थात् उपाधि की कल्पना से अनवस्था या गौरव नहीं आ सकता) ।

समाधान—ऐसा नहीं कहा जा सकता, कारण कि अनुयायी अस्त्यर्थ का निषेध नहीं हो सकता । (अस्त्यर्थ सर्वत्र अनुवर्तमान रहता है, अन्ततः 'अभाव है, निषेध है, अस्त्यर्थ नहीं है' इत्यादि प्रकार से नास्ति में भी अस्त्यर्थ रहता है, अतः उसका निषेध नहीं हो सकता और अस्त्यर्थ के सद्रूप होने से ब्रह्माद्वैतवाद में भी हानि नहीं आ सकती ।) इसलिए अस्त्यर्थ सद्रूप ब्रह्म में घटादि के अभाव का बोधन करने के लिए प्रवृत्त प्रत्यक्ष प्रमाण प्रपञ्च में मिथ्यात्व-बोधन करता है ।

जो वादी अभाव को छठे अनुपलब्धिरूप प्रमाण से जानने योग्य कहता है, उसके प्रति एक-एक के अभाव से विशिष्ट अन्य वस्तु का प्रत्यक्ष अथवा छठा प्रमाण अनुपलब्धि ही प्रपञ्च के मिथ्यात्व का बोधन करेगा ।

अब प्रपञ्चमिथ्यात्व के बोधक अनुमान भी कहे जाते हैं—विमत—भूतभौतिक आकाशादि तथा घट, पटादिरूप प्रपञ्च—अपने में अनुवर्तमान एक ही वस्तु में

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**चन्द्रस्वभावानुविद्धचन्द्रकल्पितजलचन्द्रभेदवत् । शून्यवादिनं प्रति सिद्धसाधनतापरिहाराय वस्तुनीति पदम् । अनेकेषु विषयेषु विज्ञानाकारः कल्पित इति वादिनं प्रत्येकेति। क्षणिकैकज्ञाने सर्वं कल्पितमिति वादिनं प्रति स्वानुस्यूतेति । वनाकारानुविद्धेषु तत्राऽकल्पितेषु तरुष्वनैकान्तिकत्वव्यावृत्तये प्रत्येकमिति। भेदः कल्पितो जडत्वात्, कार्यत्वात्, रजतवत्; भेद-**

---

कल्पित हैं, (हेतु देते हैं—) प्रत्येक एक ही स्वभाव से सम्बद्ध होने से अथवा परस्पर विभक्त[१] होने से, (दृष्टान्त देते हैं—) चन्द्रस्वभाव से अनुविद्ध चन्द्रकल्पित जलचन्द्रों के भेद के समान । शून्यवादी के मत में सिद्ध-साधन दोष के परिहार के लिए 'वस्तुनि' यह पद दिया गया है । (शून्यवादी सभी पदार्थों को कल्पित ही मानता है और इस अनुमान से भी यही सिद्ध किया गया, कोई नवीनता नहीं आई; इससे वस्तु पद दिया गया है । शून्यवादी एक भी वस्तु ऐसी नहीं मानता, जो कल्पित न हो और इस मत में अनुस्यूत सत् पदार्थ कल्पित नहीं है । प्रत्युत—सारा प्रपञ्च इसमें भी कल्पित है, इतनी नवीनता आने से सिद्धसाधन दोष नही आता) ।

(प्रत्येक पद का प्रयोजन दिखलाते हैं—) अनेक विषयों में विज्ञान का आकार कल्पित होता है, इस प्रकार मानने वाले वादी के मत के अनुसार अर्थान्तर दोष का वारण करने के लिए 'प्रत्येक' पद दिया गया है । क्षणिक एक ज्ञान में सम्पूर्ण जगत् को कल्पित मानने वाले के प्रति 'स्वानुस्यूत' पद दिया है (क्षणिकवादी अनुस्यूत एक स्थायी पदार्थ नहीं मान सकता, इससे उसके मत को लेकर सिद्धसाधनादि दोष नहीं दिया जा सकता । हेतुगत प्रत्येक पद का फल कहते हैं—) एक ही वनरूप में अनुवृत्त और उस वन में कल्पित न माने जानेवाले वृक्षों में व्यभिचार का वारण करने के लिए (हेतु में) प्रत्येक पद दिया है । (प्रत्येक वृक्ष वन नहीं कहा जाता, किन्तु वृक्षों के समूह को वन कहते है। अतः वृक्ष में हेतु तथा साध्य दोनों के न होने से व्यभिचार दोष नहीं आता । विभक्तत्व—कल्पितभेदवत्ता—रूप हेतु से भेदाश्रय प्रपञ्च में मिथ्यात्व की सिद्धि पहले कर आये हैं, अब भेद में कल्पितत्व का साधन करते हैं—) भेद कल्पित—मिथ्या—है, जड़ या कार्य होने से, रजत के समान; या

---

१. यह दूसरा हेतु है । विभक्तत्व धर्मिसत्तासमसत्ताक भेदवत्त्व को कहते हैं—घट, पटादि की सत्ता के समान इनके भेद की सत्ता भी कल्पित ही है, अतः इस हेतु का अर्थ कल्पित भेद हुआ ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

त्वात्, चन्द्रभेदवत्; प्रतिपन्नोपाधावस्थूलादिवाक्यैः प्रतिषिध्यमानत्वात्, देहात्मभाववत्; विरोधिकारणस्वभावाऽनुपमर्देन विरोधिकार्यापत्तिलक्षणत्वाद्, मायाविव्याघ्रवत्; प्रलयावस्थायां सह कालेनस्वोपाधौ शून्यत्वाद्, देहात्मभाववत् । प्रलयकाले एव शून्यत्वं न स्वोपाधावित्याशङ्काव्युदासाय सह कालेनेत्युक्तम् । अर्थापत्तिरपि— प्रपञ्चस्य मिथ्यात्वमन्तरेणाऽनुपपन्नौ जन्मविनाशौ, अमिथ्याभूतयोर्ब्रह्मशून्ययोर्जन्मविनाशादर्शनात् । न चैवं प्रपञ्चमिथ्यात्वाङ्गीकारे ब्रह्मज्ञानस्याऽपि प्रपञ्चज्ञान-

---

भेदरूप होने से चन्द्रभेद (चन्द्रविशेष) के तुल्य । अथवा सद्रूप ब्रह्मात्मक उपाधि में 'स्थूल नहीं' इत्याद्यर्थक 'अस्थूलम्' इत्यादि वाक्यों के द्वारा निषेध का विषय होने से, देहात्मभाव के समान; (अर्थात् जैसे देह में आत्मबुद्धि 'मैं मनुष्य नहीं हूँ' इस प्रत्यक्ष बाध से मिथ्या है, वैसे ही सद्रूप ब्रह्म में 'सन् घटः' इत्याकारक प्रपञ्च-बुद्धि के 'अस्थूलम्' इत्यादि वाक्यों द्वारा बाधित होने से प्रपञ्च में मिथ्यात्व सिद्ध होता है ) । अथवा विरोधी कारण के स्वभाव का उपमर्दन करके (अर्थात् अनुवर्तन करके) विरोधी कार्यरूप की प्राप्ति होने से, मायावी नट के व्याघ्र होने के समान । (मायावी मनुष्य विरोधी व्याघ्ररूप कार्य की प्राप्ति करता हुआ भी अपना चैतन्य या लोकानुरञ्जन आदि स्वभाव नहीं छोड़ता, मायावी सिंह का विकरालरूप भी अनुरञ्जन का ही साधक है, इससे विवर्तवाद सिद्ध हुआ ।) अथवा प्रलयदशा में काल के साथ अपनी उक्त उपाधि में शून्यरूप होने से, देहात्मभाव के समान । (मरने पर 'मैं मनुष्य हूँ' इत्याद्याकारक देहात्मभाव से शून्य हो जाता है, एवं प्रलय में सब प्रपञ्च शून्य हो जाता है । ) प्रलयकाल में ही शून्यत्व होता है । (अर्थात् काल ही सब प्रपञ्च का लय करता है) अपनी उपाधि में नहीं होता, इस आशङ्का की व्यावृत्ति के लिए 'काल के साथ' ऐसा कहा । अर्थात् अविद्या के प्रलय से काल की भी निवृत्ति हो जाती है ।

अर्थापत्ति भी इसमें प्रमाण है—प्रपञ्च को मिथ्या माने बिना उसके जन्म और विनाश दोनों नहीं बन सकते; कारण कि मिथ्या नहीं माने जानेवाले ब्रह्म तथा शून्य—तुच्छ—का जन्म और विनाश दोनों नहीं देखे जाते ।

शङ्का—इस प्रकार श्रुतिसिद्ध प्रपञ्च को अनुमानादि से मिथ्या मानने पर ब्रह्मज्ञान भी प्रपञ्चज्ञान के समान मिथ्या होगा ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

वन्मिथ्यात्वमनुमीयते इति वाच्यम्, स्वरूपतो मिथ्यात्वाङ्गीकारात् । विषयतो मिथ्यात्वं तु 'तत्सत्यं स आत्मा' इति वचनविरुद्धम् । नन्वस्थूलादिवाक्यैः स्थलादिव्यतिरिक्तरूपमप्यस्तीति प्रतिपाद्यते, न तु स्थूलादिरूपं निषिध्यते, ततः प्रतिषिध्यमानत्वमिति हेतुरसिद्ध इति चेत्, स्थूलप्रपञ्चतादात्म्यवति ब्रह्मण्यन्यरूपविवक्षयाऽप्येवं प्रतिषेधानुपपत्तेः; नहि शुक्लायां गवि क्षीरसम्पत्तिं विवक्षन्न शुक्ला गौरिति प्रयुङ्क्ते, किं तर्हि क्षीरसम्पन्ना गौरिति । ततः स्थूलादिप्रपञ्चं निषिध्यैव रूपान्तरं प्रतिपाद्यते इत्यङ्गीकर्त्तव्यम् । तर्काप्रतिष्ठानान्न मिथ्यात्वानुमानमिति चेत्, न; विचारशास्त्रानारम्भप्रसङ्गात् ।

---

समाधान— ऐसा नहीं कहा जा सकता, कारण कि (विषयविषयिभावापन्न ब्रह्मज्ञान में) स्वरूपतः मिथ्यात्व का अङ्गीकार किया ही गया है। (ब्रह्मज्ञान को) 'ब्रह्मरूप' विषय से मिथ्या मानना तो जो 'सत्य—अबाधित— है वह आत्मा है', इत्यादि श्रुतिवचनों से विरुद्ध है । (इसलिए ब्रह्मज्ञान का विषय ब्रह्म मिथ्या नहीं माना जा सकता और सृष्टि का (प्रपञ्च का) ज्ञान तो 'अस्थूलम्' इत्यादि वाक्यों से बाधित होने से मिथ्या माना गया है ।]

शङ्का—'अस्थूलम्' इत्यादि वाक्यों से (स्थूल ही नहीं बल्कि) स्थूलादि से अतिरिक्तरूप भी इसका है, ऐसा प्रतिपादन करते हैं । स्थूलादि रूप का निषेध नहीं किया जाता है; इससे प्रतिषिध्यमानत्व—निषेध का विषय होना रूप—हेतु सिद्ध नहीं हो सकता ।

समाधान—ऐसा नहीं, कारण कि स्थूल प्रपञ्च के तादात्म्य को प्राप्त हुए ब्रह्म में स्थूलभिन्न अतिरिक्त रूप की विवक्षा से भी 'अस्थूलम्' (स्थूल नहीं) इस प्रकार निषेध करना उपपन्न नहीं होता, क्योंकि लोक में भी शुक्लवर्ण वाली गाय में दूध की अधिकता प्रकट करने की विवक्षा से—'यह गाय शुक्ल नहीं है' इस प्रकार (निषेध वाक्य का) प्रयोग नहीं किया जाता, किन्तु 'यह गाय दूध की सम्पत्ति वाली है' ऐसा प्रयोग किया जाता है । इससे स्थूलादि प्रपञ्च का निषेध करके ही ('अस्थूलम्' इत्यादि वाक्यों से) रूपान्तर का प्रतिपादन किया जाता है, यही मानना होगा ।

शङ्का—तर्क के प्रतिष्ठित न होने से मिथ्यात्वसाधक अनुमान कैसे प्रतिष्ठित (सङ्गत) होगा ?

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नहि श्रुत्यर्थनिर्णायकतर्कप्रदर्शनाय विचारशास्त्रारम्भः, किन्तु परकीयतर्कनिरकरणायैव । ब्रह्म तु श्रुतिमात्रसिद्धमिति चेत्, तर्हि 'असद्वाइदम्' 'सदेवसोम्येदम्' इत्यादिश्रुतिद्वयसामर्थ्यात् कारणस्य सदसत्त्वे स्याताम्। सर्वशक्तित्वाद् ब्रह्मणः सर्वमुपपन्नमिति चेत्, न; तथासति कदाचिच्छून्यत्वस्याऽपि प्रसङ्गात् । सर्वशक्तित्वं तु श्रुत्यनुसारेणैवाऽवगन्तव्यम् । श्रुत्यर्थश्च तदनुसारितर्कान्निश्चेतव्यः । अतोऽनुमानमपि श्रुत्यविरोधि प्रपञ्चमिथ्यात्वं साधयिष्यत्येव ।न च 'सन् घटः' इत्यादिसद्बुद्ध्यनुगमविरोधः, अनुगतसत्तायाः अधिष्ठानत्वाद् घटादिविशेषाणामेव मिथ्यात्वात् । तस्मादश्रौतः परिणामवाद इति सिद्धम् ।

एवं चसति विवर्त्तवादाभिप्रायेणैवब्रह्मणः श्रुतौ द्विविधकारणत्व-

---

समाधान—[ऐसा नहीं, इससे तो विचारशास्त्र का आरम्भ ही नहीं हो सकता । श्रुति के अर्थ के निर्णायक तर्कों को दिखलाने के लिए विचारशास्त्र का आरम्भ नहीं है; किन्तु दूसरे विरोधियों द्वारा उपस्थित किये गये तर्कों का निराकरण करने के लिए ही शास्त्र का आरम्भ है । ब्रह्म केवल श्रुति से सिद्ध है, ऐसा मानना भी नहीं बन सकता, कारण कि 'अथवा यह सब असत् था', 'हे सौम्य ! यह सत् ही था' इत्यादि परस्पर विरुद्ध दो श्रुतियों के सामर्थ्य से कारण में सत्त्व और असत्व दोनों प्राप्त हो जायेंगे । यदि कहो कि ब्रह्म में सब प्रकार की शक्तियाँ हैं, अतः ब्रह्म दोनों प्रकार का याने सत् और असत् है, तो ऐसा कहना भी उचित नहीं है; कारण कि ऐसा कहने से तो कदाचित् ब्रह्म में शून्यत्व का भी प्रसङ्ग आ जायेगा । ब्रह्म में सब शक्तियों का होना तो श्रुति के अनुसार ही समझना चाहिये और श्रुति के अर्थ का तो श्रुति के अनुकूल तर्क के द्वारा निश्चय करना चाहिये, इसलिए श्रुति के साथ विरोध न रखने वाला अनुमान भी प्रपञ्च के मिथ्याभाव को सिद्ध करेगा ही । 'सन् घटः' (घट सत् है) इत्यादि प्रतीति के साथ विरोध (घट के मिथ्या मानने में भी) नहीं आता, कारण कि अनुगत सत्ता के ही अधिष्ठान होने से घटादिविशेष ही मिथ्या हैं, अर्थात् घटादि का 'सत्' इत्याकारक विशेषण अधिष्ठानभूत सत्ता के द्वारा प्राप्त है, विशेष्य स्वयं स्वरूपतः मिथ्या है, इसलिए परिणामवाद किसी तरह भी श्रुतिसम्मत नहीं है, यह सिद्ध हुआ ।

ऊपर किये गये निर्णय के अनुसार विवर्तवाद के अभिप्राय से ही ब्रह्म में

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मुक्तम् । तच्च कारणत्वं तट स्थलक्षणत्वेन यद्यपि लक्ष्याद् ब्रह्मणः पृथग्भूतं तथापि तस्य मिथ्यात्वान्न लक्ष्यस्याऽद्वितीयत्वविरोधः । न च सत्यस्यैव लक्षणत्वं न मिथ्याभूतस्येति वाच्यम्, असाधारणसम्बन्धो हि लक्षणत्वप्रयोजको न लक्षणसत्यत्वम् । सत्यानामप्यसम्बद्धानां काकादीनां गृहोपलक्षणत्वादर्शनात् । असत्यानामपि सम्बद्धानां रजतादीनां 'यद्रजतमित्यभात् सा शुक्तिः' इत्यादौ शुक्त्यादिलक्षकत्वात् । अस्ति चाऽत्र प्रपञ्चब्रह्मणोर्वास्तवसम्बन्धाभावेऽप्याध्यासिकस्तादात्म्यसम्बन्धः । अतः प्रपञ्चजन्मादिकारणत्वेन तटस्थेन जिज्ञास्यविशुद्धब्रह्मस्वरूपं निर्विघ्नमुपलक्ष्यते ।

न चोक्तलक्षणेन प्रधानादीनि लक्षयितुं शक्यन्ते, तेषां सर्वज्ञत्वसर्वशक्तित्वाभावात्; सर्वज्ञत्वसर्वशक्तित्वयोश्च सूत्रस्थयच्छब्देन

---

दो प्रकार की [निमित्त और उपादान] कारणता श्रुति में कही गयी है । यद्यपि तटस्थ लक्षण होने से उक्त कारणता लक्ष्यस्वरूप ब्रह्म से पृथक् है, तथापि उसके (कारणत्वलक्षण के) मिथ्या होने से लक्ष्यभूत ब्रह्म के अद्वितीय होने में विरोध नहीं आता । यह भी नहीं कहा जा सकता कि सत्य ही लक्षण होता है, मिथ्या नहीं, क्योंकि असाधारण सम्बन्ध [अव्याप्ति, अतिव्याप्ति, असम्भवरूप तीन दोषों से रहित होना] ही लक्षणत्व का प्रयोजक है, लक्षण का सत्यत्व प्रयोजक नहीं है । इसलिए सत्य होने पर भी उक्त सम्बन्ध से शून्य काकादि मकान के लक्षण नहीं देखे जाते और 'जो रजत के समान भासित हुआ था, वह शुक्ति है, इत्यादि स्थल में उक्त सम्बन्ध से सम्बन्धी होने के कारण असत्यभूत रजत आदि भी शुक्ति आदि के लक्षण देखे जातें हैं । प्रकृत में प्रपञ्च और ब्रह्म का वास्तव सम्बन्ध न होने पर भी अध्यास द्वारा तादात्म्य (अभेद सम्बन्ध है ही । इसलिए प्रपञ्चजन्मादिकारणत्वरूप तटस्थ लक्षण के द्वारा जिज्ञासाविषय विशुद्ध ब्रह्म का स्वरूप निर्विघ्न उपलक्षित (सूचित) होता है ।

उक्त कारणत्वरूप लक्षण से प्रधान (सांख्यसम्मत प्रकृति) आदि लक्षित नहीं हो सकते, कारण कि प्रधान आदि सर्वज्ञ या सर्वशक्तिशाली नहीं हैं । सूत्र में आये हुए 'यतः' इस (पञ्चमी की प्रकृति) यत् शब्द से सर्वज्ञत्व और सर्वशक्तिमत्त्व की ही विवक्षा है । इस प्रकार की विवक्षा

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विवक्षितत्वात् । सा च विवक्षा सूत्रगतेदंशब्दार्थभूतकार्यप्रपञ्चपर्यालोचनया लभ्यते ।

वादिनां मते प्रपञ्चस्य भेदः

तं च प्रपञ्चं वादिनः स्वप्रक्रियानुसारेण विभजन्ति । तथा हि— द्रव्यगुणकर्मसामान्यानीति वार्त्तिककारीयाः । कार्यकारणयोगविधिदुःखान्तशब्दवाच्या जगदीश्वरसमाधित्रिषवणस्नानाद्यनुष्ठानमोक्षाः पञ्चेति शैवाः । द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाः षडिति वैशेषिकाः । जीवाजीवाऽऽस्रवसंवरनिर्जरबन्धमोक्षाः सप्तेति क्षपणकाः । तत्र बद्धो मुक्तोनित्यसिद्धश्चेति त्रिविधो जीवपदार्थः । पुद्गलास्तिकायो धर्मास्तिकायोऽधर्मास्तिकाय आकाशास्तिकायश्चेत्यजीवपदार्थश्चतुर्विधः । आस्रा-

---

सूत्र में पढ़े गये 'अस्य' के प्रकृति भूत 'इदम्' शब्द के अर्थभूत कार्य-प्रपञ्च की पर्यालोचना से पायी जाती है ।

उस कार्य प्रपञ्च का वादी लोग अपनी-अपनी प्रक्रिया के अनुसार इस प्रकार विभाग करते हैं—वार्तिककार का कहना है—द्रव्य, गुण, कर्म, और सामान्य इस तरह चार प्रकार के पदार्थ है[१] । शैवागमकार का मत है—कार्य, कारण, योग, विधि और दुःखान्त शब्दों से क्रमशः कहे जाने वाले संसार, ईश्वर, समाधि, त्रिषवण स्नानादि का [सायं, प्रातः तथा मध्याह्न तीनों कालों में स्नान करना त्रिषवण स्नान कहलाता है और आदि पद से अग्निहोत्रादि का ग्रहण है] अनुष्ठान तथा मोक्ष इस प्रकार पाँच पदार्थ हैं । वैशिषिक द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष[२] और समवाय—इन छः पदार्थों को मानते हैं । क्षपणक (जैन) जीव[३], अजीव, आस्रव, संवर, निर्जर, बन्ध और मोक्ष—यों सात पदार्थ मानते हैं । इनमें तीन प्रकार का जीव पदार्थ है—बद्ध, मुक्त, और नित्यसिद्ध । अजीव पदार्थ पुद्गलास्तिकाय, धर्मास्तिकाय, अधर्मस्तिकाय इस तरह से चार प्रकार का है । पुरुष को ज्ञान उत्पन्न

---

१. द्रव्य आदि की परिभाषा इस प्रकार की गई है—गुणवाला तथा कार्य का समवायी कारण द्रव्य, गुणक्रियाशून्य सत्तावान् तथा समवायी से भिन्न गुण, चलनात्मक या संयोगविभाग का निरपेक्ष कारण कर्म तथा नित्य और अनेकों में अनुगतरूप से रहने वाला सामान्य कहलाता है ।

२. नित्य द्रव्यों में ही रहने वाला तथा अपने आप भिन्न होने वाला विशेष पदार्थ है और समवाय नित्य सम्बन्ध को कहते हैं ।

३. जीवपद से चेतन सृष्टि और अजीव से जड़ परमाणु आदि विवक्षित हैं ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**वयति पुरुषं ज्ञानजननेन विषयेष्वितीन्द्रियप्रवृत्तिरास्रवः, स्रोतसो द्वारं संवृणोतीति शमदमरूपा प्रवृत्तिः संवरः, निश्शेषेण पुण्यापुण्ये सुखदुःखोपभोगेन जरयतीति तप्तशिलारोहणादिर्निर्जरः, अष्टविधं कर्म बन्धः, अलोकाकाशे सततोर्ध्वगमनं मोक्षः । द्रव्यगुणकर्म-सामान्यविशेषपारतन्त्र्यशक्तिनियोगा अष्टाविति चिरन्तनाः प्राभाकराः; द्रव्यगुणकर्मसामान्यसमवायशक्तिसंख्यासादृश्यान्यष्टावित्याधुनिकाः । प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्ता-**

---

कराकर विषयों में प्रवृत्त कराने वाली इन्द्रियप्रवृत्ति आस्रव कहलाती है, इन्द्रियों की प्रवृत्ति को रोक देने वाली शम, दम आदिरूप प्रवृत्ति संवर है, पुण्य तथा पाप दोनों को सुख, दुःख के भोग द्वारा निशेष जला देने वाला तक्षशिलारोहणादि निर्जर कहलाता है, आठ प्रकार के कर्म बन्धपद से लिए जाते हैं, अलोकाकाश में निरन्तर ऊर्ध्वगति को मोक्ष कहते हैं । द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष पारतन्त्र्य[१], शक्ति[२] और नियोग[३] इस प्रकार आठ पदार्थों को प्राचीन प्रभाकरानुयायी मीमांसक मानते हैं और द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, समवाय, शक्ति, संख्या और सादृश्य इस प्रकार आठ पदार्थों को नवीन मीमांसक मानते हैं । प्रमाण,[४] प्रमेय, संशय, प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क,

---

१. पारतन्त्र्य-समवाय सम्बन्ध ।

२. शक्ति वह पदार्थ है, जिसके कारण अग्नि आदि दाहादि के जनन में समर्थ होते हैं ।

३. लिङादि प्रत्यय का अर्थ नियोग है, जिसके कारण पुरुष अनुष्ठान में प्रवृत्त होता है और जो अनुष्ठान पुण्यजनक है, यह सूचित करता है ।

४. (१) प्रमाण-प्रमा का (निश्चयात्मक ज्ञान का) साधन, (२) प्रमेय-प्रमा के विषय घट, पटादि, (३) संशय—निश्चय न कर सकना अर्थात् एक ही धर्मी में समान कोटि से नाना प्रकार का ज्ञान होना, (४) प्रयोजन-उद्देश्य, (५) दृष्टान्त—व्याप्ति का समन्वय करने के लिए स्थल, जो सर्ववादिसम्मत हो, (६) सिद्धान्त—प्रमाण रूप से माना गया निश्चय, (७) अवयव—न्यायवाक्य का प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनयन और निगमनरूप भाग, (८) व्याप्ति के बल से हठात् अनिष्ट की प्रसक्ति दिखा देना तर्क है, (९) निर्णय—प्रथम तर्क द्वारा उपस्थित की गई अनिष्ट प्रसक्ति का निराकरण करके निश्चय करना, (१०) वाद—रागादि दोषों से शून्य होकर तत्त्वजिज्ञासु के लिए की गई कथा, गुरु का उपदेश आदि । यह कथा प्रश्नपूर्वक भी होती है, परन्तु इसमें रागादि या अभिनिवेश नहीं होता है । (११) जल्प—अपने-अपने मत के साधन में प्रवृत्त हुई कथा, (१२) वितण्डा—उपर्युक्त जल्प कथा, परन्तु इसमें अपने पक्ष का साधन नहीं किया जाता, केवल परपक्ष का खण्डन ही किया जाता है, (१३) हेत्वाभास—हेतु न हो, परन्तु पञ्चम्यन्त पद आदि से हेतु के समान जो मालूम होता हो, (१४) छल—विपरीत अर्थ की कल्पना करके वादी के वचनों को काट देना, (१५) जाति—अपने वक्तव्य में ही विरोध दिखा देना अथवा (१६) निग्रहस्थान—व्याप्ति की सामर्थ्यहीनता की सूचना ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by eGangotri Siddhanta eGyaan Kosha

**वयवतर्कनिर्णयवादजल्पवितण्डाहेत्वाभासच्छलजातिनिग्रहस्थानानि षोडशेति नैयायिकाः । एकादशेन्द्रियपञ्चप्राणपञ्चभूताहङ्कार-महदव्यक्तपुरुषाः पञ्चविंशतिरिति सांख्याः । वेदान्तिनस्तु 'त्रयं वा इदं नामरूपं कर्म', 'नामरूपे व्याकरवाणि' इति श्रुतिद्वय-माश्रित्य त्रैविध्यं द्वैविध्यं वाऽङ्गीकुर्वन्ति ।**

**युक्तश्चाऽन्त्यः पक्षः, स्रष्टुः सृज्यगोचरनामरूपयोः प्रथमं बुद्ध्या-रोहात् । लोके घटं चिकीर्षौ कुलाले तद्दर्शनात् । मूलकारणमपि**

---

निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति, निग्रहस्थान—इन सोलह पदार्थों को नैयायिक मानते हैं । सांख्यवादी ग्यारह इन्द्रियाँ,[१] पाँच प्राण, पाँच महाभूत, अहङ्कार, महत्, प्रकृति और पुरुष—इन पचीस तत्त्वों को मानते हैं । वेदान्ती तो 'तीन प्रकार का यह प्रपञ्च है— नाम, रूप, और कर्म'[२] तथा 'नाम और रूप का व्याकरण करते हैं' ऐसे अर्थवाली दो श्रुतियों के आधार पर प्रपञ्च तीन या दो प्रकार का मानते हैं ।

इसमें अन्तिम पक्ष (नामरूपात्मक प्रपञ्च का त्रैविध्य मानना) ही युक्त है । सर्जनकर्त्ता की बुद्धि में सर्वप्रथम जानेवाली वस्तु के नाम और रूप ही आते हैं; क्योंकि लोक में घड़ा बनाने वाले कुम्हार में ऐसा ही देखा जाता है । [अर्थात् घट बनाने की इच्छा करने वाले कुम्हार को सबसे पहले 'घट'

---

१. ग्यारह इन्द्रिय—आँख, नाक, कान, जिह्वा और त्वक् इस तरह पाँच ज्ञानेन्द्रिय और छः कर्मेन्द्रिय—मुख, हाथ, पाँव, गुदा, जननेन्द्रिय और एक मन । (१) पाँच प्राण—प्राण, अपान, उदान, समान और व्यान । पाँच महाभूत—आकाश, वायु, तेज, जल और पृथ्वी । (२) सांख्यमत में पाँच प्राणों के स्थान में प्रायः शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध इन पञ्च तन्मात्राओं की संख्या पाई जाती है—ग्रन्थकार ने प्राणों की संख्या गिनाई है, ये तो वायु के भेदों में हैं । तत्त्व भेदों में नहीं । अहङ्कार—महत्तत्त्व का विकार, अन्तःकरण में कार्यक्षमता अभिमानरूप वृत्तिविशेष । महत्—प्रकृति का प्रथम विकार, जिससे साम्यावस्था में वैषम्य उत्पन्न हुआ और जो शुद्ध चैतन्य में सर्वप्रथम ईक्षणस्थानीय बुद्ध्यादिविशेषवृत्तिविशेष है, इनके मत में वह पृथक् तत्त्व समझा गया है । प्रकृति—सत्त्व, रज और तम—इन तीनों गुणों की साम्यावस्था और स्वयं किसी का भी विकार नहीं । पुरुष—चेतनतत्त्व तथा निर्लेप परन्तु भोक्ता ।

२. नाम—वाचक शब्द—आद्य सृष्टि । रूप—रूप्यते बोध्यते—यः—अर्थ । कर्म—उक्त नाम और रूप का सम्बन्ध ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**नामरूपाभ्यां स्वबुद्ध्यारूढं सृजति, स्रष्टृत्वात् कुलालवत् । एतावता जगद् बुद्धिमच्चेतनकार्यमिति लभ्यते । न च जीवकार्यत्वं शङ्कनीयम्, कर्तृत्वभोक्तृत्वविशिष्टानां नामरूपात्मकानां सर्वजीवानां कार्यान्तःपातित्वात् । न च जगत्कारणस्य सर्वज्ञत्व विवदितव्यम्, जगतः प्रतिनियतदेशकालनिमित्तक्रियाफलाश्रयत्वात् । प्रतिनियतदेशोत्पादाः कृष्णमृगादयः । प्रतिनियतकालोत्पादाः कोकिलादयः । प्रतिनियतनिमित्ता नवाम्बुदनादसम्भवा बलाकागर्भादयः । प्रतिनियतक्रिया ब्राह्मणानां याजनादयः । प्रतिनियतफलं ब्रह्मलोके सुखं नरके दुःखमित्युदाहार्यम् ।**

---

यह नाम अर्थात् जिसको बनाना चाहता है, उस वस्तु का वाचक शब्द और तदुपरान्त घटरूप अर्थ जिसको बना रहा है, उसका स्वरूप—इन दोनों का ज्ञान अत्यन्त अपेक्षित है] । इस कुलालदृष्टान्त से मूल कारण भी नाम (शब्द) और रूप (अर्थ)—इन दोनों से अपनी बुद्धि में प्राप्त वस्तु की ही रचना करता है, सृष्टिकर्ता होने से, कुलाल के समान।[ऐसा अनुमान भी नामरूपात्मक—शब्दार्थ मय—] द्विविध प्रपञ्च की सिद्धि करता है । इतने शास्त्रार्थ से संसार किसी बुद्धिशाली चेतन का रचा हुआ कार्य है, यह सिद्ध होता है । संसार जीव द्वारा रचित है, ऐसी आशङ्का नहीं की जा सकती, कारण कि कर्तृत्व-भोक्तृत्वविशिष्ट नाम-रूपात्मक जीवों का भी कार्यकोटि में ही समावेश है [अर्थात् कार्यरूप प्रपञ्च ही जीव हैं, अतः इनका भी कोई अन्य कर्ता होगा] एवं जीव सर्वज्ञ भी नहीं हो सकता और सर्वज्ञ से अतिरिक्त इस महान् कार्य प्रपञ्च की रचना कर भी नहीं सकता । जगत् के कारण को सर्वज्ञ मानने में विवाद नहीं किया जा सकता, कारण कि संसार नियमित देश, काल, निमित्त, क्रिया और फल का आश्रय है । कृष्ण मृग (काले हिरण) आदि कुछ पदार्थ किन्हीं खास ही देशों में होते हैं, सर्वत्र नहीं होते; अर्थात् ब्रह्मावर्त में ही कृष्णसार और हिमवान् में कस्तूरी मृग होते हैं । कोकिल आदि वसन्तादि नियमित समय में ही होते हैं और बगुला, बलाका के गर्भधारण आदि नियमित निमित्तवाले हैं, क्योंकि ये नवीन मेघों की गर्जना से ही होते हैं । ब्राह्मणों के याजनादि नियमित कर्म हैं । ब्रह्मलोक में सुख और नरक में दुःख, ऐसा फलविषयक भी नियम है, इत्यादि

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तामीदृशीं नियतिमसाङ्कर्येण कथमसर्वज्ञः सम्पादयेत् । नाऽपि सर्वशक्तित्वे विवदितव्यम्, जगतो मनसाऽप्यचिन्त्यरचनारूपत्वात् । नह्येकस्या अपि शरीररचनाया विविधनाडीजालादिसन्निवेशविशिष्टाया रूपं मनसाऽपि शक्यं चिन्तयितुं दूरे जगद्रचनायाः । तदीदृशं जगत् कथमसर्वशक्तिर्विरचयेत्? तदेवं सूत्रगतयच्छब्देनैव सर्वज्ञत्वं सर्वशक्तित्वं च विवक्षितम् ।

सूत्रं चोपलक्षणप्रतिपादकमेवं योजनीयम्—अस्योक्तविधस्य जगतो जन्मादि यतः सर्वज्ञात् सर्वशक्तेः कारणाद् भवति तत्कारणं ब्रह्मेति ।

ब्रह्मणः लक्षणद्वयस्योपपत्तिः

नन्वत्र सूत्रे ब्रह्मस्वरूपलक्षणं नोक्तम्, न च तदन्तरेण स्वरूपमवगम्यते प्रकृष्टप्रकाशात्मत्वमनुक्त्वा 'शाखाग्रे चन्द्रः' इत्येवोक्ते चन्द्रस्वरूपानवगमात् । यच्छब्देन तदुक्तमिति चेत्, तत् किं सर्वशक्तित्वम्, उत

---

रूप से उदाहरण समझना चाहिये, इस प्रकार की नियत शैली को असर्वज्ञ तथा अल्पज्ञ पुरुष ठीक-ठीक कैसे सम्पादन कर सकता है? एवं 'जगत्कारण के' सम्पूर्ण शक्तिशाली होने में विवाद करना उचित नहीं है; कारण कि संसार की रचना हम जैसे अल्पशक्ति मनुष्यों के लिए मन से भी चिन्तन करने योग्य नहीं है, निर्माण करना तो दूर रहा । नाना प्रकार की नाड़ियों के समूह आदि के सन्निवेश से युक्त एक शरीर की ही रचना के जब स्वरूप का हम मन से भी विचार करने में समर्थ नहीं हैं, तब सम्पूर्ण संसार की रचना का चित्रण तो दूर ही रहा । अतः अल्पशक्तिशाली जीव इस प्रकार के विलक्षण संसार की रचना कैसे कर सकता है?

इस सिद्धान्त के अनुसार सूत्र पठित 'यत्' शब्द से सर्वज्ञता और सर्वशक्तिमत्ता विवक्षित है । [पदार्थों का अन्वय दिखलाते हैं—उपलक्षण—तटस्थ लक्षण—का प्रतिपादन करने वाले सूत्र की इस प्रकार पदार्थयोजना (अन्वय) करना चाहिये । इस प्रकार प्रदर्शित स्वरूप वाले संसार का जन्मादि (जन्म, स्थिति और लय) जिस सर्वज्ञ और सर्वशक्तिशाली कारण से होता है, वह कारण ब्रह्म है ।

शङ्का—इस दूसरे सूत्र में ब्रह्म का स्वरूप लक्षण तो कहा ही नहीं गया और स्वरूप लक्षण के बिना स्वरूप जाना नहीं जाता, जैसे प्रकृष्टप्रकाश-सबसे अधिक प्रकाश वाला-चन्द्रमा है, ऐसा स्वरूप लक्षण न कह करके वट की शाखा के अग्रभाग में 'दिखलाई देनेवाला' चन्द्रमा है; इतना मात्र कह देने से चन्द्रमा के स्वरूप का ज्ञान नहीं हो सकता । यदि कहो कि 'यत्' शब्द द्वारा

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सर्वज्ञत्वम्? नाऽऽद्यः, प्रधानादावपि तत्सम्भवात् । न द्वितीयः, सर्वोपाधिकस्य तस्य शुद्धब्रह्मस्वरूपत्वायोगात् । सर्वज्ञत्वं च दुर्भणम् । किं षड्भिः प्रमाणैः सर्वज्ञत्वम्, उत प्रत्यक्षेणैव? आद्येऽपि न तावद् युगपत् सर्वज्ञत्वम्, प्रत्यक्षादीनामयुगपत् प्रवृत्तेः । क्रमेण सर्वज्ञत्वेऽपि तत्किं सर्वापरोक्ष्यम्, उत सर्वज्ञान-मात्रम् ? नाऽऽद्यः, नित्यानुमेयानामापरोक्ष्यानुपपत्तेः । न द्वितीयः, अस्माकमपि षड्भिः प्रमाणैः क्रमेण सर्वज्ञत्व-प्रसङ्गात् । प्रत्यक्षेणैव सर्वज्ञत्वमपि किं बाह्येन, उत मानसेन अथवा साक्षिप्रत्यक्षेण ? नाऽऽद्यः; बाह्येन्द्रियाणां देशकाल-विप्रकृष्टार्थेषु साक्षात्सम्बन्धाभावात् । परम्परया सम्बन्धेऽ-स्माकमपि सर्वज्ञत्वप्रसङ्गात् । द्वितीयेऽपि किं केवलेन

---

उसका स्वरूप कहा गया है; तो प्रश्न होगा कि क्या वह स्वरूप सर्वशक्तित्व है? या सर्वज्ञत्व है? प्रथम पक्ष को तो नहीं मान सकते, कारण कि प्रधान-प्रकृति-आदि में भी सर्वशक्तिशालित्व का सम्भव है । दूसरा कल्प भी नहीं बनता, कारण कि सम्पूर्ण उपाधियों से भूषित वह कारण ब्रह्म शुद्ध ब्रह्मस्वरूप नहीं हो सकता । उसका सर्वज्ञ होना सिद्ध भी नहीं किया जा सकता; कारण कि उसका सर्वज्ञ होना प्रत्यक्षादि छः प्रमाणों के द्वारा सकल ज्ञान प्राप्त करना है क्या? अथवा केवल एक ही प्रत्यक्ष के द्वारा सब जान जाना है? प्रथम कल्प में भी एक साथ सर्वज्ञ होना संगत नहीं हो सकता, कारण कि प्रत्यक्षादि प्रमाणों की युगपत्-एक साथ ही प्रवृत्ति नहीं होती है । क्रमशः सर्वज्ञ होना मानने में भी क्या वह सर्वज्ञ होना सबका साक्षात्कार करना है? या सबका साधारण ज्ञानमात्र है? इसमें प्रथम पक्ष उचित नहीं है, कारण कि नित्य अनुमेय (आकाशादि) पदार्थों का प्रत्यक्ष होना संगत नहीं है । दूसरा पक्ष भी युक्त नहीं है, कारण कि हम मनुष्यों में भी छः प्रमाणों के द्वारा क्रमशः सर्वज्ञत्व का प्रसङ्ग आ जायेगा । एक प्रत्यक्ष द्वारा ही सर्वज्ञ होना मानने में भी विकल्प होते हैं कि क्या बाह्य प्रत्यक्ष से? अथवा मानस से? या साक्षिप्रत्यक्ष द्वारा? इनमें प्रथम पक्ष साधक नहीं है, कारण कि चक्षु आदि बाह्य इन्द्रियों का देश तथा काल से व्यवहित घट, पट, आदि विषयों के साथ साक्षात् सम्बन्ध नहीं हो सकता । परम्परा सम्बन्ध मानने में तो हम साधारण जीव भी सर्वज्ञ कहलायेंगे । दूसरे विकल्प में भी क्या केवल मन के द्वारा? अथवा योगाभ्यास प्राप्त किये

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**मनसा उत योगाभ्यासजन्यातिशययुक्तेन अथवा सर्वविषय-संस्कारयुक्तेन ? नाऽऽद्यः केवलमनसो बहिरस्वातन्त्र्यात् । न द्वितीयः, अतिशयस्य स्वविषय एव प्रभवात् । मार्जारादिदृष्टीनामपि योग्यरूपेष्वेवाऽतिशयवत्त्वदर्शनात् । न तृतीयः, प्रथमतः सर्वग्रहणाभावे तत्र संस्कारायोगात् । क्रमेण सर्वग्रहणे सति तत्संस्कारकल्पनेऽप्यतीतानागतवर्त्तमानार्थाना-**

---

अतिशय सहित मन से? या सम्पूर्ण विषयों के संस्कार से विशिष्ट मन से? प्रथम कल्प उचित नहीं है, कारण कि अकेला मन बाहरी घट, पट आदि विषयों का प्रत्यक्ष करने में स्वतन्त्र नहीं है अर्थात् चक्षु आदि बाह्य इन्द्रियों के अधीन होकर ही मन बाह्य पदार्थों को विषय कर सकता है । दूसरा कल्प भी नहीं बनता, कारण कि अतिशय अपने ही विषय में होता है । बिल्ली आदि की दृष्टियों का भी अपने योग्य रूपों में ही अतिशय देखा जाता है [अर्थात् बिल्ली आदि की दृष्टि में इतना ही विशेष है कि आलोक के संनिधान के बिना अन्धकार में भी वे दूर से रूप का दर्शन कर लेते हैं, परन्तु व्यवहित रूप का तथा शब्दादि विषयों का चक्षु से प्रत्यक्ष नहीं कर सकते एवं उत्कृष्ट योगाभ्यास से उत्पन्न अतिशय भी रूपादि विषयों में देश, काल के व्यवधानरूप प्रतिबन्ध का ही दूरीकरण करता है, जिससे तत्-तत् इन्द्रियाँ अपने-अपने विषयों को देश-काल का व्यवधान रहने पर भी जान जाती हैं, अतः उससे ऐसा विशेष उत्पन्न नहीं होता कि आँख गन्ध का भी प्रत्यक्ष कर सके; अभियुक्तों का भी वचन है—

'यत्राऽप्यतिशयो दृष्टः स स्वार्थानतिलङ्घनात् ।
दूरात् सूक्ष्मादिदृष्टौ स्यान्न रूपे श्रोत्रवृत्तिता' ॥

अर्थात् योगादि के अभ्यास से अपने विषय को छोड़कर अन्य विषय का ग्रहण करने के लिए कोई विशेष उत्पन्न नहीं होता है । हाँ, दूर के (व्यवहित) तथा परमाणु जैसे सूक्ष्मभूत पदार्थों को देखने में चक्षु का अतिशय हो सकता है, परन्तु श्रोत्र का रूप विषय नहीं हो सकता । तीसरा कल्प भी युक्त नहीं है, कारण कि पहले सम्पूर्ण विषयों का ज्ञान न होने से उनमें तद्विषयक संस्कार होने का सम्भव ही नहीं है, [क्योंकि पूर्वानुभव ही संस्कार का जनक है ।] क्रमशः सम्पूर्ण विषयों का ज्ञान होने के पश्चात् उनके उत्कट संस्कार की कल्पना करने पर भी बीते हुए, आगे आने वाले [याने जो अभी उपस्थित नहीं हैं, ऐसे विषय] तथा

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मनन्तानामियत्तानवधारणात् सर्वग्रहणानुपपत्तिः । न च साक्षि-प्रत्यक्षेण सर्वज्ञता, प्रदीपप्रभावत्तस्याऽतीतानागतार्थग्राहित्वा-भावात् । तस्मान्नास्ति सर्वज्ञ इति ।

अत्रोच्यते-सर्वविषयाकारधारिषु मायापरिणामेषु प्रतिबिम्बितं चैतन्यं सर्वानुभव इत्युच्यते । तस्य च विषयैराध्यासिक-सम्बन्धाद्वर्त्तमानकाले तावत् सर्वज्ञत्वं सिद्धम् । अतीतविषयाणां तदवच्छिन्नमायावृत्तीनां तदवच्छिन्नानुभवानां च निवृत्तौ तत्संस्कारादस्मदादिष्विवाऽतीतविषयाः स्मृतिरूपा मायापरिणामा भवन्ति । तत्प्रतिबिम्बतानुभवेनाऽतीतविषयज्ञत्वमपि सिध्यति । तथा सृष्टेः प्रागपि स्रक्ष्यमाणपदार्थावधारणस्य कुलालादिषु दृष्टत्वादागामिसर्वविषयज्ञानमपि स्वमायापरिणामवशाद्

---

वर्तमान समय में उपस्थित अनन्त-असङ्ख्य-विषयों की इयत्ता का (इतने ही हैं, ऐसा) निर्णय नहीं हो सकता है, अतः सम्पूर्ण विषयों का ज्ञान होना उपपत्ति से युक्त नहीं है । साक्षिप्रत्यक्ष द्वारा भी सर्वज्ञत्व नहीं हो सकता, कारण कि प्रदीप के आलोक के समान साक्षिप्रकाश भी अतीत तथा अनागत विषयों का ग्रहण नहीं करता है । [जैसे दीपक का प्रकाश वर्तमान विषय का ही ग्रहण करा सकता है, वैसे ही साक्षी का प्रकाश भी वर्तमान विषय का ही ग्रहण करता है ।] इसलिए सर्वज्ञत्व की उपपत्ति हो ही नहीं सकती ।

इस लम्बी शङ्का के उत्तर में कहा जाता है कि सम्पूर्ण विषयों के आकार को धारण करने वाले माया के परिणामों में प्रतिबिम्बित चैतन्य ही सर्वानुभव (सब कुछ जानना) कहा जाता है; उस अनुभव का विषयों के साथ अध्यासमूलक सम्बन्ध होने से वर्तमान काल में तो सर्वज्ञ होना सिद्ध ही है । बीते हुए विषयों की और उन अतीत विषयावच्छिन्न मायावृत्तियों की तथा उनसे अवच्छिन्न अनुभवों की—उन माया के परिणामों में प्रतिबिम्बित चैतन्यों की निवृत्ति होने पर उनके संस्कार से हम लोगों के समान बीते हुए विषय स्मृतिरूप में परिणत होते हैं । उन स्मृति रूप माया के परिणामों में प्रतिबिम्बित अनुभव के (चैतन्य के) द्वारा अतीत विषयों का परिज्ञान भी सिद्ध हो जाता है । उत्पत्ति से पहले भी बनाये जाने वाले पदार्थ का ज्ञान कुलालादि में दिखलाई देता है, अतः आगे होने वाले सब विषयों का ज्ञान भी अपनी माया के परिणाम के सामर्थ्य से होगा, इस प्रक्रिया

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

भविष्यतीति युक्ता सर्वज्ञता । न चाऽत्र मानाभावः; 'यः सर्वज्ञः' इति श्रुतेः । न च स्वरूपलक्षणत्वासम्भवः, लक्षणाभिधानावसरे सर्वज्ञशब्देन सर्वप्रकाशकत्वोपलक्षितशुद्धचैतन्यमात्रस्य विवक्षितत्वात् । तदेवं जन्मस्थितिनाशाख्यविकारत्रयकारणस्य ब्रह्मणः सूत्र एव स्वरूपलक्षणमपि सिद्धम् ।

जन्मादिषु वृद्ध्यादिविकाराणामन्तर्भावः

यद्यपि वृद्धिपरिणामापक्षयास्त्रयो भावविकारा जन्मस्थितिनाशव्यतिरेकेण प्रसिद्धास्तथापि वृद्धिर्जायते वृद्धिस्तिष्ठति वृद्धिर्नश्यतीत्येवमेव वृद्ध्यादयो निरूप्यन्ते नाऽन्यथा । ततो वृद्ध्यादीनां जन्माद्यन्तर्भावान्न सूत्रगतादिशब्देन पृथग् ग्रहणम् । न च निरुक्तकारपठितषड्भाव-

---

के अनुसार सर्वज्ञता युक्त ही है । सर्वज्ञ होने में प्रमाण का अभाव भी नहीं है, कारण कि 'जो सर्वज्ञ है' ऐसे अर्थवाली श्रुति ही उसमें प्रमाण है । स्वरूपलक्षण भी असम्भव नहीं है, कारण कि लक्षण के कथन के अवसर पर सर्वज्ञशब्द से सर्वप्रकाशकत्वरूप से उपलक्षित शुद्ध चैतन्य ही विवक्षित है । इस रीति से जन्म, स्थिति और नाश रूप तीन विकारों के कारणभूत ब्रह्म का स्वरूपलक्षण भी सूत्र में ही सिद्ध है । [सर्वज्ञता के बिना संसार के जन्मादि का कारण हो नहीं सकता और 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते' इत्यादि श्रुति ब्रह्म को स्पष्ट ही जगत् के जन्मादि के प्रति कारण कह रही है, अतः इस प्रमाणभूत श्रुति के अनुवादक 'जन्माद्यस्य यतः' इस सूत्र से ही सर्वप्रकाशकत्वरूप सर्वज्ञतात्मक स्वरूपलक्षण भी उपपन्न हो गया ।]

[यास्क आदि मुनि के वचनों से प्रतीत अतिरिक्त वृद्धि आदि तीन विकार भी आदिपद से गृहीत होते हैं, इस शङ्का की निवृत्ति करते हैं—]यद्यपि वृद्धि, परिणाम और अपक्षय—ह्रास—ये तीन भाव—प्रपञ्च के विकार जन्म, स्थिति और नाश—इन तीनों से पृथक् प्रसिद्ध हैं, तथापि उनका निरूपण 'वृद्धि होती है, वृद्धि रुक गई, वृद्धि नष्ट हो गई,' इत्यादि प्रकार से ही किया जाता है, किसी दूसरे प्रकार से उनका निरूपण नहीं किया जाता । इससे वृद्धि आदि विकारों का भी जन्मादि में अन्तर्भाव हो जाता है, अतः सूत्रपठित आदि शब्द से उनका पृथक् ग्रहण नहीं किया जाता है ।

शङ्का—निरुक्तकार 'यास्क मुनि' द्वारा प्रदर्शित छः भावविकारों का ही

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**विकारग्रहणे सति नाऽस्त्यन्तर्भावप्रयास इति वाच्यम्, तदा ह्यार्षेयवाक्यस्य न तावदनुमानादि मूलम्, अस्माकमपि तत्सम्भवेन तद्वाक्यवैयर्थ्यात् । नाऽपि प्रत्यक्षम्, ब्रह्मजन्यमहाभूतविकाराणां श्रुतिमन्तरेणाऽप्रत्यक्षत्वात् । भौतिकविकारा एवं मुनिना प्रोक्ता इति चेत्, तर्हि तेषामिह ग्रहणे भौतिककारणभूतपञ्चकमेव ब्रह्मत्वेन सूत्रे लक्षितमिति बुद्धिः स्यात् । अतः श्रुत्युक्ता जन्मादयस्त्रय एवाऽत्र ग्राह्याः । नहि श्रुतिर्मूलप्रमाणमपेक्षते, येनोक्तदोषः स्यात्, अतो यत्किञ्चिज्जन्मवद्भूत-**

---

ग्रहण करना उचित है, क्योंकि ऐसा होने पर जन्मादि तीनों में उन सबका अन्तर्भाव करने के लिए पृथक् प्रयास करने की आवश्यकता नहीं होगी ।

समाधान—ऐसा नहीं, कारण कि ऋषि के वाक्यों में अनुमान आदि तो मूल-प्रमाण माने नहीं जा सकते, क्योंकि ऐसा तो हमारे वाक्यों में भी संभव होने से ऋषिवाक्यों का उपन्यास ही व्यर्थ हो जायेगा [हम भी अपने अभीष्ट अर्थ का बोध कराने के लिए वाक्य की रचना करेंगे और उसकी पुष्टि में मूलभूत अनुमानप्रयोग दिखला देंगे । इस प्रकार अनुमानमूलक वाक्यों के प्रमाण माने जाने पर ऋषिवाक्यों के उद्धरण की अपेक्षा ही नहीं रह जायेगी । उनमें प्रत्यक्ष भी प्रमाण नहीं है, क्योंकि ब्रह्म से उत्पन्न पाँच महाभूतरूप विकारों का श्रुति से अतिरिक्त साधन द्वारा ज्ञान ही नहीं हो सकता । [यद्यपि ऋषिवाक्यों में प्रत्यक्ष प्रमाण हो सकता है, तथापि प्रकृत में महाभूतात्मक विकार तो केवल 'यतो वा इमानि' इत्यादि श्रुति से ही सिद्ध हैं, प्रत्यक्ष से नहीं । जो भौतिक विकार प्रत्यक्ष हैं, उनको ही श्रुति और सूत्र में लेना नहीं है, इस आशय से शङ्का-समाधान करते हैं—] यदि कहा जाय कि मुनि व्यासजी ने भौतिक घट, पट आदि विकारों को ही अपने सूत्र में जन्मादिपद से कहा है, तो यह कहना भी युक्त नहीं है, क्योंकि उन भौतिक विकारों का इस सूत्र में ग्रहण करने से भौतक घट, पट आदि के कारण पाँच महाभूत ही ब्रह्मस्वरूप से सूत्र में लक्षित किये गये हैं, ऐसा समझा जायेगा । [भाव यह है कि घट-पटादिजन्मादिकारणत्वरूपलक्षण से तो महाभूत ही ब्रह्म समझे जायेंगे, क्योंकि घट के जन्म, स्थिति तथा लय या वृद्ध्यादि छः विकार पृथ्वीरूप भूत में ही हैं एवं अन्यत्र भी समझना चाहिये ।] इसलिए श्रुति में दिखलाये गये जन्मादि तीन ही विकार लेना चाहिये, जो प्रत्यक्ष नहीं हैं । श्रुति तो स्वयं प्रतिपादित अर्थ की पुष्टि में अपने से अतिरिक्त मूल प्रमाण की अपेक्षा नहीं रखती, जिससे कि मूल प्रमाण की अपेक्षा

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

भौतिकं तस्य सर्वस्य मूलकारणत्वेन श्रुत्युक्तं ब्रह्मैवाऽत्र लक्षित-मित्यवगम्यते । नन्वेवमपि सूत्रे श्रुत्युक्तं जन्मैव सूत्र्यतां तावतै-वोक्तार्थसिद्धेरिति चेत्, न; केवलनिमित्तकारणत्वशङ्काव्युदा-सार्थत्वात् स्थितिप्रलययोः । नह्यनुपादाने केवलनिमित्ते स्थिति-प्रलयौ सम्भवतः । यद्यपि जन्मस्थितिप्रलया निरुक्तकारेणाऽ-प्युक्तास्तथापि न तद्वचनद्वारा श्रुतिमूलत्वं सूत्रस्य कल्पनीयम् । सूत्राणां साक्षाच्छ्रुत्यर्थनिर्णयपरत्वात् । अन्यथा ऋषिवाक्यान्येव वक्ष्यमाणसूत्रैरुदाहृत्य निर्णीयेरन् । तस्मात् 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते' इत्येतच्छ्रुत्युक्तानेव जन्मस्थितिनाशान् साक्षात् सूत्रे निर्दिश्य तत्कारणं ब्रह्मेति लक्ष्यते ।

ब्रह्मपरिणामवादस्य निरासः

ननु कथं ब्रह्मणः कारणत्वम्, किं ब्रह्म पूर्वरूपं परित्यज्य

---

होने से उक्त दोष आ सके, इसलिए जो भी कुछ जन्मादिशाली भूत या भौतिक प्रपञ्चजात है, उस सबके मूल कारणरूप से श्रुति से कहे गये ब्रह्म का ही इस सूत्र में लक्षण किया गया है, ऐसा जाना जाता है ।

शङ्का—ऐसा मानने पर भी श्रुति में कहा गया केवल जन्म ही सूत्र में देना चाहिये अर्थात् 'आदि 'पद देना व्यर्थ है, क्योंकि जन्म इतना कहने से ही उक्त कारणत्वरूप अर्थ की सिद्धि हो जायेगी ।

समाधान—नहीं, ऐसा नहीं कह सकते, कारण कि ब्रह्म केवल निमित्त कारण ही है, इस आशङ्का का वारण करने के लिए 'आदि' पद दिया गया है । उपादान से अतिरिक्त केवल निमित्त कारण में स्थिति और प्रलय का सम्भव नहीं हो सकता । यद्यपि जन्म, स्थिति और प्रलय—इन तीनों को निरुक्तकार ने भी कहा ही है, तथापि निरुक्तकार के वचन द्वारा सूत्र में श्रुतिमूलकत्व की कल्पना करना उचित नहीं है, कारण कि साक्षात् श्रुति के अर्थ के निर्णय में सूत्रों का तात्पर्य है, [ऋषिवाक्यों को द्वार मानकर नहीं] यदि इसके विपरीत माना जाय, तो आगे कहे जानेवाले सूत्रों से ऋषिवाक्यों का ही उद्धरण करके निर्णय किया जाता । इसलिए 'जिस कारणभूत ब्रह्म से ये सब भूत उत्पन्न होते हैं' इत्यर्थक श्रुति में कहे गये जन्म, स्थिति और प्रलय—इन तीनों का ही सूत्र में साक्षात् निर्देश करके उनका कारण ब्रह्म है; ऐसा लक्षण किया जाता है ।

शङ्का—ब्रह्म को कारण किस रीति से मानते हो? क्या ब्रह्म अपने पूर्व रूप का

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**रूपान्तरेण परिणमते उताऽपरित्यज्य विवर्तत ? आद्ये सृष्टेरुपरि ज्ञानानन्दरूपस्य ब्रह्मण उच्छेदः स्यात् । अथ जगद्रूपेण परिणतं तद् ब्रह्म पुनरपि प्रलयावस्थायां ज्ञानानन्दब्रह्मरूपेण परिणमेत तथापि तस्य ब्रह्मणः पुनर्जगदाकारपरिणामस्वभावित्वाद-निर्मोक्षप्रसङ्गः । न च सृष्टिश्रुतिः परिणामे प्रमाणम्, तस्याः सृष्टिमात्रोपक्षीणायाः पूर्वरूपपरित्यागापरित्यागयोस्ताटस्थ्यात् । न च श्रुत्यन्तरं परिणामे सम्भवति, 'अज आत्मा महान् ध्रुवः' इति ध्रुवशब्देन परिणामविरुद्धकौटस्थ्याभिधानात् । कूटस्थत्वं च ब्रह्मणो निरवयत्वादुपपन्नम् ।**

**ननु निरवयवमपि परिणमत एव । तथा हि—हेमगतरुचकादि-**

---

त्याग करके दूसरे रूप में बदल जाता है ? या पूर्व रूप का त्याग न करके दूसरे रूप में बदल जाता है?] अर्थात् ब्रह्म का दधि-दुग्धवत् तात्त्विक परिणाम होता है या रज्जुसर्पवत् अतात्त्विक अन्यथाभाव ? [प्रथम कल्प नहीं बनता, कारण कि सृष्टि हो जाने पर ज्ञान और आनन्दरूप ब्रह्म का विनाश हो जायेगा । [सद्रूप का नहीं, क्योंक सद्रूप तो तात्त्विक अन्यथाभाव के साथ भी अनुवर्तमान रहता है,] यद्यपि संसार के रूप में परिणाम को प्राप्त हुआ ब्रह्म प्रलयावस्था में फिर भी ज्ञान और आनन्द रूप में बदल जायेगा; तथापि उस ब्रह्म का बार-बार संसार के आकार में बदलने का स्वभाव होने से मोक्ष का अभाव हो जायेगा । [अर्थात् ज्ञानानन्दाकार को बदल कर जगदाकार और जगदाकार को छोड़ कर ज्ञानानन्दाकार इत्यादि परम्परा ब्रह्म की चलती ही रहेगी, ऐसी दशा में मोक्ष का प्रसङ्ग ही नहीं आ सकता ।] सृष्टिविषयक श्रुति को ब्रह्म-परिणाम में प्रमाण भी नहीं मान सकते, कारण कि उस सृष्टिश्रुति का केवल सृष्टि का बोधन करने में तात्पर्य है, इसलिए ब्रह्म के पूर्व रूप का परित्याग होता है या नहीं होता, इस विषय में वह श्रुति तटस्थ—उदासीन—है । [अर्थात् श्रुतिवाक्यों में ऐसा कोई वाचक पद नहीं है; जिससे कि उक्त अर्थ की स्पष्टरूप से प्रतीति हो] और कोई दूसरी श्रुति भी परिणामरूप अर्थ का बोधन करने वाली नहीं है । 'अज (जन्म-रहित) आत्मा महान् और ध्रुव है' इत्यर्थक श्रुति में तो ध्रुवपद से परिणाम के विरुद्ध ब्रह्म की कूटस्थता का (अपरिणामिता का) बोध होता है और अवयवशून्य होने से ब्रह्म का कूटस्थ होना उचित है ।

शङ्का—अवयवशून्य का भी परिणाम होता ही है । इस विषय में अनुमान का

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**परिणामः परम्परया परमाणुपर्यवसायी, अवयववृत्तित्वात्, संयोगवत् । संयोगो ह्यवयव्येकदेशसमवेतः परम्परया निरवयवपरमाणुसंयोगपुरःसरः प्रसिद्ध इति । तत्र वक्तव्यं कोऽयं परिणाम इति । मृत्पिण्डस्य घटरूपापत्ताविव स्वावयवानां पूर्वसंयोगात्संयोगान्तरापत्त्या सम्मूर्छितावयत्वं परिणामः, तक्राद्यातञ्चनावयवसंयोगेन क्षीरस्य दधिभाववदवयवान्तरसंयोगेन सम्मूर्छितावयवत्वं वा, यूनो वृद्धत्ववदवस्थान्तरं वा, काष्ठस्य स्तम्भाद्यापत्तिवदन्यथाभावो वा, अणोरण्वन्तरसंयोगेन द्व्यणुकापत्तिवद्वस्त्वन्तरसंयोगो वा, उदकस्य नदीभाववत्परिस्पन्दो वा । पक्वफलस्य वर्णान्तरवद् गुणान्तरोदयो वा, उपादानानुरक्तद्रव्यान्तरोत्पत्तिर्वा ? न तावत् प्रथमद्वितीयौ, निरवयवस्य तादृशपरिणामानुपपत्तेः ।**

---

प्रतिपादन करता है—सुवर्ण में होने वाले रुचक (कड़ा) आदि स्वरूप परिणाम को परम्परा से परमाणुओं में होने वाला ही मानना चाहिये, अवयव में वृत्ति होने से, संयोग के समान । [समन्वय करते हैं—] संयोग अवयवी के (धर्मी के) एकदेश में (अवयव में) समवायसम्बन्ध से रहता हुआ परम्परा से अवयवशून्य परमाणु के संयोग को लेकर के ही होता है, यह प्रसिद्ध है । [इसी प्रकार अवयवी का परिणाम भी निरवयव का परिमाण होने पर ही होता है ।]

समाधान—नहीं, ऐसा नहीं हो सकता, क्योंकि यहाँ पर कहना होगा कि यह परिणाम क्या वस्तु है ? [जो निरवय में भी हो जाता है] मिट्टी के पिण्ड से घटाकार की प्राप्ति में जैसे अपने अवयवों का पहले के संयोग से दूसरा संयोग होने के कारण सम्मूर्छितावयवत्व [अवयवों का पृथक् ग्रहण न होकर सब एक समूह रूप से अवयवी का बोध होना] परिणाम होता है, वैसे क्या प्रकृत में सम्मूच्छितावयवत्व ही परिणाम है ? अथवा तक्र आदि जोड़न के अवयव के संयोग से दूध की दधिरूप प्राप्ति के समान दूसरे अवयव के संयोग से होने वाला सम्मूर्छितावयवत्व परिणाम है ? या जैसे युवा पुरुष को दूसरी वृद्धावस्था प्राप्त होती है, वैसे ही दूसरी अवस्था का पाना परिणाम है ? किं वा लकड़ी का स्तम्भ आदि के रूप में परिवर्तन होता है, वैसे ही दूसरे रूप में बदल जाना परिणाम है ? अथवा जैसे परमाणु के साथ संयोग होने से द्व्यणुकादि होते हैं, वैसे ही दूसरी वस्तु का संयोग परिणाम है या जैसे जल नदी के रूप को पा जाता है, वैसे ही परिस्पन्द परिणाम है ? अथवा पके हुए फल के रूप के बदलने के समान दूसरा गुण हो जाना परिणाम है ? या उपादान कारण से

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

पत्तेः । नाऽपि तृतीयचतुर्थौ, तथा सति जगदाकारपरिणामे पुनर्ब्रह्मभावानुपपत्तावनिर्मोक्षप्रसङ्गः । नहि वृद्धः कदाचिदपि युवा भवति । नाऽपि स्तम्भा वृक्षरूपेण प्ररोहेयुः । क्वचित्पुनः प्ररोहोऽपि दृश्यत इति चेत्, तर्हि मोक्षस्यापि तथा पुनः परिणामरूपत्वे सत्यनित्यत्वं दुर्वारं स्यात् । नाऽपि पञ्चम-षष्ठसप्तमाः, परिणामलक्षणस्याऽतिव्याप्तेः । वस्त्वन्तरसंयोगि-न्याकाशे परिस्पन्दमाने भ्रमरे लौहित्योदयवति चपटे द्रव्य-परिणामबुद्ध्यभावात् । नाऽप्यष्टमः, अवयविनस्तथा परिणामेऽ-प्यवयवपरिणामस्य दुर्भणत्वात् । किं हेमावयवानां रुचकरूपेण परिणामः किं वा रुचकोपयुक्तद्रव्यान्तररूपेण उत रुचकोप-

---

अनुरक्त अतिरिक्त द्रव्य की उत्पत्ति परिणाम है ! इनमें प्रथम और द्वितीय कल्प नहीं माने जा सकते, कारण कि अवयवशून्य पदार्थ का उक्त प्रकार से परिणाम नहीं हो सकता । तीसरे और चौथे विकल्प को भी नहीं मान सकते, कारण कि ऐसा मानने से प्रपञ्च के आकार में परिणाम होने के अनन्तर पुनः ब्रह्मभाव की उपपत्ति न हो सकने से मोक्ष के अभाव का प्रसङ्ग हो जायेगा, क्योंकि वृद्धावस्था को प्राप्त हुआ पुरुष फिर युवावस्था को नहीं पा सकता और स्तम्भ भी फिर वृक्षरूप से उग नहीं सकते । यदि कहा जाय कि कहीं कहीं 'स्तम्भभाव के अनन्तर' फिर उगना भी देखा जाता है, तो मोक्ष का भी पुनः परिणाम होने से उसमें अनित्यत्व का वारण नहीं किया जा सकेगा । पाँचवाँ, छठा और सातवाँ विकल्प भी साधक नहीं हो सकता, कारण कि परिणाम के लक्षण की अतिव्याप्ति हो जायेगी । दूसरी वस्तु के साथ संयोग को प्राप्त हुए आकाश में और उड़ते हुए भ्रमर में तथा रंगने से लाल रंग को पाये हुए पटरूप द्रव्य में परिणामबुद्धि का अभाव है । [और आपका पाँचवाँ परिणाम का लक्षण उक्त आकाश में, छठा उक्त भ्रमर में और सातवाँ उक्त पट में (जो कि लक्ष्य नहीं है) चला जाता है, अतः अतिव्याप्त हो जाता है ।] आठवाँ लक्षण भी नहीं बनता, कारण कि अवयवी का उक्त प्रकार से [उपादान कारणानुगत दूसरा अवयवी हो जाना रूप] परिणाम का सम्भव होने पर भी अवयवों का वैसा परिणाम होता है, यह कहना नहीं बन सकता । [दिये गये हेम-रुचक दृष्टान्त का विघटन करते हैं—] क्या सुवर्ण के अवयवों का रुचक रूप में परिणाम होता है ? अथवा रुचक के उपयोगी द्रव्यान्तर के रूप में ?

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**युक्तावस्थान्तररूपेण । न तावद् द्वितीयतृतीयौ, रुचकव्यतिरेकेण तदुपयुक्तद्रव्यान्तरावस्थान्तरयोरदर्शनात् । नाऽपि प्रथमः, स्वक-स्याऽवयविकार्यत्वात् । अवयवकार्यत्वे चाऽऽरम्भवादप्रसङ्गात् । न चाऽवयवानां रुचकानुगमानुपपत्तिः, अवयविद्वारा तदुपपत्तेः । न चाऽऽश्रयावयवेषु विकारमन्तरेणाऽऽश्रितावयविनि विकारानुप-पत्तिः, परमाणौ असतोरेव जन्मविनाशयोर्द्व्यणुके दर्शनात् । जन्मविनाशव्यतिरिक्तधर्मस्य तथात्वमिति चेत्, न; कपालेष्वसत्या एव घटत्वजातेर्घटसमवेतत्वात् । व्यापकानामवयवाना-मवस्थान्तरमन्तरेण व्याप्यस्याऽवयविनोऽवस्थान्तरं नोपपन्न-**

---

या रुचक के योग्य अन्य अवस्था के रूप में ? दूसरे और तीसरे विकल्प तो बन नहीं सकते, कारण कि रुचक से अतिरिक्त रुचक के उपयोग में आने वाले द्रव्यान्तर और अवस्थान्तर तो कोई देखने में नहीं आते हैं । प्रथम विकल्प भी नहीं हो सकता, क्योंकि रुचक अवयवी का कार्य (परिणाम) है, [अवयव का नहीं ।] यदि अवयव का कार्य माना जाय, तो आरम्भवाद प्राप्त होगा । [अर्थात् परिणामवाद को तो तुम सिद्ध करना चाहते हो और सिद्ध कर गये अवयवों से रुचक का आरम्भ याने नैयायिकसम्मत आरम्भवाद, इससे अर्थान्तर, सिद्धसाधन, अपसिद्धान्त आदि दोष होंगे ।] रुचक में अवयवों के अनुगम की अनुपपत्ति भी नहीं हो सकती, कारण कि अवयवी के द्वारा अवयवों के अनुगम की उपपत्ति हो सकती है ।

शङ्का—आश्रयभूत अवयवों में विकार के उत्पन्न हुए बिना अवयवी में विकार नहीं हो सकता, [इससे आश्रयरूप अवयवभूत ब्रह्म में परिणाम उपपन्न होगा] ।

समाधान—उक्त अनुपपत्ति नहीं है, कारण कि [आश्रयभूत अवयवात्मक] परमाणु में न रहने वाले जन्म और विनाश व्यणुक में देखे गये हैं; [इस दृष्टान्त से अवयविगत विशेषण अवयव में अवश्य रहता है, ऐसा कोई नियम नहीं है] । जन्म और विनाश से अतिरिक्त धर्मों में उक्त नियम का माना जाना भी उचित नहीं है, कारण कि कपाल में न रहने वाली घटत्व जाति घट में रहती है, [घटत्व आदि जातियाँ भी जन्म और विनाश से अतिरिक्त हैं तथा अवयव में विशेषण न होकर अवयवी में विशेषण होती हैं] । यदि कहो कि व्यापकीभूत अवयवों की अवस्था परिवर्तन हुए बिना व्याप्यस्वरूप अवयवी की अवस्था नहीं बदल सकती; तो ऐसा भी कहना उचित नहीं है;

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मिति चेत्, न; व्यापकयोर्जातिगुणयोरवस्थान्तराभावेऽपि व्याप्य-द्रव्ये तद्दर्शनात् । अस्तु वाऽवयवानां परिणामस्तथाप्यवयवि-परिणामप्रयुक्तत्वान्नाऽऽसौ ब्रह्मपरिणामस्य दृष्टान्तः । नहि ब्रह्मावयवकं परिणामि किञ्चिदस्ति, यत्प्रयुक्तो ब्रह्मपरिणामः स्यात् । निरवयवत्वादवयविदृष्टान्तेनाऽपि न ब्रह्मणः परिणाम-सिद्धिः ।

यत्तु निरवयवसंयोगवत् परिणाम इति, तत्राऽपि किं दृश्यमानावयविसंयोगस्य परमाणुसमवेतत्वमुच्यते उत परमाणु-संयोगपूर्वकत्वं कल्प्यते ? नाऽऽद्यः, परमाणुगतरूपादि-वदप्रत्यक्षत्वप्रसङ्गात् । न द्वितीयः; अवयविन्येव घटत्व-जातिसमवायवत् संयोगोपपत्तेः । अवयवानां संयोगेऽनु-

---

कारण कि व्यापकीभूत जाति तथा गुणों में अवस्था के परिवर्तन के बिना भी व्याप्य द्रव्य में अवस्था का परिवर्तन देखा जाता है । अथवा भले ही अवयवों का परिणाम हो, तो भी यह (अवयवपरिणाम) अवयवी के परिणाम का कारण है, अतः वह ब्रह्मपरिणाम का दृष्टान्त नहीं बन सकता । कारंण कि जिसका ब्रह्म अवयव हो; ऐसा कोई परिणामी द्रव्य नहीं दीखता, जिससे कि (अवयवभूत) ब्रह्म का परिणाम हो सके । अवयवशून्य होने से अवयवी के दृष्टान्त से भी ब्रह्म में परिणामित्व की सिद्धि नहीं हो सकती ।

और 'अवयवरहित पदार्थ का जिस प्रकार संयोग होता है,उस प्रकार उनका परिणाम भी हो सकता है' ऐसा जो कहा जाता है,उसमें प्रष्टव्य यह है कि दिखलाई पड़ने वाला (त्र्यणुकादिरूप) अवयवी के संयोग को क्या परमाणु में समवेत [समवायसम्बन्ध से रहने वाला] मानते हो ? या उसमें परमाणुसंयोगपूर्वकत्व की कल्पना करते हो ? इनमें प्रथम कल्प नहीं मान सकते, कारण कि परमाणु में विद्यमान रूप के समान संयोग का भी प्रत्यक्ष न हो सकेगा । दूसरा कल्प भी नहीं हो सकता, कारण कि जैसे घटत्व (आदि) जाति का समवाय अवयवी में रहता है; वैसे ही संयोग की भी अवयवी में ही उपपत्ति होती है । अवयवों का संयोग में अनुगम [अर्थात् अवयवों की संयोग में प्रतीति होना]

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**गमस्त्ववयविद्वारऽन्यथासिद्धः । संयोगस्याऽवयविवृत्तित्वे कृत्स्न-व्यापित्वप्रसङ्गेनाऽवयवेष्वेव वृत्तिरिति चेत्, तर्ह्यवयविनां तन्तूनां संयोगासम्भवेन पटानारम्भप्रसङ्गः । कृत्स्नव्यापित्वं तु तार्किकं प्रत्यवयवावृत्तिपरमाणुसंयोगोदाहरणेन परिहर्त्तव्यम् । अन्यान् प्रत्याकाशवर्त्ती शब्द उदाहार्यः । तस्मान्न संयोगदृष्टान्तेन निरवयवपरिणामोऽनुमातुं शक्यः ।**

**ननु कथं ब्रह्मणो निरवयवत्वम्, येन परिणामो निराक्रियेत ?**

---

तो अवयवी के द्वारा अन्यथासिद्ध है । [क्योंकि अवयवी के संयोग से ही अवयव संयोग की प्रतीति होती है; अतः निरवयव परमाणु आदि में संयोग भी नहीं है] ।

शङ्का—संयोग अवयवी में रहता है, ऐसा मानने में सम्पूर्ण अवयवी को व्याप्त करने का प्रसङ्ग आता है; अतः अवयवों में ही संयोग मानना उचित है ।

समाधान—उक्त रीति से अवयवी तन्तुओं में संयोग असम्भव है, अतः उनसे पट का (वस्त्र का) आरम्भ नहीं हो सकेगा । सर्वांशव्यापी होना रूप दोष का तो तर्कशील नैयायिक के प्रति अवयव में न रहने वाले परमाणुसंयोग के उदाहरण से परिहार करना चाहिये और दूसरे वादियों के प्रति आकाशवर्ती शब्द का उदाहरण देना चाहिये । [अर्थात् यदि अवयवी का संयोग ही कार्य का आरम्भक माना जाय और उसमें उसके आरम्भक अवयव न माने जायँ, तो अवयवी के संयोग में सर्वांशव्यापित्व दोष देना अवयवसंयोग में भी समान है, जैसे तार्किक परमाणुसंयोग मानता है; परन्तु उसका आरम्भक अवयवान्तर नहीं मानता, इस दशा में भी परमाणुसंयोग को कृत्स्नव्यापी नहीं मानता, अन्यथा उक्त रीति से उसके भी कृत्स्नव्यापी होने का प्रसङ्ग है ही । एवं अन्य मत में निरवयव आकाशसंयुक्त शब्द भी कृत्स्नव्यापी नहीं है । उक्त रीति से तो उसे कृत्स्नव्यापी होना चाहिये] इस प्रघट्टक के अनुसार निरवयव का परिणाम होना असम्भव होने से उसका अनुमान नहीं कर सकते । अग्रिम ग्रन्थ से ब्रह्म को सावयव मानकर परिणाम की आशङ्का करते हैं—

शङ्का—ब्रह्म का अवयवशून्य होना कैसे सिद्ध है, जिससे कि उसके परिणाम का खण्डन किया जा सके ।

समाधान-'ब्रह्म निरवयव ही है' कारण कि उसका अवयवों से युक्त होना नहीं कहा जा सकता और श्रुति से भी निरवयव होना ही सिद्ध

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सावयवत्वस्य दुर्भणत्वाच्छ्रुतेश्चेति वदामः । सावयवत्वे किमवयवावयविनोरुभयोरपि स्वप्रकाशत्वम्, उताऽन्यतरस्यैव? आद्ये तयोरितरेतराविषयत्वान्न केनचिदपि सावयवत्वं प्रतीयात्। द्वितीये घटात्मनोरिवतयोर्नांशांशिभावसिद्धिः । श्रुतिश्च 'निष्कलं निष्क्रियं शान्तम्' इति क्रियावयवशून्यतामाह । नियन्तृत्वादि-क्रियापि श्रूयत इति चेत्, तर्हि तत्त्वतो निष्क्रियत्वं मायया सक्रिय-त्वमिति व्यवस्थाऽस्तु;'मायाभिः पुरुरूप ईयते'इति विनिगमश्रुते । निर्व्यापारस्य चेतनस्य सुषुप्ते पुरुषार्थत्वानुभवेन निष्क्रिय-

---

है, ऐसा हम कहते है .। [सावयवत्व की असिद्धि दिखलाते हैं—] यदि ब्रह्म सावयव माना जाय; तो प्रश्न यह होगा कि क्या अवयव और अवयवी दोनों स्वप्रकाश हैं? अथवा इनमें से कोई एक ही (अवयव और अवयवी) स्वप्रकाश है? इनमें से यदि प्रथम कल्प (दोनों को स्वप्रकाश) माना जाय, तो ये दोनों किसी एक दूसरे के विषय नहीं हैं, अतः कोई भी अपने को सावयव नहीं समझ सकेगा । [ब्रह्म सावयव होने से अवयव और अवयवीरूप होगा, इन दोनों रूपों में यदि स्वप्रकाशता है, तो ब्रह्म कैसे अपने में सावयवत्व का अनुभव कर सकता है? वह तो तब हो सकता, जब कि एक दूसरे का विषय होता अर्थात् अवयव का प्रकाश अवयवी के द्वारा या अवयवी का अवयव द्वारा ऐसा विषय-विषयि-भाव होता] । और दूसरे कल्प में (दोनों में से एक को ही स्वप्रकाश मानने में) घट और आत्मा में जैसे अवयव और अवयवी भाव नहीं है, वैसे इन दोनों में भी अवयवावयविभाव सिद्ध नहीं हो सकता । [दूसरे कल्प में एक को प्रकाशरूप माना है, इस दशा में उन पदार्थों में परस्पर अवयवावयविभाव उस तरह नहीं होता, जिस तरह जड़स्वरूप घट और प्रकाशस्वरूप आत्मा में अवयवावयविभाव नहीं है] 'निष्कल, निष्क्रिय तथा शान्त ब्रह्म है' इत्याद्यर्थक श्रुति भी ब्रह्म को क्रियारूप अवयव से रहित कहती है । यदि शङ्का करो कि नियन्तृत्व-नियमन करना-आदि क्रिया भी ब्रह्म में श्रुति से सिद्ध है, तो उस पर हमारा समाधान यह होगा कि वास्तव में ब्रह्म क्रियारहित ही है और माया के द्वारा क्रियाविशिष्ट है, ऐसी व्यवस्था मानिये । वैपरीत्य के वारण के लिए श्रुतिरूप प्रमाण देते हैं—] 'माया के कारण बहुरूपता को प्राप्त करता है' इत्याद्यर्थक सिद्धान्त श्रुति से ऐसी ही व्यवस्था होती है । सुषुप्त पुरुष में व्यापार-क्रिया-हीन चेतन के पुरुषार्थरूप से अनुभवगोचर होने से उस ब्रह्म का क्रियारहित होना वस्तुतः युक्तिसिद्ध होता है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

त्वस्य तात्त्विकत्वोपपत्तेः । न च ब्रह्मप्रवृत्तेर्मायिकत्वे युक्त्यभावः, स्वप्रवृत्तिवन्निष्प्रयोजनत्वेन मिथ्यात्वोपपत्तेः । तदेवं निरवयवं ब्रह्म न परिणमते, किन्तु विवर्त्तते इति द्वितीयपक्षोऽङ्गीकार्यः । तस्मिन्नपि पक्षे पूर्वरूपमपरित्यजतो ब्रह्मणो निर्विकारत्वाज्जगद्रूपेण विकरिष्यमाणं वस्त्वन्तरं किञ्चिदङ्गीकार्यम् । तत्किं माया उताऽन्यत्? नाऽन्यत्, ब्रह्ममायाभ्यां व्यतिरिक्तस्य कार्यत्वेन मूलकारणत्वायोगात् ।

मायायाः निर्वचनम्

मायापक्षेऽपि किं 'माया प्रज्ञा तथा मेधा' इत्यभिधानमनुसृत्य मायाशब्देन प्रज्ञोच्यते उत पामरप्रसिद्ध्या मन्त्रौषधादिः अथवा स्वकीय-

---

नियमन आदि ब्रह्म की प्रवृत्ति को मायाजनित मानने में युक्तियों का अभाव नहीं कह सकते, कारण कि प्रयोजनशून्य होने से अपनी प्रवृत्ति के समान उसमें मिथ्यात्व उपपन्न है । [जैसे मनुष्य की प्रयोजन शून्य प्रवृत्ति मिथ्या है, वैसे ही ब्रह्म की प्रवृत्ति में कोई प्रयोजन न होने से वह मिथ्या अर्थात् इन्द्रजाल के सदृश मायाजनित है] इस उपर्युक्त सिद्धान्त के अनुसार अवयवहीन ब्रह्म का परिणाम नहीं हो सकता, किन्तु विवर्त होता है । [अर्थात् दूध का दधि के सदृश तात्त्विक अन्यथाभावरूप परिणाम नहीं होता है, किन्तु शुक्तिरजत के समान अवास्तव अन्यथाभावरूप विवर्त होता है, जो कि बुद्धि विपरिणाममात्र है, अतः निरवयव का भी विवर्त होना सम्भव है] । इस रीति से विवर्तात्मक परिणामरूप दूसरे पक्ष का ही अङ्गीकार करना होगा, उस दूसरे पक्ष में ब्रह्म के निर्विकार होने से पूर्वरूप का त्याग नहीं हो सकता, इसलिए संसार के रूप में बदलने वाली ब्रह्म से अतिरिक्त कोई दूसरी वस्तु माननी होगी । वह वस्तु क्या है? माया है अथवा उससे कोई अतिरिक्त है? माया से अतिरिक्त को तो मान नहीं सकते, क्योंकि ब्रह्म और माया-इन दोनों से अतिरिक्त सकल पदार्थ कार्य ही है, इसलिए उन्हे मूल कारण मानना नहीं बन सकता । [प्रथम कल्प मानकर माया ही उस जगत् के रूप में बदलने वाली है, ऐसा मानना होगा ।]

माया मानने के पक्ष में विकल्प हो सकता है कि 'माया प्रज्ञा और मेधा पर्याय हैं' इस कोश के अनुसार क्या मायाशब्द से प्रज्ञा कही जाती है ? अथवा पामर-साधारण अज्ञानी पुरुषों की प्रसिद्धि के अनुसार मन्त्र, औषध आदि लिये जाते हैं? या अपने को पण्डित मानने के अभिप्राय से

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

पण्डितम्मन्यत्वेन जडात्मिका काचित्पारमार्थिकशक्तिः किं वा 'नाऽसदासीत्' इत्यादिशास्त्रानुसारतोऽनिर्वचनीयशक्तिः ? आद्येऽपि न तावत् 'प्रज्ञा प्रतिष्ठा प्रज्ञानं ब्रह्म' इति श्रुत्युक्तब्रह्मचैतन्यरूपप्रज्ञाया मायात्वं सम्भवति, 'भूयश्चान्ते विश्वमायानिवृत्तिः' दैवी ह्येषा गुणमयी', 'मायया ऽपहृतज्ञाना' इति शास्त्रेण माया निवर्त्यत्वगुणमयत्वप्रज्ञानावरणत्वाभिधानात्, चैतन्यस्य तदसम्भवात् । नाऽपि 'धीः प्रज्ञा शेमुषी मतिः' इत्यभिधानोक्ताया बुद्धिरूपप्रज्ञाया मायात्वम्, बुद्धेरुपादानत्वायोगात् । न द्वितीयः, नहि लोके मन्त्रौषधादौ मायाशब्दः प्रयुज्यते, किं तर्हि तत्कार्ये गन्धर्वनगरादौ बाधिते । न तृतीयः, पारमार्थिकशक्तौ प्रमाणाभावात् । चतुर्थेऽ-

---

जडस्वरूप कोई (अज्ञात) पारमर्थिक—सद्रूप—शक्ति को लेते हो? अथवा 'असत् नहीं था' इत्यादि शास्त्र के अनुसार माया से कोई अनिर्वचनीय मिथ्याभूत—शक्ति ली जाती है ? [अनिर्वचनीय इसलिए कहते हैं कि निर्दिष्ट शास्त्र में असत् का निषेध जैसे किया, वैसे 'नो सदासीत्' ऐसा सत् का भी निषेध किया है, अतः सदसद्विलक्षण अनिर्वचनीय ही होता है ।] प्रथम पक्ष मानने में भी तो 'प्रज्ञा, प्रतिष्ठा, विज्ञान, ब्रह्म' इस श्रुति में (ब्रह्म के साथ प्रज्ञा का सामानाधिकरण्य होने से) ब्रह्म का पर्याय प्रज्ञा है, इसलिए कहे गये ब्रह्म-चैतन्यरूप प्रज्ञा का माया होना सम्भव नहीं है, कारण कि 'अन्त में सम्पूर्ण माया की निवृत्ति हो जाती है', 'यह गुणमयी दैवी माया है', 'माया के कारण ज्ञानहीन हुए' इन शास्त्रों ने माया को विनाशी गुणमय तथा ज्ञान का आवरण कहा है, यह सब चैतन्य में सम्भव नहीं है । अर्थात् प्रज्ञा विनाशशील, गुणमयी तथा ज्ञानविरोधिनी नहीं है, इसलिए मायापद से नित्य चैतन्यात्मक प्रज्ञा नहीं ली जा सकती और 'प्रज्ञा धीः शेमुषी मतिः' इस प्रकार बुद्धि के पर्यायप्रदर्शक कोश के आधार पर बुद्धिरूप प्रज्ञा भी माया नहीं हो सकती, कारण कि बुद्धि मूल कारण नहीं हो सकती । दूसरा पक्ष (मन्त्र, औषध आदि को माया मानना) नहीं बनता, कारण कि लोक में मन्त्र, औषध आदि के लिए मायाशब्द का प्रयोग नहीं होता, किन्तु उन मन्त्र, औषध आदि के लिए कार्यस्वरूप गन्धर्वनगर आदि में ही मायाशब्द का प्रयोग होता है, जो कि बाध्य के विषय हैं, (अर्थात मिथ्या हैं) । तीसरा पक्ष (माया को

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्यनिर्वचनीया सा माया कि जगत उपदानं किं वा जगदुत्पत्तौ कारणमिति विवेक्तव्यम् ? तत्र 'मायां तु प्रकृतिं विद्यात्' इति श्रुतेरुपादानत्वं युक्तम् । न च 'प्रक्रियते अनया' इति प्रकृतिशब्दः करणे व्युत्पादनीयः, उपादाने रूढत्वात्, रूढेश्च प्राबल्यात् । 'इन्द्रो मायाभिः' इति तृतीयाश्रुत्या करणत्वमिति चेत्, न; तत्राऽऽत्मनो बहुत्वापत्तावेव करणत्वश्रवणात् । तावता च प्रपञ्चोपादानत्वे का हानिः? 'आत्मन आकाशः सम्भूतः' इति पञ्चम्या प्रकृतित्वमात्मनः श्रूयते, ततो न मायोपादानमिति चेत्, न; निमित्तेऽपि पञ्चमीसम्भवात् । न च मायैव निमित्तमस्ति वाच्यम्,

---

परमार्थभूत शक्ति मानना) उचित नहीं है, कारण कि माया को पारमार्थिक शक्ति मानने में कोई प्रमाण नहीं है । चतुर्थ कल्प (अनिर्वचनीय) मानने में भी वह (आपकी मानी हुई) माया क्या संसार-समवायी कारण है ? या संसार की उत्पत्ति में निमित्त कारण है ? इसका विवेचन करना आवश्यक है । इस विवेचन के अवसर पर 'माया को प्रकृति—उपादान—समझना चाहिये' इस श्रुति से माया को उपादान मानना उचित होता है । 'जिसके द्वारा प्रक्रिया—सृष्टि—की जाय, वह प्रकृति है' इस व्युत्पत्ति से प्रकृति शब्द कारणवाची नहीं माना जा सकता, कारण कि प्रकृतिशब्द उपादान कारण में रूढ़ है, [और रूढ़ियोंगापहारिणी' इस न्याय से] रूढ़ि प्रबल मानी जाती है ।

शङ्का—'इन्द्र मायाओं के द्वारा' इत्यादि तृतीया विभक्ति के श्रवण से प्रकृति को कारण कहेंगे ।

समाधान—ऐसा नहीं कह सकते; कारण कि उस श्रुति में एक आत्मा के नाना होने में ही माया को करण माना गया है; इससे भी प्रपञ्च के प्रति उपादान होने में कोई बाधा नहीं आ सकती ।

शङ्का—'आत्मा से आकाश उत्पन्न हुआ' इत्याद्यर्थक श्रुति में 'आत्मनः' इस पञ्चमी विभक्ति के आने से आत्मा ही प्रकृति है, यह सिद्ध होता है, इससे संसार का उपादान माया नहीं हो सकती ।

समाधान—पञ्चमी विभक्ति निमित्त कारण के लिए भी आ सकती है, 'आत्मनः' इसमें पञ्चमी आने से ब्रह्म को उपादान नहीं कह सकते; किन्तु निमित्त में पञ्चमी है । माया को ही निमित्त कारण मानना उचित नहीं है; कारण कि

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

जाड्यरूपेण मायायाः प्रपञ्चेऽनुगतत्वात् । आत्माऽपि सत्तारूपेण स्फूर्त्तिरूपेण वाऽनुगत इति चेत्, एवं तर्ह्यात्मा माया चेत्युभयमुपादानमस्तु । तथा च मायायामतिव्याप्तेन जगज्जन्मादिकारणत्वलक्षणेन विशुद्धं ब्रह्म न सिध्यति ।

मतभेदेन जगदुपादानत्वनिरूपणम्

अत्रोच्यते—एकस्य कार्यस्य परस्परनिरपेक्षोपादानद्वयाऽसम्भवान्माया ब्रह्म च मिलित्वैकमेवोपादानमिति वाच्यम् । तत्र त्रैविध्यं सम्भवति— रज्ज्वा संयुक्तसूत्रद्वयवत् समप्रधानभावेनोभयमपि जगत उपादानम् । तत्र सत्तास्फूर्त्यंशयोर्ब्रह्मण उपयोगः । जाड्यविकारांशयोस्तु मायाया इति केचिदाहः ।

'देवात्मशक्तिम्' इति श्रुतिबलान्मायाख्या शक्तिरेव साक्षादुपा-

---

जड़ता के रूप में माया प्रपञ्चमात्र में अनुगत है । यदि कहा जाय कि आत्मा भी तो सद्रूप से या स्फुरणरूप से प्रपञ्चमात्र में अनुगत है, तो आत्मा और माया दोनों को उपादान मानिये । इससे जगत् के जन्मादि का कारणत्वरूप लक्षण के द्वारा उसका माया में भी समन्वय हो जाने से विशुद्ध ब्रह्म की सिद्धि नहीं हो सकती ।

समाधान—इस लम्बे पर्यनुयोग के उत्तर में कहा जाता है—एक कार्य के एक दूसरे से अपेक्षा न रखने वाले दो उपादान कारण नहीं हो सकते, इसलिए माया और ब्रह्म दोनों मिलकर एक ही उपादान है; ऐसा कहना होगा; इस कथन में तीन प्रकार की रीतियाँ हो सकती हैं—

रस्सी के संयुक्त दो सूत्रों के समान समप्रधानभाव से (माया और ब्रह्म) दोनों जगत् के उपादान हैं [अर्थात् जैसे वेष्टित—वटे हुए—दो सूत्र रस्सी के प्रति समान रूप से उपादान हैं, उनमें एक दूसरे में न्यूनाधिक प्राधान्य नहीं है; वैसे ही ब्रह्म और माया दोनों में जगत् की स्थिति होनी चाहिये] । इनमें सत्ता और स्फुरण (प्रकाश) अंश में ब्रह्म का उपयोग है तथा जड़ता और विकाररूपी अंशों में माया का उपयोग है, ऐसा एक प्रकार का कहीं पर वादी का मत है ।

'देवात्मशक्तिम्' इत्यादि श्रुति के आधार पर मायानामक शक्ति ही साक्षात् उपादान है और शक्ति को शक्तिमान् के अधीन रहना नियमतः प्राप्त

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

दानम् । शक्तेश्च नियमेन शक्तिमत्पारतन्त्र्यात् शक्तिमति ब्रह्मण्यप्यर्थाद् उपादानत्वं पर्यवस्यतीत्यन्ये ।

आरोपिताया मायाया अधिष्ठानब्रह्मस्वरूपमन्तरेण वस्तुतः स्वरूपान्तराभावाद् मायाया एव साक्षादुपादानत्वेऽपि तदधिष्ठानत्वेन ब्रह्मणोऽप्युपादानत्वमवर्जनीयमित्यपरे ।

आद्ये पक्षे मायाविशिष्टब्रह्मणो मुख्योपादानत्वं द्वितीयतृतीययोस्तु मायाया एव । पक्षत्रयेऽपि विशुद्धब्रह्मण औपचारिकमेवोपादानत्वम् । तत्र मुख्योपादानस्य जगत्कारणत्वं स्वरूपलक्षणम् । औपचारिकोपादानस्य तु तत्तटस्थलक्षणम् । तथा सति किं स्वरूपलक्षणत्वेनाऽभिप्रेतं जगत्कारणत्वं मायायामतिव्याप्तं किं वा तटस्थलक्षणत्वेन ? नाऽऽद्यः, मायाया

---

है, इसलिए ब्रह्म में भी उपादानत्व अर्थात् सिद्ध होता है—इस प्रकार दूसरे वादियों का मत है ।

यद्यपि अधिष्ठानभूत ब्रह्म के स्वरूप के बिना आरोपित (मिथ्याभूत) माया का वस्तुतः अतिरिक्त स्वरूप न होने से माया ही साक्षात् उपादान है, तथापि (माया का) अधिष्ठान ब्रह्म है, अतः हठात् ब्रह्म में भी उपादानत्व प्राप्त होता है, [रजतबुद्धि से ग्रहण करने पर भी हाथ में शुक्ति ही आती है, कारण कि अध्यस्त पदार्थ अधिष्ठान के अतिरिक्त कुछ भी नहीं होता, एवं अध्यस्त माया को उपादान मानने से ब्रह्म को उपादान मानना अर्थात् सिद्ध हो जाता है] ऐसा कुछ वादी मानते हैं ।

प्रथम पक्ष में मायाविशिष्ट ब्रह्म में मुख्य उपादानत्व प्राप्त होता है तथा दूसरे और तीसरे पक्ष में केवल माया में मुख्य उपादानत्व प्राप्त होता है । तीनों पक्षों में शुद्ध ब्रह्म में गौण ही उपादानकारणत्व प्राप्त है । इनमें मुख्य उपादान का जगत्कारणत्व स्वरूप लक्षण है और औपचारिक उपादान का तो वही जगत्कारणत्व तटस्थ लक्षण होता है । इस दशा में प्रश्न होता है कि क्या स्वरूपलक्षण के रूप में माने गये जगत्कारणत्व की माया में अतिव्याप्ति होती है ? या तटस्थलक्षण के रूप से अभिप्रेत जगत्कारणत्व की माया में अतिव्याप्ति होती है ? इनमें प्रथम कल्पोक्त अतिव्याप्ति नहीं हो सकती, कारण कि माया लक्ष्यकोटि में ही

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**लक्ष्यान्तःपातित्वात् । न द्वितीयः, जगत्कारणत्वस्य तटस्थ-लक्षणरूपेण मायायामवृत्तेः । तस्माज्जगत्कारणत्वरूपतटस्थ-लक्षणेन ज्ञानानन्दादिरूपस्वरूपलक्षणेन च विशुद्धब्रह्मसिद्धिः ।**

**ननु न तावत् पृथिव्याद्युपादानत्वं ब्रह्मलक्षणम्; पृथिव्या-दीनामुत्पत्त्यदर्शनात् । नाऽपि घटाद्युपादानत्वम्, घटादीनां पृथिव्यादिकार्यत्वादिति चेत्, मैवम्; विमताः पृथिव्यप्तेजोवायवः जायन्ते, पृथिव्यप्तेजोवायुबुद्धिगोचरत्वात्, सम्प्रतिपन्नपृथिव्यप्तेजोवायुभागवत् । आकाशकालादिगादयो**

---

आ जाती है । दूसरे कल्प से उक्त अतिव्याप्ति भी नहीं हो सकती, कारण कि जगत्कारणत्व रूप लक्षण का तटस्थ लक्षण के रूप से माया में समन्वय नहीं हो सकता । [जगत्कारणत्वरूप तटस्थ औपचारिक उपादान का ही हो सकता है; माया तो उक्त तीनों प्रकारों में से किसी भी प्रकार से औपचारिक उपादान नहीं है ।] इसलिए जगत्कारणत्वरूप तटस्थलक्षण के द्वारा और ज्ञान, आनन्द आदि स्वरूपलक्षण के द्वारा विशुद्ध ब्रह्म की सिद्धि हो सकती है ।

शङ्का—ब्रह्म का पृथिवी आदि भूतों के प्रति उपादानकारणत्वरूप लक्षण नहीं हो सकता, कारण कि पृथिवी आदि भूतों की उत्पत्ति नहीं देखी जाती है। उसका घट आदि भौतिक द्रव्यों के प्रति उपादानत्वरूप लक्षण भी नहीं बन सकता, कारण कि घट आदि भौतिक द्रव्य तो पृथ्वी आदि भूतों के कार्य हैं, [इसलिए भौतिक द्रव्यों के उपादान पृथ्वी आदि भूत ही होंगे, ब्रह्म नहीं होगा] ।

समाधान—उक्त आशङ्का युक्त नहीं है, कारण कि पृथ्वी आदि भूतों की उत्पत्ति प्रथम तो अनुमान से सिद्ध है—[साधक अनुमान प्रयोग दिखलाते हैं—] 'विमत पृथ्वी, जल, तेज और वायु उत्पन्न होते हैं; पृथ्वी, जल, तेज और वायु—इस बुद्धि के विषय होने से, उभयवादिसम्मत पृथ्वी, जल, तेज और वायु—इन भूतों के एकदेश—अवयव—के सदृश । [वादी और प्रतिवादी अवयवभूत वृक्ष, पाषाण आदि की उत्पत्ति मानते हैं; अतः इसको दृष्टान्त मानकर पृथ्वी आदि अवयवी भूतों की भी उत्पत्ति माननी चाहिये । निरवयव आकाश आदि पदार्थसाधारण उत्पत्ति का साधक अनुमान दिखलाते हैं—] आकाश, काल और दिग् आदि भी उत्पन्न होते हैं, विभक्त—एक दूसरे से भिन्न-भिन्न—होने से,

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

जायन्ते, विभक्तत्वाद्, घटादिवत् । ननु प्रत्यनुमानमस्ति—पृथिव्यादयो न जायन्ते, महाभूतत्वात्, आकाशवत् । आकाशश्च न जायते, निरवयवद्रव्यत्वात्, आत्मवत्, इति चेत्, मैवम्; सामान्यविषयान्महाभूतत्वहेतोरपि विशेषविषयस्य पृथिवीबुद्धि-गोचरत्वस्य बलीयस्त्वात् । तदुक्तं भट्टाचार्यैः—

'बाधः सामान्यशास्त्रस्य विशेषविषयाद्यथा ।
अनुमानान्तरैरेवमनुमानस्य बाधनम्'॥ इति ।

---

घटादि के समान [जैसे घट, पट आदि यावद् विभक्त पदार्थ उत्पन्न होते देखे जाते हैं, वैसे ही आकाशादि में भी विभक्तत्व होने से उनकी उत्पत्ति माननी होगी, इस अनुमान से अवयवरहित अथवा सावयव सभी भूतों की उत्पत्ति सिद्ध की गयी] ।

शङ्का—उक्त अनुमान का विरोधी अनुमान है—'पृथ्वी आदि उत्पन्न नहीं होते हैं, कारण कि आकाश के समान वे सब महाभूत हैं[१] । [निरवयव भूतों की अनुत्पत्ति सिद्ध करते हैं—] आकाश उत्पन्न नहीं होता, अवयव शून्य द्रव्य होने से, आत्मा के समान ।

समाधान—सामान्य विषयक महाभूतत्वरूप हेतु की अपेक्षा विशेषविषयक पृथ्वीबुद्धिगोचरत्वरूपहेतु बलवान् है । इस विषय में भट्टाचार्य महाशय ने कहा है—

'जैसे विशेषविषयक शास्त्र से सामान्यविषयक शास्त्र का बाध होता है, वैसे ही दूसरे (विशेषविषयक) अनुमानों से सामान्यविषयक अनुमान का बाध हो जाता है'।

---

१. आकाश के दृष्टान्त में पृथ्वी आदि की अनुत्पत्ति सिद्ध की गई है और इससे अव्यवहित पूर्व पङ्क्ति में विभक्तत्वरूप हेतु से आकाश की उत्पत्ति सिद्ध की गई है, अतः विरोध-सा प्रतीत होता है, परन्तु यह अग्रिम अनुमान पूर्व अनुमान का विरोधी है—पूर्व में विभक्तत्व हेतु से वादी ने उत्पत्ति दिखलाई है और प्रतिबादी महाभूतत्वरूप हेतु से आकाश के दृष्टान्त द्वारा अनुत्पत्ति सिद्ध करता है । यह आवश्यक नहीं है कि प्रतिवादी वादी के तर्क को सहसा स्वीकार कर ले, अथवा यह अगला आकाशादि की उत्पत्ति सिद्ध करने वाला अनुमान मूलभूत विवरण में न होते हुए भी प्रमेयकार द्वारा सावयव-निरवयव-भूतसाधारण की उत्पत्ति सिद्ध करने के लिए उट्टङ्कित किया गया है, अतः आगे दिये जाने वाले समाधान में विभक्तत्वरूप हेतु का उल्लेख न करते हुए केवल पृथ्वीबुद्धिगोचरत्व का ही उल्लेख किया गया है । अन्यथा विभक्तत्व हेतु से आकाश की उत्पत्ति सिद्ध होने के अनन्तर प्रत्यनुमान में अनुत्पत्तिरूप साध्य में आकाश कैसे दृष्टान्त हो सकता ?

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**आकाशजन्माभावानुमाने श्रुतिविरोधः साधनविकलश्च दृष्टान्तः, निर्गुणात्मनि गुणवत्त्वलक्षणस्य द्रव्यत्वस्याऽभावात्। तस्मात् जायमानपृथिव्यादिकृत्स्नजगदुपादानत्वं ब्रह्मलक्षणम्।**

**ननु वादिनो जगदुपादाने विप्रतिपद्यन्ते। तथा हि—विमताः सर्वे विकाराः, सुखदुःखमोहसामान्यप्रकृतिकाः, तदन्वित-स्वभावत्वाद्, ये यदन्वितस्वभावास्ते तत्प्रकृतिकाः, यथा मृदन्विता मृत्प्रकृतिकाः शरावादयः। तथा विमताः सर्वविकारा अविभक्तैकप्रकृतिकाः, परिमितित्वाद् अनेकत्वाद् विकारत्वाच्च, शरावादिवत्, इति सांख्याः प्रधानं जगदुपादानमनुमिमते।**

**विमतं कार्यद्रव्यं स्वपरिमाणादणुतरपरिमाणारब्धम्, कार्यद्रव्य-**

---

आकाश की उत्पत्ति के अभाव को सिद्ध करने वाले अनुमान में श्रुति का विरोध और साधन-शून्य दृष्टान्त हो जाता है, कारण कि निर्गुण आत्मा में गुणवत्त्वरूप द्रव्यत्व का अभाव है। इन दोनों बातों के कारण अनुमान दुर्बल हो जाता है। [अनुमान की पुष्टि आगम से होनी आवश्यक है और दृष्टान्त को हेतु-शून्य भी नहीं होना चाहिये]। इसलिए उत्पन्न होने वाले पृथ्वी आदि सम्पूर्ण जगत् का उपादान होनारूप ब्रह्म का लक्षण सिद्ध होता है।

शङ्का—जगत् के उपादान के विषय में वादियों का विवाद (विरुद्ध मत) है कि विमत सकल विकार (भूत, भौतिक) सुख, दुःख और मोह साधारण प्रकृति वाले हैं [अर्थात् सब विकारों की प्रकृति—उपादान—सामान्यतः सुख-दुःख-मोहात्मक है], कारण कि वे उससे—सुख-दुःख-मोहसामान्य से—युक्त स्वभाव वाले हैं। जो जिन गुणों से युक्त स्वभाव वाले होते हैं, उन सबकी उन्हीं गुणों से युक्त प्रकृति (उपादान) होती है। जैसे कि मिट्टीरूप सामान्य से युक्त मिट्टी से बने हुए घड़े और सकोरे आदि। तथा विमत सम्पूर्ण विकारों की मिली हुई एक ही प्रकृति—उपादान—है, कारण कि वे परिमित—नाप-तोल वाले—अनेक तथा विकार कहलाते हैं, सकोरे आदि के समान' इस प्रकार अनुमान द्वारा सांख्यवादी प्रधान—त्रिगुणात्मिका मूल प्रकृति—को ही विश्व का उपादान (मूल प्रकृति) मानते हैं।

परमाणुवादी नैयायिक—'विमत कार्यद्रव्य (घट, पट आदि भौतिक कार्य) अपने

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

त्वात्, पटवद् इति परमाणूंस्तद्वादिनः कल्पयन्ति ।

स्वभावादिवादिनां मतनिराकरणम्

सर्वं कार्यमभावपुरःसरम्, योग्यत्वे सत्यनुपलभ्यमानपूर्वावस्थत्वात्, व्यतिरेके परपरिकल्पितात्मवत्, इति शून्यं शून्यवादिनो वदन्ति ।

योगाः शैवाश्च स्वकीयागमसामर्थ्याद्धिरण्यगर्भं पशुपतिं चाऽऽहुरिति।

तदयुक्तम्—आन्तराणां सुखादीनां बाह्यानां घटादीनां च प्रत्यक्षतो भेदप्रतीतौ सुखदुःखमोहसामान्यान्वितत्वहेतोरसिद्धत्वात् । घटादिविकाराः सुखदुःखमोहात्मकाः, स्वाभिव्यञ्जकचित्तोपाधौ सुखाद्याकारप्रतिभासहेतुत्वाद्, यथा दर्पणोपाधौ मुखाकारप्रतिभासहेतुर्मुखात्मको

---

परिमाण की अपेक्षा छोटे परिमाण वाले से उत्पन्न हुआ है, क्योंकि वह कार्यद्रव्य है, जैसे कि पट—इस प्रकार के अनुमान से परमाणु को विश्व के प्रति उपादान मानते हैं ।

शून्यवादी बौद्ध कहते हैं कि सकल कार्यजात अभावपुरस्सर है अर्थात् अभाव से ही उत्पन्न हुआ है, कारण कि योग्यता होने पर भी पूर्वावस्था की उपलब्धि नहीं होती [यदि उसकी पूर्वावस्था—कारणावस्था—भावरूप होती, तो उसकी उपलब्धि होती, अतः उसकी पूर्वावस्था को अभावरूप ही मानना चाहिये, इसमें व्यतिरेक दृष्टान्त है—दूसरे वादियों के द्वारा कल्पित आत्मा, इस प्रकार अनुमान से शून्य ही जगत् का उपादान सिद्ध होता है ।

योगशास्त्रवेत्ता तथा शैवागम के अनुयायी अपने-अपने शास्त्रों के बल पर हिरण्यगर्भ या पशुपति को उपादान मानते हैं ।

समाधान—वादियों का उक्त मत युक्त नहीं है, कारण कि आन्तर—भीतरी—सुखादि और बाह्य—बाहरी—घट आदि पदार्थों के भेद का प्रत्यक्ष ज्ञान होने से सुख, दुःख तथा मोह सामान्य से अन्वित होना रूप हेतु सिद्ध नहीं होता है । [यदि सभी विकार सुख-दुःख-मोहसामान्यवाले समान ही होते और आभ्यन्तर सुख, दुःख आदि विकारों में बाह्य घट, पट आदि विकारों में भेद का प्रत्यक्ष नहीं होता] ।

शङ्का—'घट आदि विकार सुख-दुःख-मोह-सामान्यात्मक हैं, कारण कि ये अपने—सुख, दुःख आदि के—अभिव्यञ्जक—अनुभव करानेवाले—चित्तरूप उपाधि में सुखादि आकार के प्रतिभास के कारण हैं । [यदि बाह्य घटादि

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**बिम्ब इति हेतुसिद्धिरिति चेत्, न; तथा सत्येकमेव पदार्थ-मुपलभमानस्य युगपत्सुखादित्रितयोपलम्भप्रसङ्गात् । अदृष्टवशा-देकोपलम्भ इति चेत्, न; अदृष्टेन वस्तुसामर्थ्यनियमायोगात् । नह्यदृष्टवशात्पाषाणो मृदुर्भवति ।अदृष्टस्य वस्तुसामर्थ्यानियामक-त्वेऽप्युपलम्भनियामकत्वमस्त्येवेति चेद्, एवमपिसुखादिसामान्या-न्वितत्वहेतुरनैकान्तिकः । शुक्लादिगुणैर्घटत्वादिसामान्यै-श्चाऽन्वितानां द्रव्याणां तत्प्रकृतित्वादर्शनात् । परिमितत्वमपि वस्तुकृतं चेत्, प्रधानपुरुषयोर्नित्ययोरनैकान्तिकता ।**

---

न हों, तो उनके उपभोग से उत्पन्न हुए सुखादि का प्रतिभास अन्तःकरण में हो ही नहीं सकता अर्थात् अन्तःकरण की सुखादिरूप वृत्ति ही नहीं होगी, जैसे दर्पणरूप उपाधि में मुखाकार प्रतिभास का कारण बिम्बभूत मुखस्वरूप होता है' इस अनुमान से उक्त हेतु की सिद्धि हो जायेगी ।

समाधान—उक्त हेतुसाधक अनुमान को प्रमाण मानकर यदि सभी पदार्थ सुख-दुःख-मोहसामान्य से युक्त माने जायँ, तो किसी भी एक पदार्थ की उपलब्धि करनेवाले पुरुष को एक ही काल में सुख, दुःख तथा मोह तीनों के अनुभव का प्रसङ्ग आ जायेगा । अदृष्ट—प्रारब्धविशेष—के कारण सुखादि में से एक का ही अनुभव होता है, ऐसी व्यवस्था भी नहीं की जा सकती, कारण कि अदृष्ट के द्वारा वस्तुस्वभाव के सामर्थ्य का नियमन नहीं हो सकता । [वस्तु का स्वभाव यदि सुखादिस्वरूप है, तो उनमें से दो की निवृत्ति अदृष्ट कैसे कर सकेगा] । अदृष्ट के बल से पत्थर कोमल नहीं हो सकता । अदृष्ट वस्तुसामर्थ्य का नियामक न होने पर भी अनुभव का नियामक तो है, ऐसा यदि मान भी लिया जाय, तो भी सुखादिसामान्य से अन्वित होनारूप हेतु में व्यभिचार आ ही जाता है; [कारण कि सुखादि की सत्ता उपलम्भ से अतिरिक्त नहीं होती है । यदि उपलम्भ नहीं है, तो सुखादि की स्थिति भी नहीं है] और शुक्ल आदि गुणों से अथवा घटत्व आदि सामान्य से अन्वित घटादि द्रव्यों की प्रकृति शुक्लादि गुण और घटत्व आदि सामान्य नहीं हैं ।

परिमितित्व हेतु का खण्डन करते हैं—यदि परिमितत्व भी वस्तु के कारण होता हो, तो नित्यस्वरूप प्रधान—सांख्यसम्मत त्रिगुणात्मिका मूल प्रकृति—और पुरुष—आत्मा चेतन—इन दोनों में ही व्यभिचार है । [अर्थात् उक्त दोनों

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**देशकालकृतं चेत्, घटहिमकरकादिषु प्रत्यक्षदृष्टभिन्नप्रकृतिकेष्वनेकान्तम् । एतेनाऽनेकत्वविकारत्वहेतू व्याख्यातौ । कार्यद्रव्यत्वं च दीर्घविस्तीर्णदुकूलद्वयारब्धे सङ्कुचिते रज्जुद्रव्येऽनैकान्तिकम् । अथ दुकूलद्वयसंयोगमन्तरेण रज्जुद्रव्यं नामाऽन्यन्नाऽस्ति तथापि तत्प्रत्यनुमानग्रस्तम् । विमतं द्व्यणुकं सावयवारब्धम्, सावयवत्वात्, घटवद् इति हि प्रतिप्रयोगः । शून्यवादिनोऽपि घटस्य पूर्वावस्थारूपा मृत् प्रत्यक्षोपलब्धेत्यसिद्धो हेतुः । योगशैवागमास्तु वेदविरोधादप्रमाणम् ।**

---

वस्तुएँ तो हैं ही, परन्तु इनमें परिमितत्व नहीं है] । देश या काल के कारण परिमितत्व माना जाय, तो भी जिनकी प्रकृति प्रत्यक्ष भिन्न भिन्न दीखती है, ऐसे घट, हिम (बरफ), करक (ओले पत्थर) आदि में साध्य का (एकप्रकृतिकत्व का) व्यभिचार है । [वस्तुकृत परिमितत्व न मान कर काल या देशकृत मानने से पुरुष और प्रकृति में से व्यभिचार का वारण होने पर भी घट हिमादि में देशकालकृत परिमितत्व रहता है और उनमें साध्य नहीं है, अतः साध्यवदवृत्ति होने से व्यभिचरित हेतु हो गया, क्योंकि घट की प्रकृति मिट्टी है और हिम की प्रकृति जल है, ऐसा प्रत्यक्ष सिद्ध है ।] इसी से अनेकत्व और विकारत्वरूप हेतु का भी व्याख्यान हो गया [अर्थात् घट, हिमादि में अनेकत्व और विकारत्व के रहने पर भी साध्य—अविभक्तैकप्रकृतिकत्व—नहीं है] और परमाणुवादियों का कार्यद्रव्यत्वरूप हेतु भी लम्बी और चौड़ी दो धोतियों के समेटने से बने हुए रस्सीरूप द्रव्य में व्यभिचरित है । [अर्थात् उक्त रज्जुरूप कार्यद्रव्य का उपादान दो लम्बी और चौड़ी धोतियाँ है, परमाणु नहीं है] यदि कहा जाय कि रज्जु नामक द्रव्य दो रज्जुओं के संयोग से अतिरिक्त कोई कार्य द्रव्य नहीं है, तो भी उक्त कार्यद्रव्यत्वहेतुक अनुमान प्रत्यनुमानग्रस्त है । [अर्थात् कार्यद्रव्यत्व हेतु सत्प्रतिपक्षरूप हेत्वाभास से आक्रान्त है] उस प्रतिपक्षी अनुमान का इस प्रकार प्रयोग है—'विमत द्व्यणुक (कार्यद्रव्य) अवयवसहित पदार्थ से बना है, कारण कि वह द्व्यणुक अवयवविशिष्ट है, घट के समान । शून्यवादी का भी 'योग्यत्वे सति अनुपलभ्यमानपूर्वावस्थत्वरूप' हेतु असिद्ध है, कारण कि घट की पूर्वावस्थारूप मिट्टी का प्रत्यक्ष दर्शन होता है । योग अथवा शैव शास्त्र तो वेद के साथ विरोध आने से प्रमाणभूत ही नहीं हैं ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ननु वादिनां प्रमाणानुपपत्तावपि न प्रमेयानुपपत्तिः, नहि चक्षुरूपद्रवमात्रेण दृश्यरूपादिहानिर्दृष्टेति चेत्, न; प्रमेयस्याऽप्यन्यदीयस्य दुर्निरूपत्वात् । किं केवलं प्रधानादि जगत्कारणम् उतेश्वराधिष्ठितम् ? नाऽऽद्यः; अचेतनस्य प्रतिनियतरचनानुपपत्ते। द्वितीयेऽपि तस्येश्वरस्य श्रुतिसिद्धत्वे ब्रह्मवादप्रसङ्गः । अनुमानगम्यत्वे कुलालादिदृष्टान्तेनैव परिच्छिन्नज्ञानशक्तित्वं स्यात् ।अथ कुलालादिवदनेकत्वाभावादेकस्य सर्वजगत्स्रष्टुस्तस्य सर्वज्ञत्वसर्वशक्तित्वे अर्थात् भविष्यतः । एवमपि विमतं जग-

---

शङ्का—वादियों को प्रमाण की उपपत्ति न होने पर भी प्रमेय की उपपत्ति का अभाव नहीं हो सकता । [यदि वादी अपने अपने सिद्धान्तसम्मत जगत् के उपादानभूत परमाणु आदि में प्रमाण नहीं दे सकते, तो इसका यह तात्पर्य नहीं मानना चाहिये कि प्रमेय ही नहीं है, क्योंकि प्रमाण के अभाव में भी प्रमेय रहता है, इसको दृष्टान्त से सिद्ध करते हैं—] आँख में खराबी आ जाने से ही दृश्यरूप आदि की हानि नहीं देखी गई है ।

समाधान—दूसरे वादियों के सम्मत प्रमेय का निरूपण भी नहीं हो सकता, [प्रमाण के अभावमात्र से प्रमेय का अभाव नहीं कहा जा रहा है, परन्तु प्रमेय ही नहीं है, इस प्रकार प्रमेय की दुर्निरूपता भी दिखलाते हैं—] क्या प्रधानादि केवल (अन्यनिरपेक्ष होकर) विश्व के कारण होते हैं ? अथवा ईश्वर के अधीन होकर कारण होते हैं ? । इनमें प्रथम कल्प नहीं मान सकते, कारण कि अचेतन से व्यवस्थित रचना नहीं बन सकती । दूसरे पक्ष के मानने में भी यदि वह अधिष्ठानभूत ईश्वर श्रुति से सिद्ध है, तो ब्रह्मवाद का प्रसङ्ग आ जाता है । [अर्थात् श्रुति में मायाधिष्ठान सृष्टिकर्ता ईश्वर ब्रह्म ही कहा गया है, अतः ब्रह्मोपादानक जगत् सिद्ध होता है] । यदि उसको अनुमानगम्य माना जाय, तो कुलाल आदि दृष्टान्त से ही वह परिच्छिन्न-ज्ञानशक्तिवाला हो जायेगा । [अर्थात् जैसे घट आदि का कर्ता कुलाल आदि परिमित शक्ति और ज्ञानवाले हैं, वैसे ही सृष्टिकर्ता ईश्वर भी हैं] । यदि कहा जाय कि जैसे कुलाल आदि घटादि के कर्ता अनेक हैं, वैसे ईश्वर अनेक नहीं है, प्रत्युत एक है और जगत् भर का रचयिता है, इसलिए उसकी सर्वज्ञता और सर्वशक्तिमत्ता अर्थात् सिद्ध हो जायेगी, तो ऐसा कहने पर भी विमत संसार को भी जीव

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

जीवेश्वराभ्यामुत्पद्यते, कार्यत्वाद्, घटादिवत्, इत्यतिप्रसङ्गो दुर्वारः । अदृष्टद्वारा जीवस्याऽपि जगत्कर्तृत्वादिष्टापत्तिरिति चेत्, तर्हि घटादिवैलक्षण्याय पृथिव्यादौ कर्तृत्रयं प्रसज्येत । शून्यस्य तुनिरुपाख्यत्वान्न जगदुपादनत्वसम्भावनाऽप्यस्ति, जगतः सदन्वयात् । सदन्वयः संवृत्तिकल्पित इति चेत्, एवमपि त्वन्मते निरन्वयविनाशवतः पूर्वकल्पस्य संस्कारासम्भवेन तत्सदृशो वर्त्तमानकल्प इति नियमो न स्यात् । ततश्च कर्मतत्फलतत्प्रमाणव्यवहारोच्छेदः । विशिष्टसन्निवेशयुक्तदेवादिभावकामनयाऽनुष्ठितकर्मणां कल्पान्तरे तथाविधदेवादिरूपानुत्पत्तेः कर्मोच्छेदः। अत्यन्तपुण्यकारिण आकल्पं स्वर्गमनुभूय कल्पान्तरे पूर्वजातिस्मरणपूर्वकं जन्म श्रुतौ फलत्वेन श्रुतं तच्च फलं निरन्वयविनाशे

---

और ईश्वर दोनों ने बनाया है, कार्य होने से, घट आदि के तुल्य' इस प्रत्यनुमान से जीव भी संसार का कर्ता है, ऐसा अतिप्रसङ्ग नहीं हटाया जा सकता । जीव भी अदृष्ट द्वारा संसार का कर्ता है, इस प्रकार यदि इष्ट ही माना जाय, तो घटादि से वैलक्षण्य—भेद—दिखलाने के लिए पृथ्वी आदि कार्य के प्रति तीन कर्ताओं का प्रसङ्ग होगा । निरुपाख्य होने से शून्य में तो संसार के उपादानत्व की सम्भावना भी नहीं हो सकती, कारण कि संसार सत् से अन्वित है । [निरुपाख्य में सत् की अनुवृत्ति बाधित है और जगत् के साथ 'सन् घटः' 'सन् पटः' इत्यादिरूप से सत् की अनुवृत्ति होती है] । यदि सत् का अन्वय संवृत्ति के द्वारा माना जाय, तो भी तुम्हारे (शून्यवादी के) मत में अन्वयशून्य विनाशशाली पूर्व कल्प के संसार का सम्भव न होने से उसी के सदृश वर्तमान कल्प है, ऐसा नियम नहीं बन सकता । इससे कर्म, कर्मफल तथा उसके प्रमाण आदि का सब व्यवहार नष्ट हो जायेगा । [प्रत्येक व्यवहार के विनाश का प्रकार दिखलाते हैं—] विशिष्ट आकृति से युक्त देवादिभाव की इच्छा से किये गये कर्मों का दूसरे कल्प में उसी प्रकार देवादिरूप की उत्पत्ति न होने से कर्मों का विनाश हो जायेगा । अत्यन्त (अधिक) पुण्य करनेवाले पुरुष के लिए श्रुति में ऐसा पुण्यफल कहा गया है कि कल्पपर्यन्त स्वर्ग का उपभोग करने के अनन्तर दूसरे कल्प में अपनी पूर्व जाति का स्मरण रखकर वह जन्मग्रहण करता है । उस श्रुति द्वारा कथित फल का अनुवृत्ति रहित विनाश होने पर संस्कार के न हो सकने से सम्भव

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

संस्काराभावान्न सम्भवेत् । तथा पूर्ववेदस्य निरन्वयविनाशे सति धर्मस्य मानान्तरागम्यत्वेन तद्गोचरनूतनपदरचनायाः पुरुषैः कर्त्तुमशक्यतया धर्मप्रमाणमप्युच्छिद्येत । तदङ्गीकारे च तथैव तदभिमतकर्मतत्फलतत्प्रमाणानामप्युच्छेदः स्यात् ।

सर्वं कार्यं स्वभावादेवोत्पद्यत इति बार्हस्पत्यो मन्यते । स प्रतिवक्तव्यः—किं स्वयमेव स्वस्य निमित्तमित्यर्थः, किं वा निर्निमित्तमुत्पद्यत इति ? नाऽऽद्यः, आत्माश्रयत्वात् । द्वितीये घटस्य भावाभावौ युगपत् स्याताम्, क्रमकारिनिमित्तनिरपेक्षत्वात् । अथ मन्यसे त्वन्मतेऽपि तस्य

---

नहीं है । एवं पूर्व कल्प के वेद का अन्वयशून्य विनाश हो जाने पर धर्म में प्रमाण का भी उच्छेद हो जायेगा, कारण कि वेद में आई हुई तादृश नूतन पदों की रचना पुरुषों के द्वारा नहीं की जा सकती । धर्म को वेद से अतिरिक्त दूसरे किसी प्रमाण से जान भी नहीं सकते, इसलिए निरन्वय विनाश नहीं मान सकते । यदि निरन्वय विनाश का अङ्गीकार करोगे, तो उनके—निरन्वय विनाश माननेवाले बौद्ध के—अभिमत कर्म, उनका फल तथा उनमें प्रमाणभूत धर्मग्रन्थों के व्यवहार का भी विनाश हो जायेगा । [तात्पर्य यह है कि इससे पूर्व प्रघट्टक में कहा है कि वेदोक्त कर्म, फल आदि तथा वेदप्रमाण के उच्छिन्न होने से बौद्ध का कोई अपसिद्धान्त आदि दोष नहीं आ सकता, वह तो प्रसन्नता से इष्टापत्ति कह देगा, परन्तु वेदान्ती का कहना है कि बौद्ध भी कर्म, कर्मफल तथा उनमें प्रमाणभूत धर्मग्रन्थ तो अपने मत में मानता ही है, अतः उनके भी अभिमत का उच्छेद होगा, इसलिए इसमें इष्टापत्ति भी नहीं मान सकते ।

बृहस्पति का-चार्वाक का-मत है कि सम्पूर्ण कार्य स्वभाव से ही उत्पन्न होता है, [पृथ्वी आदि भूतों का अपना रूप ही ऐसा है, जैसा कि दीख रहा है, उसको किसी ने बुद्धिपूर्वक रचा नहीं है ।] परन्तु उससे प्रश्न करना चाहिये कि स्वभाव से उत्पन्न होता है, इसका यह अभिप्राय है कि स्वयं अपना निमित्त है ? अथवा निमित्त के बिना ही उत्पन्न हो जाता है ? इनमें प्रथम कल्प तो माना नहीं जा सकता, कारण कि ऐसा मानने से आत्माश्रय दोष होगा । दूसरे पक्ष के मानने में घट के भाव—उत्पत्ति-और अभाव—विनाश—दोनों एक ही काल में होना चाहिये, कारण कि क्रमशः कार्य करनेवाले निमित्त की उसमें अपेक्षा ही नहीं है । [नास्तिक

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**निमितस्य क्रमकारित्वं स्वाभाविकं चेत्स्वभाववादः । निमित्तान्तरसापेक्षत्वेऽनवस्थापातः । कालभेदेन तस्यैव क्रमकार्यवस्थाङ्गीकारेऽपि स कालक्रमः स्वाभाविकश्चेत् स्वभाववादः । निमित्तान्तरापेक्षश्चेदनवस्थेति । तदसत्; किमनेनाऽवस्थापादनेन वस्तूनां सामर्थ्यस्य निमित्तान्तरनिरपेक्षत्वमुच्यते किं वा सति वस्तूनां सामर्थ्ये निमित्तान्तरानुसरणं व्यर्थमिति ? आद्योऽङ्गीकृत एव । द्वितीयेऽपि किं निमित्तान्तरापेक्षत्वं न**

---

स्वभाववादी जब निमित्त की अपेक्षा न रखकर ही कार्य की उत्पत्ति मानता है, तब उत्पत्ति और विनाश एक साथ ही क्यों न हो जाय] ।

शङ्का—यदि माना जाय कि तुम्हारे वेदान्ती के मत में भी यदि उस निमित्त का क्रमशः कार्य करना स्वभाव है, तो स्वभाववाद सिद्ध हुआ [इससे अन्तर्गडु निमित्तान्तर मानना अधिक हुआ] । यदि उसमें दूसरे निमित्त की अपेक्षा है, तो अनवस्था दोष आ जाता है । [क्योंकि नियामक निमित्तान्तरों की अन्वेषणपरम्परा लगी ही रहेगी] । यदि कालभेद से उस निमित्त की क्रम से कार्य उत्पन्न करने की अवस्था मान भी ली जाय, तो भी वह कालक्रम यदि स्वभावसिद्ध है, तो पुनः वही स्वभाववाद आ जाता है । यदि दूसरे निमित्त की अपेक्षा मानी जाय, तो अनवस्था दोष बना ही है ।

समाधान—नास्तिक का उक्त आरोप उचित नहीं है, कारण कि इस अवस्था का प्रतिपादन करने से क्या प्रयोजन ? [अर्थात् हमारे ऊपर आरोप करना कि निमित्त की क्रमशः कार्य करनेवाली अवस्था का निरूपण नहीं किया जा सकता, यह उचित नहीं है] हमें तो पूछना है कि वस्तुओं की—पदार्थों का—सामर्थ्य दूसरे निमित्त की अपेक्षा नहीं रखती है, ऐसा कहा जा रहा है ? [अर्थात् वस्तु अपने कार्यकरत्वरूप सामर्थ्य के लिए दूसरे की अपेक्षा नहीं रखती, क्योंकि वस्तुसामर्थ्य स्वतःसिद्ध है] अथवा कार्य करने के लिए वस्तुसामर्थ्य के रहते दूसरे निमित्त का अनुसरण करना व्यर्थ है ? [इन दोनों प्रकारों में कौन सा स्वभाववादी तुम्हारा मत है ?] प्रथम कल्प तो माना ही गया है । [क्योंकि वस्तुसामर्थ्य दूसरे हजार निमित्तों से भी नहीं उत्पन्न हो सकती, सहस्र प्रयत्न करने पर भी सिकता से तैल नहीं पा सकते] दूसरे पक्ष में भी प्रश्न होता है कि क्या कार्य को अपने से दूसरे निमित्त की अपेक्षा रखना प्रतीत नहीं होता ? अथवा प्रतीत होता हुआ भी उसका निरूपण

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्रतीयत इत्युच्यते किं वा प्रतीतमपि दुर्निरूपमिति ? नाऽऽद्यः, प्रत्यक्षविरोधात् । घटमारभमाणस्य कुम्भकारस्य दण्ड-चक्राद्यपेक्षायाः प्रत्यक्षसिद्धत्वात् । न द्वितीयः, सर्वानिर्वाच्य-त्ववादिनो दुर्निरूपत्वस्याऽलङ्कारत्वात् । भूतचतुष्टयमेव तत्त्वं प्रत्यक्षमेवैकं प्रमाणं स्वभाववाद एव पारमार्थिक इति मन्य-मानस्य तत्र प्रतिज्ञातार्थे हेतूपन्यासे सनिमित्तत्वप्रसङ्गः । अनुपन्यासे च प्रतिज्ञातार्थासिद्धिः । प्रतीतिमात्रशरणत्वे चाऽनिर्वचनीयवादापातः । तदेवं वस्त्वन्तरस्य कारणत्व-सम्भावनानिराकरणे पारिशेष्यादस्मदुक्तः सर्वज्ञः सर्वशक्तिरीश्वर एव कारणमित्येतादृशी युक्तिरपि ब्रह्मस्वरूपनिर्णयायाऽनेनैव सूत्रेण तन्त्रेणाऽऽवृत्त्या वा सूत्रितेति द्रष्टव्यम् । अनया च युक्त्या यथोक्तब्रह्मसम्भावनायां पश्चादागमेन तत्साधयितुं शक्यम् । यथाऽऽहुः—

---

नहीं किया जा सकता ? इनमें प्रथम पक्ष युक्त नहीं है, कारण कि इसके मानने में प्रत्यक्ष से विरोध आता है, क्योंकि घट को रचनेवाले कुलाल—कुम्हार—को दण्ड, चक्र आदि की अपेक्षा प्रत्यक्ष दीखती है । दूसरा पक्ष नहीं माना जा सकता, कारण कि विश्व भर के सभी पदार्थों को अनिर्वचनीय कहनेवाले वेदान्ती के मत में उसका निरूपण न हो सकना तो अलङ्कार ही है । [कार्य को निमित्तानपेक्ष मानने में और भी दोष देते हैं—] चार भूत—पृथ्वी, जल, तेज और वायु—ही पदार्थ हैं, एक प्रत्यक्ष ही प्रमाण है, स्वभाववाद पारमार्थिक—सत्य सिद्धान्त—है, इस प्रकार सिद्धान्त माननेवाले तुम यदि अपने प्रतिज्ञात विषय की पुष्टि में हेतु दिखलाते हो, तो वस्तु की सिद्धि में निमित्तसहित होने का प्रसङ्ग होगा । यदि हेतु नहीं दिखलाया जाता, तो अपने प्रतिज्ञात अर्थ की सिद्धि नहीं हो सकती । यदि केवल प्रतीति के बल का आधार लिया जाय, तो अनिर्वचनीयवाद का मानना ही हो जाता है । इस प्रकार ब्रह्म से दूसरी वस्तु के कारण होने की सम्भावना का निराकरण—खण्डन—हो जाने से अन्त में हमारे सिद्धान्त के अनुसार सर्वज्ञ और सर्वशक्तिमान् ईश्वर ही संसार का कारण हैं, इस प्रकार की युक्ति भी ब्रह्मस्वरूप का निर्णय करने के लिए इसी सूत्र से तन्त्र अथवा आवृत्ति के द्वारा दिखलाई गई है, यह समझना चाहिये । इस युक्ति के द्वारा कथित के अनुसार ब्रह्म की सम्भावना सिद्ध होने के अनन्तर शास्त्र द्वारा उसकी सिद्धि हो सकती है । जैसा कि शास्त्रकारों ने कहा है—

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

'सम्भावितः प्रतिज्ञायां पक्षः साध्येत हेतुना ।
न तस्य हेतुभिस्त्राणमुत्पतन्नेव यो हतः'॥ इति ।

नन्वनुमानादेव यथोक्तेश्वरसिद्धो किमाभ्यां युक्त्यागमाभ्याम् । न च सत्यागमेऽनुमानप्रयासवैयर्थ्यमिति वाच्यम्, 'यतो वा' इत्याद्यागमस्याऽनुमानसिद्धार्थानुवादकत्वात् । अनुमानं चैवं प्रयोज्यम्—विमतं जगद् उपादानोपकरणाद्यखिलाभिज्ञकर्तृकम्, कार्यत्वाद्, गृहवत्, इति वैशेषिकैरुच्यत इति चेत्, न; विमतं जगद्बहुकर्तृकमसर्वज्ञकर्तृकं वेत्यतिप्रसङ्गस्याऽपि तद्वत्सुसाधत्वात् । ज्ञानैश्वर्यशक्तय उत्कृष्यमाणाः क्वचित्पर्यवसिताः, उत्कृष्यमाणधर्मत्वात्, परिमाणवत्, इति सांख्या योगाश्च वदन्तीति चेत्,

---

प्रतिज्ञावाक्य में सम्भावना से माने गये पक्ष का हेतुबल से साध्ययुक्त होना समर्थित किया जाता है । उस पक्ष की रक्षा अनेक हेतुओं के द्वारा भी नहीं हो सकती, जो प्रतिज्ञा में आते आते न ठहर सके [अर्थात् जिसकी सम्भावना ही नहीं है, ऐसे प्रतिज्ञात अर्थ की पुष्टि के लिए हेतु का उपन्यास करना व्यर्थ ही होता है] ।

शङ्का—अनुमान द्वारा ही कथित ईश्वर की सिद्धि हो सकती है, इसके लिए इन युक्ति और शास्त्रों के उपन्यास की क्या आवश्यकता है ? आगम के रहते हुए अनुमान करने का प्रयत्न विफल नहीं माना जा सकता, कारण कि 'यतो वा—जिससे कि—' इत्यादि आगम अनुमान से निर्णीत वस्तु का ही अनुवाद करते हैं । अनुमानप्रयोग इस प्रकार करना चाहिये—'विमत सभी प्रपञ्च उपादान—समवायी—तथा अन्य निमित्त कारण आदि सब सामग्री के जाननेवाले कर्ता से रचा गया है, कार्य होने से, गृह की भाँति, ऐसा वैशेषिक कहते हैं ।

समाधान—'विमत प्रपञ्च अनेक कर्ताओं से बनाया गया है या असर्वज्ञ कर्ता से बनाया गया है, इत्यादि अतिप्रसङ्ग पूर्व अनुमान की भाँति भली प्रकार से सिद्ध किया जाता है ।

'उत्कर्ष को प्राप्त होनेवाले ज्ञान, ऐश्वर्य तथा शक्तियाँ कहीं पर चरम वृद्धि को प्राप्त होकर स्थित होती हैं, उत्कर्ष पानेवाले धर्मयुक्त होने से, परिमाण के तुल्य' इस प्रकार कहनेवाले योग तथा सांख्यवादियों का मत

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

न निरीश्वरवादिनां देवादिभिः सिद्धसाधनत्वात् । सर्वविषयज्ञानैश्वर्यशक्तिमति पर्यवसितत्वसाधनेऽपि गुरुत्वरागद्वेषदुःखादिष्वनैकान्तिकता ।

पुण्यपापफलं कर्म तत्फलाद्यभिज्ञेन प्रदीयते, कर्मफलत्वात्, सेवाफलवत्, इति नैयायिका अनुमिमत इति चेत्, न; देवादिभिरेव सिद्धसाधनत्वात् । अतः सम्भावनाबुद्धिहेतुत्वेनाऽऽगमोपकारिणीमस्मदुक्तां युक्तिमेवाऽज्ञानाद् वैशेषिकादयोऽनुमानं मन्यन्ते । नहि युक्तिरेवाऽनुमानम् । व्याप्त्याभासोऽनुपपत्त्याभास उदाहरणमात्रदर्शनं चेत्येतत्रयं सम्भावनाबुद्धिजनकत्वेन युक्तिरित्युच्यते, अव्यभिचरितव्याप्तिकमर्थ-

---

उचित नहीं है' कारण कि निरीश्वरवादी के मत में देवादि के कारण सिद्धसाधन आ जाता है । [ईश्वर को न माननेवाले तो देवादि को ही परमैश्वर्यादिशाली मानते हैं, इसलिए ज्ञानादि की उत्कर्षसीमा ईश्वर ही है, ऐसा सिद्ध नहीं हो सकता] सकल-पदार्थ-विषयक ज्ञान तथा ऐश्वर्य एवं शक्तिशाली में पर्यवसितत्व का—चरम सीमा होने का—साधन करने पर भी गुरुत्व (वजन), राग (प्रेम या आसक्ति), द्वेष (अप्रेम) और दुःख आदि में व्यभिचार आता है । [उक्त गुण ज्ञानादि के तुल्य उत्कर्षशाली होते हुए भी ईश्वर में पर्यवसित नहीं हैं] । नैयायिकों का जो यह अनुमान है कि 'पुण्य और पाप के फलों को कर्म तथा उसके फल को जाननेवाला ही देता है, कर्मफल होने से, सेवा के फलों के सदृश', वह भी साधु नहीं है, क्योंकि देव आदि के द्वारा ही इसमें भी सिद्धसाधन आता है, [क्योंकि देवादि भी कर्म तथा फल दोनों को जानते हैं और कर्मफल देते हैं] । इसलिए सम्भावनाबुद्धि को उत्पादन करने से आगम का उपकार करनेवाली [असम्भावना के निराकरण से आगम में प्रामाण्यग्रह करानारूप उपकार है ।] हमारी कही हुई युक्ति को ही वैशिषिक आदि अन्य वादी अज्ञान से—भ्रम से—अनुमान समझ बैठे हैं । केवल युक्ति को अनुमान नहीं कहा जाता । [दोनों का भेद दिखलाने के लिए प्रथम युक्ति के स्वरूप का उल्लेख करते हैं—] व्याप्ति-सा मालूम पड़ना और अनुपपत्ति-सा प्रतीत होना और उदाहरण मात्र दिखा देना, इन तीनों को, सम्भावनाबुद्धि के उत्पादक होने से, युक्ति कहते हैं । [अनुमान का स्वरूप कहते हैं—] व्यभिचारशून्य, व्याप्तियुक्त और अर्थ का निश्चय करनेवाला अनुमान होता है । इस कारण

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**निश्चायकमनुमानम् । अतो वैशेषिकादिप्रयोगाणां सत्यप्यनुमानदोषे श्रुतिसिद्धब्रह्मणि सम्भावनाबुद्धिहेतुत्वेनाऽस्मदुक्तयुक्तित्वमविरुद्धम् ।**

ब्रह्मणि युक्त्यनुभवयोरपेक्षा

**एवं तर्हि युक्तिव्याजेन वैशेषिकाद्यभिमतमनुमानमेव जन्मादिसूत्रे ब्रह्मनिश्चायकत्वेनोपन्यस्तमिति चेत्, अनुमानमात्रात्कारणसद्भावमात्रसिद्धावपि सत्यज्ञानादिरूपस्य ब्रह्मण आगममन्तरेणाऽसिद्धेरागमग्रथन एव सूत्रतात्पर्यात् । आगमवाक्यानि हि वक्ष्यमाणसूत्रैः उदाहृत्य तात्पर्यतो निर्णीयन्ते, ब्रह्मसाक्षात्कारस्य शब्दानुसारिभिर्न्यायैर्ब्रह्मणि वेदान्तवाक्यतात्पर्यनिर्णयाधीनत्वात् । नह्यनुमानादिप्रमाणान्तरनिर्णेतृणां वैशेषिकादीनां**

---

वैशेषिक आदि वादियों द्वारा प्रदर्शित अनुमानप्रयोगों के अनुमान के हेत्वाभासादि दोषों से दूषित रहने पर भी श्रुति के द्वारा समर्थित ब्रह्मविषयक सम्भावनाबुद्धि के उत्पादन में हेतु होने के कारण हम वेदान्तियों द्वारा दर्शाई गई युक्ति को मानना कोई विरुद्ध नहीं है ।

शङ्का— ऐसा मानने से तो युक्ति के बहाने वैशेषिक आदि वादियों के सम्मत अनुमान ही जन्मादि सूत्र में ब्रह्म के निश्चायक प्रमाणरूप से कहे गये हैं, यह मान लेना चाहिये ।

समाधान—केवल अनुमानों के द्वारा कारण की सत्ता ही सिद्ध हो सकती है (अर्थात् अनुमान इतना ही सिद्ध कर सकता है कि इस दृश्यमान कार्यजात प्रपञ्च का कोई उत्पादक कारण अवश्य है) परन्तु सत्य-ज्ञानादिस्वरूप ब्रह्म की तो आगम—श्रुति—के बिना सिद्धि नहीं हो सकती । इसलिए जन्मादिसूत्र का तात्पर्य आगम को ही दर्शाने में हैं (आगम से ही स्वरूप-निश्चय हो सकता है, अतः 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते' इत्यादि शास्त्र को ही सूत्र में जन्मादिपद से लिया जाना उचित है, अनुमानमात्र नहीं) आगे कहे जानेवाले सूत्रों में आगम वाक्यों का उदाहरण देकर तात्पर्यनिर्णय किया गया है, (इसलिए अगले सूत्रों में आगम-वाक्यों का उदाहरण देना पुनरुक्त या व्यर्थ नहीं है;) कारण कि ब्रह्म का साक्षात्कार शाब्दबोध के अनुकूल (उपक्रमादि) न्यायों के द्वारा ब्रह्म में वेदान्तवाक्यों का तात्पर्यनिर्णय करने से हो सकता है । केवल अनुमान आदि दूसरे प्रमाणों से ब्रह्मनिर्णय करने वाले वैशेषिक आदि वादियों को ब्रह्म का साक्षात्कार नहीं देखा गया है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ब्रह्मावगतिर्दृश्यते । न चाऽपौरुषेयस्य पौरुषेयमनुमानं मूलमिति युक्तम् । न चैवमनुमानस्याऽत्यन्तानपेक्षा स्यादिति वाच्यम्, श्रुत्यर्थ-दार्ढ्याय श्रुत्यविरोधिन्यायस्याऽपेक्षितत्वात् । 'पण्डितो मेधावी' इत्यादिश्रुत्यैवाऽऽगमस्य पुरुषबुद्धिसाहाय्यमङ्गीक्रियते, अन्यथाऽ-ध्ययनादेव ब्रह्मावगतौ 'आचार्यवान् पुरुषो वेद' इत्युक्तो गुरूपदेशनियमो व्यर्थः स्यात् । आचार्यो हि श्रुत्यनुसारिभि-र्दृष्टान्तैः शिष्येभ्यः प्रत्ययदार्ढ्यमुत्पादयति । तच्च प्रत्ययदार्ढ्यं मननरूपत्वादवगतिहेतुः । एतदेव हि मननं यदाचार्ययुक्त्या स्वयुक्त्या च श्रौतप्रत्ययस्य दार्ढ्यापादनम् । मननस्य चाऽवगति-हेतुत्वं 'मन्तव्यः' इति श्रुत्या सिद्धम् ।

ननु धर्मजिज्ञासायां वेदस्मृतीतिहासपुराणान्येव प्रमाणं नाऽनु-मानादि । तत्राऽपि श्रुतिलिङ्गवाक्यप्रकरणस्थानसमाख्या निर्णय-

---

और अपौरुषेय (श्रुति) का पुरुषप्रणीत अनुमान को मूल मानना युक्त भी नहीं है । (पुरुषप्रणीत वाक्यों में पुरुष के रागादि दोष से दोष आना सम्भव है, अतः पौरुषेय अनुमान सर्वथा दोषशून्य अपौरुषेय में प्रमाण नहीं हो सकता ) । इससे अनुमान की बिलकुल अपेक्षा नहीं रह जाती, यह भी नहीं कहा जा सकता, कारण कि श्रुति से प्रतिपादित अर्थ की पुष्टि के लिए श्रुति से विरोध न रखनेवाले न्याय-वाक्य—अनुमान—की अपेक्षा रहती है । 'पण्डितो मेधावी' इत्यादि श्रुति से ही श्रुति को पुरुषबुद्धि की सहायता अपेक्षित है, ऐसा स्वीकार किया गया है । यदि ऐसा न माना गया होता, तो पठनमात्र से ही ब्रह्म का साक्षात्कार हो ही जाता, फिर 'अचार्ययुक्त पुरुष ही जान सकता है' इत्यादि से कहा गया गुरु के द्वारा उपदेश पाने का नियम निष्फल हो जायेगा । आचार्य—गुरु महाराज— श्रुति के अनुकूल दृष्टान्तों के द्वारा शिष्यों के ज्ञान की दृढ़ता उत्पन्न करा देता है । मननरूप होने से वह ज्ञान की दृढ़ता साक्षात्कार का कारण बनती है । यही तो मनन है कि आचार्य द्वारा दिखलाई गई अथवा अपनी ही मेधा से आहित की गई युक्ति से श्रुति से प्राप्त ज्ञान की दृढ़ता प्राप्त की जाय । मनन में साक्षात्कारकारणत्व तो 'मन्तव्य' (मनन करना चाहिये) इस श्रुतिवाक्य से सिद्ध है ।

शङ्का—धर्मजिज्ञासा में वेद, स्मृति महाभारत आदि इतिहास तथा पुराण ही प्रमाण हैं, अनुमान आदि दूसरे प्रमाण नहीं हैं । उन श्रुति आदि प्रमाणों में भी श्रुति, लिङ्ग, वाक्य, प्रकरण, स्थान और समाख्यारूप न्याय ही तात्पर्यनिर्णय के

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

हेतवः । पदान्तनिरपेक्षः शब्दः श्रुतिः । श्रौतस्याऽर्थस्याऽर्थान्तरेणाऽविनाभावो लिङ्गम् । अन्योन्याकाङ्क्षासन्निधियोग्यतावन्ति पदानि वाक्यम् । वाक्यद्वयसामर्थ्यमारभ्याधीतविषयं प्रकरणम् । क्रमवर्त्तिनां पदार्थानां क्रमवर्त्तिभिः पदार्थैर्यथाक्रमं सम्बन्धः स्थानम् । संज्ञासाम्यं समाख्या । तैरेव ब्रह्मनिर्णयोऽप्यस्त्विति चेत्, न; युक्त्यनुभवयोरपि ब्रह्मजिज्ञासायामपेक्षितत्वात् । युक्त्यपेक्षा पूर्वमेव प्रसाधिता । अनुभवो नाम ब्रह्मसाक्षात्कारफलकोऽन्तःकरणवृत्तिभेदः । न च तमन्तरेण ज्ञानाकाङ्क्षा निवर्त्तते । न च ब्रह्मस्वरूपमनुभवितुमयोग्यमिति शङ्कनीयम्, घटादिवत्सिद्धवस्तुत्वात् । विमतं ब्रह्मवाक्यमनुभवनिरपेक्षफलपर्यन्तज्ञानजनकम्, प्रमाणभूतवेद-

---

कारण हैं । इनमें—दूसरे पद की अपेक्षा न रखने वाला शब्द ही 'श्रुति' पद का अर्थ है । श्रुतिप्रतिपादित अर्थ का दूसरे अर्थ के साथ सम्बन्ध लिङ्ग है । परस्पर आकांक्षा (एक-दूसरे के बिना अन्वयाननुभावकता) सन्निधि (विलम्बराहित्य या व्यवधानशून्यत्व) एवं योग्यता (बाध का न होना) वाले पद ही वाक्य कहलाते हैं । दो वाक्यों के सामर्थ्य को लेकर पढ़ा गया विषय प्रकरण है । क्रमशः आये हुए पदार्थों का क्रमशः आये हुए पदार्थों के साथ क्रम के अनुसार होने वाला सम्बन्ध स्थान पदार्थ है । संज्ञा की समता समाख्या है । (इन सबका वर्णन विशेष-विशेष उदाहरणों के साथ प्रथम वर्णक में किया गया है) इनसे ही ब्रह्म का निर्णय हो जायेगा ।

समाधान—युक्ति और अनुभव—इन दोनों की भी ब्रह्मजिज्ञासा में अपेक्षा रहती है । युक्ति की अपेक्षा प्रथम ही सिद्ध कर आये हैं । (अनुभव को दिखलाते हैं—) ब्रह्मसाक्षोत्कार को उत्पन्न करनेवाली एक प्रकार की अन्तःकरण की वृत्ति ही अनुभव है । इस प्रकार के अनुभव के बिना ज्ञान की इच्छा निवृत्त नहीं होती (अर्थात् अनुभव—साक्षात्कार—जब तक नहीं होगा, तब तक ब्रह्मजिज्ञासा बनी ही रहेगी) । यह भी नहीं कह सकते कि ब्रह्मस्वरूप साक्षात्कार के योग्य नहीं है, कारण कि वह घट आदि के सदृश सिद्ध वस्तु है ।

शङ्का—'विमत ब्रह्मवाक्य (ब्रह्मतात्पर्यक वेदान्तवाक्य) अनुभव की अपेक्षा से शून्य फलपर्यन्त ज्ञान का उत्पादक है, प्रमाणभूत वेदवाक्य होने से, धर्म-

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

वाक्यत्वात्, धर्मवाक्यवदिति चेत्, न; अनुभवायोग्यविषयत्वोपाधिहतत्वात् । नह्यनुष्ठानसाध्यो धर्मोऽनुष्ठानात्पूर्वं वाक्यबोधावसरेऽनुभवितुं योग्यः । अनुष्ठानं तु विनाऽप्यनुभवं शाब्दज्ञानमात्रादेव सिध्यतीत्यनपेक्षित एव धर्मानुभवः ।

नन्वनुभवयोग्यत्वानुभवसापेक्षत्वाभ्यां बिना ब्रह्मणो धर्मेण सह वैषम्यान्तरं नाऽस्ति प्रत्युत वेदप्रमेयत्वं सममेव । ततोऽनुभवकृतवैषम्यमपि मा भूदिति चेत्, न; धर्मब्रह्मणोः कर्तव्यसिद्धयोः पुरुषाधीनत्वानधीनत्वादिभूयोवैषम्यसम्भवात् । लोके तावद्देववत्तोऽश्वेन गच्छति न च गच्छति पद्भ्यां वा गच्छतीति क़र्त्तव्यस्य गमनस्य करणाकरणान्यथाकरणेषु पुरुषाधीनत्वं दृश्यते । तथा वेदेऽपि 'अतिरात्रे

---

प्रतिपादक वेदवाक्यों के समान' । (इस अनुमान से अनुभव की अपेक्षा का निराकरण हो जाता है) ।

समाधान—उक्त अनुमान अनुभवायोग्यविषयत्वरूप उपाधि से दूषित है, (उपाधि में साधनाव्यापकत्व का समन्वय करते हैं—) अनुष्ठान से होने वाला धर्म अनुष्ठान से पहले वाक्यार्थ के बोधकाल में अनुभव के लिए योग्य नहीं है । अनुष्ठान तो अनुभव के बिना केवल शाब्दबोध से भी सिद्ध हो सकता है, इसलिए धर्म का अनुभव (धर्मजिज्ञासा में) अपेक्षित ही नहीं है ।

शङ्का—अनुभव के योग्य होना और अनुभव की अपेक्षा रखना—इन दोनों से अतिरिक्त ब्रह्म तथा धर्म में कोई वैषम्य नहीं है, बल्कि वेदप्रमेयत्व—वेद का तात्पर्यार्थ होना—दोनों में समान ही है । अतः उनमें अनुभव द्वारा की गई विषमता भी नहीं होनी चाहिये ।

समाधान—कर्तव्य (क्रिया से उत्पाद्य)तथा सिद्ध (अनुत्पाद्य) स्वरूप धर्म तथा ब्रह्म में क्रमशः पुरुष के अधीन और पुरुष के अधीन न होना रूप बड़ी विषमता विद्यमान है । (पुरुषाधीनत्वादि का स्पष्टीकरण करते हैं—) लोक में देखा जाता है कि देवदत्त घोड़े की सवारी से जाता है या नहीं जाता है अथवा पैदल ही यात्रा करता है, इस प्रकार कर्तव्यरूप गमन का करना, न करना या दूसरे ही प्रकार से करना आदि में पुरुष स्वाधीन देखा जाता है एवं वेद में 'अतिरात्र में

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

षोडशिनं गृह्णाति नातिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' इति करणाकरणे श्रूयेते । 'उदिते जुहोत्यनुदिते जुहोति' इति करणान्यथाकरणे । 'ज्योतिष्टोमेन यजेत', 'न कलञ्जं भक्षयेत्' इति विधिप्रतिषेधौ । 'व्रीहिभिर्यजेत यवैर्वा' इतीच्छाविकल्पः षड्यागानां समुच्चयः । 'न हिंस्यात्सर्वा भूतानि', 'अग्नीषोमीयं पशुमालभेत' इत्युत्सर्गापवादौ । प्रकृतेरतिदिष्टानां कुशमयबर्हिषां विकृतावुपदिष्टशरमयबर्हिर्भिर्बाधः । प्रकृतानां नारिष्टहोमानां वैकृतैः उपहोमैः समुच्चित्याऽनुष्ठानमभ्युच्चयः । 'उदिते जुहोत्यनुदिते जुहोति' इति शाखाभेदेन व्यवस्थितविकल्पः । न चैवं सिद्धे ब्रह्मणि पुरुषाधीनत्वविधिप्रतिषेधेच्छाविकल्पसमुच्चयोत्सर्गापवादबाधाभ्युच्चयव्यवस्थितविकल्पादयः सम्भवेयुः । सिद्धवस्तुन्यपि स्थाणुर्वा पुरुषो वेति विकल्पोऽस्तीति चेत्, न; पुरुषेच्छाधीनत्वेनाऽवस्तुतन्त्रस्य तस्याऽसम्यक्त्वात् । 'योषा

---

षोडशी का ग्रहण करे अथवा अतिरात्र में षोडशी का ग्रहण न करे' इस प्रकार करने या न करने का प्रतिपादन किया गया है । 'उदय होने पर हवन करे अथवा उदय होने से पूर्व ही हवन करे' इस प्रकार करना तथा अन्यथा करना कहा गया है । 'ज्योतिष्टोम याग करे', 'कलञ्ज का भक्षण न करे' ऐसा विधान और निषेध है । 'ब्रीहि से याग करे अथवा यव से' इस प्रकार इच्छा का विकल्प कहा है । छः यागों का समुच्चय दिखलाया हैं । 'किसी भी प्राणी की हिंसा न करे', 'अग्नि और सोम देवता के उद्देश्य से पशु का बलिदान करे' इस प्रकार उत्सर्ग—सामान्यशास्त्र—तथा अपवाद—बाधशास्त्र—दिखलाये गये हैं । प्रकृति याग में अतिदेश से प्राप्त कुशमय बर्हियों का विकृति याग में उपदेश से प्राप्त शरमय बर्हियों से बाध होता है । प्रकृत नारिष्टोम होमों का वैकृत उपहोमों से समुच्चय करके अनुष्ठान करना अभ्युच्चय है । 'उदय होने पर हवन करे अथवा उदय होने से पूर्व ही हवन करे' ऐसा शाखाभेद से व्यवस्थित—नियत—विकल्प कहा गया है । परन्तु उक्त रीति से सिद्धवस्तुभूत ब्रह्म में पुरुष की स्वाधीनता, विधि या निषेध, इच्छाविकल्प, समुच्चय, उत्सर्ग, अपवाद, बाध, अभ्युच्चय, व्यवस्थितविकल्प आदि का किसी प्रकार सम्भव नहीं है ।

शङ्का—सिद्धस्वरूप वस्तु में भी ' स्थाणु है या पुरुष है' इस प्रकार विकल्प होता ही है ।

समाधान—पुरुष की इच्छा के अधीन होने से अवस्तु के द्वारा उत्पन्न हुआ

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**वाव गोतमाग्निः' इत्यादौ पुरुषेच्छाधीनमवस्तुतन्त्रमेव ध्यान-मागमिकं सम्यगुपलभ्यत इति चेत्, न; तस्य कर्त्तव्यगोचरत्वात् । अथाऽपि सिद्धवस्तुनः सम्यग्ज्ञानाधीनत्वात् सम्यग्ज्ञानस्य च प्रमातृपुरुषेच्छाधीनत्वाद्वस्त्वपि पुरुषाधीनं भविष्यतीति चेत्, न; सत्यामपि पुरुषेच्छायामिदं रजतमित्यत्र वस्त्वभावे सम्यग्ज्ञाना-दर्शनात् । तस्मात्सिद्धगोचरसम्यग्ज्ञानस्य वस्त्वेव प्रधानं प्रयोजकम् । तत्रैवं सति सिद्धगोचरं ब्रह्मज्ञानमपि वस्तुतन्त्र-मेवेति न ज्ञानद्वाराऽपि ब्रह्मणः पुरुषाधीनत्वम् । अतो धर्मादि-त्यन्तं विलक्षणस्य सिद्धस्य ब्रह्मणो युक्तायुक्त्यनुभवापेक्षा ।**

**ननु ब्रह्मणः सिद्धवस्तुत्वेन घटादिवन्मानान्तरगोचरत्वाज्जन्मादि-**

---

वह विकल्प उचित ज्ञान नहीं है अर्थात् भ्रम है । यदि शङ्का हो कि 'हे गोतम । स्त्री को अग्नि समझो' इत्यादि पुरुषेच्छाधीन अवस्तुतन्त्र ध्यान का ही आगम से प्रतिपादन किया गया है और वह उचित—प्रमाण—भी माना गया है' तो, यह शङ्का भी उचित नहीं है, कारण कि वह आगमप्रतिपादित ध्यान कर्तव्य का विषय है ।

शङ्का—सिद्धस्वरूप वस्तु भी प्रमाणभूत ज्ञान के अधीन है और प्रामाणिक ज्ञान प्रमाता पुरुष की इच्छा के अधीन है, इसलिए सिद्ध वस्तु को भी पुरुष के अधीन मान लिया जायेगा ।

समाधान—पुरुष की इच्छा के रहने पर भी 'यह रजत है' इस स्थल में रजतरूप वस्तु के न होने से सम्यक्—प्रमाणभूत—ज्ञान नहीं देखा जाता है । (अर्थात् शुक्ति में 'यह रजत है' इस ज्ञान को प्रामाणिक ज्ञान नहीं कहते, बल्कि भ्रम कहते हैं ।) इसलिए सिद्धवस्तुविषयक प्रामाणिक ज्ञान में प्रधान प्रयोजक वस्तु ही है । इस सिद्धान्त के स्थिर होने पर सिद्धवस्तु विषयक ब्रह्मज्ञान भी वस्तु के ही अधीन है । (अर्थात् वस्तु उसका भी प्रधान प्रयोजक है,) इसलिए ज्ञान के द्वारा भी ब्रह्मरूप वस्तु पुरुष के अधीन नहीं है । इससे धर्म की अपेक्षा अत्यन्त भिन्न सिद्धभूत ब्रह्म में (ब्रह्मसाक्षात्कार में युक्ति और अनुभव की अपेक्षा कहना उचित ही है ।

शङ्का—यदि ब्रह्म सिद्ध वस्तु है, तो घट आदि सिद्ध वस्तु के समान वह

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan

सूत्रमनुमानोपन्यासार्थमेवाऽस्त्विति चेत्, मैवम्; न तावद् ब्रह्म वेदान्तानभिज्ञप्रत्यक्षगम्यम्, रूपादिहीनत्वात् । अनुमानमपि किं यत्कार्यं तत्कारणमिति सामान्यव्याप्तिकम्, उत यत्कार्यं तद् ब्रह्मकारणकमिति विशेषव्याप्तिकम् ? नाऽऽद्यः, तावता ब्रह्मासिद्धेः । द्वितीयेऽपि ब्रह्मण इन्द्रियविषयत्वेऽनुमानवैयर्थ्यं तदविषयत्वे व्याप्तिग्रहासिद्धिः ।

सत्यादिवाक्ये ब्रह्मस्वरूपबोधकत्वम्

नन्वेवं सत्यनुमानच्छायोपजीवियुक्तीनामपि ब्रह्म गोचरो न स्यात्, सत्यमेवं तथापि शब्दावगम्ये ब्रह्मणि सम्भावनाबुद्धिहेतवो युक्तयः । तथा हि—मृदादिदृष्टान्तैरुपादानव्यतिरेकेण कार्यस्याऽनिरूपणादद्वितीयता सम्भाव्यते । स्फटिकलौहित्यदृष्टान्तेनाऽऽत्मनि कर्तृत्वादेरारोपितत्वम्,

---

अन्यान्य प्रमाणों का भी विषय होगा, इस परिस्थिति में 'जन्मादि' सूत्र अनुमान का उल्लेख करने के लिए ही है, ऐसा क्यों न मान लिया जाय?

समाधान—सबसे प्रथम तो यही है कि ब्रह्म वेदान्तवाक्यों से अनभिज्ञ पुरुष के प्रत्यक्ष का विषय नहीं हो सकता; कारण कि उस ब्रह्म में प्रत्यक्ष के प्रयोजक रूप आदि नहीं हैं । दूसरा अनुमान रहा, उसे भी क्या 'जो कार्य है, उसका कारण अवश्य होता है' इत्याकारक सामान्य-व्याप्ति-घटित मानते हो ? अथवा ' जो कार्य है, उसका कारण ब्रह्म है' इस प्रकार विशेषव्याप्ति घटित मानते हो ? प्रथम कल्प साधक नहीं हो सकता, कारण के उक्त सामान्य-व्याप्ति से विशेष ब्रह्म की सिद्धि नहीं हो सकती । दूसरा कल्प मानने में यदि ब्रह्म को (घटादि के तुल्य) इन्द्रियों का विषय मानोगे, तो अनुमान करना ही निष्प्रयोजन होगा; यदि इन्द्रियों का विषय न मानोगे, तो विशेषव्याप्ति का ज्ञान ही नहीं बन सकता ।

शङ्का—उक्त रीति के अनुसार तो अनुमान की छाया का (व्याप्त्याभास का) आश्रयण करनेवाली युक्तियों का भी विषय ब्रह्म नहीं हो सकता ।

समाधान—ठीक है, तथापि शब्द—वेदान्तवाक्यों—द्वारा जानने योग्य ब्रह्म के विषय में युक्तियाँ सम्भावनाबुद्धि को उत्पन्न करती हैं । जैसे कि मिट्टी आदि दृष्टान्तों द्वारा उपादान कारण से अतिरिक्त कार्य को मानने का खण्डन किया जाता है, इसलिए (कार्य-कारण में) अद्वितीयता —दूसरे का न होना—अर्थात् अभेद की ही सम्भावना हो जाती है । स्फटिक का लौहित्य के दृष्टान्त से आत्मा में

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan

**प्रतिबिम्बदृष्टान्तेन जीवब्रह्मैक्यम्, रज्जुसर्पदृष्टान्तेन ब्रह्मव्यतिरिक्तप्रपञ्चस्य स्वातन्त्र्याभावः, घटाकाशदृष्टान्तेनाऽसङ्गताद्वारेण विशुद्धाद्वितीयप्रत्यगात्मता, तप्तपरशुदृष्टान्तेन जीवब्रह्मैक्यसत्यता । तथा च विधिप्रतिषेधवाक्ययोः प्रवर्त्तकत्वनिवर्त्तकत्वाकाङ्क्षितस्तुतिनिन्दार्थवादवत् स्वरूपवाक्यस्य फलपर्यन्ततापेक्षितसम्भावनार्थवादतां श्रुतियुक्तयः प्रतिपद्यन्ते । अन्यथा निरर्थकास्ताः स्युः । तस्मादुपकारकयुक्तिसूचनापूर्वकं वेदान्तवाक्यप्रदर्शनार्थमेव सूत्रम् ।**

**ननु सर्वत्र वेदवाक्ये ब्रह्मपदस्याऽप्रसिद्धार्थत्वान्न तत्पदं स्वार्थं**

---

कर्तृत्व आदि आरोपित प्रतीत होते हैं, प्रतिबिम्बदृष्टान्त से जीव और ब्रह्म की एकता दिखलाई जाती है, रज्जुसर्प को दृष्टान्त बनाकर अधिष्ठानभूत ब्रह्म से अतिरिक्त प्रपञ्च की स्वतन्त्रता का निराकरण किया जाता है, घटाकाश के दृष्टान्त से सङ्गराहित्य दिखलाकर विशुद्ध और अद्वितीय प्रत्यगात्मा का प्रतिपादन किया जाता है एवं तप्त कुठार के दृष्टान्त से जीव और ब्रह्म की एकता का सत्यत्व दिखलाया जाता है । इस प्रकार विधि तथा निषेध वाक्यों में प्रवृत्त कराने तथा निवृत्त कराने में अपेक्षित स्तुति तथा निन्दारूप अर्थवाद के समान स्वरूपवाक्य—सिद्धवस्तु के स्वरूप के प्रतिपादक वेदान्तवाक्य—की फलपर्यन्तता में अपेक्षित सम्भावनारूप अर्थवादता को श्रुति में युक्त युक्तियाँ प्राप्त हो जाती हैं (विधिवाक्य के श्रवण के बाद अधिकारी को आशङ्का होती है कि इस विधान का फल क्या है ? उस आशङ्का की निवृत्ति के लिए तथा अधिकारी की प्रवृत्ति के लिए जैसे विधिवाक्य का प्रशंसात्मक अर्थवाद है, वैसे ही निषेध्य के पालन में उत्सुकता को उत्पन्न करने के लिए निषेध्य का निन्दास्वरूप अर्थवाद है । ठीक इसी प्रकार सिद्ध वस्तु के प्रतिपादक वेदान्तवाक्यों की सार्थकता के लिए तथा सिद्ध वस्तु में सम्भावनाबुद्धि को उत्पन्न कराने के लिए श्रुतिकथित युक्तयाँ भी सम्भावना रूप अर्थवाद हैं) । यदि ऐसा न माना जाय, तो वे श्रुति-युक्तियाँ व्यर्थ हो जायेंगी । इसलिए (सम्भावनाबुद्धि को उत्पन्न कराने के लिए) उपकारक युक्ति की सूचना करता हुआ उक्त सूत्र वेदान्तवाक्यों को दिखलाने के लिए ही है ।

शङ्का—सर्वत्र वेदवाक्य में ब्रह्मशब्द का अप्रसिद्ध अर्थ होने से वह

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विशेष्यत्वेन विशेषणत्वेन वा वाक्यार्थे समर्पयितुमलम् । ततः किं तद्वेदान्तवाक्यं यत्सूत्रे लिलक्षयिषितमिति । उच्यते—सत्यज्ञानानन्तानन्दप्रत्यगात्मस्वरूपस्य ब्रह्मपदार्थस्याऽप्रसिद्धावपि ब्रह्मत्वमात्रस्य बृहत्यर्थरूपस्य प्रसिद्धत्वात्तदनुवादेन सत्यादिपदार्थपरस्परान्वयसामर्थ्याद्विशिष्टं ब्रह्मप्रतिपत्तुं शक्यत इति लक्षणरूपेण ब्रह्मस्वरूपप्रतिपादनपरं सत्यादिवाक्यम् । न च प्रमाणान्तरसिद्धस्य लक्षणत्वात्सत्यादीनामपि लक्षणत्वे तद्वाक्यस्य प्रमाणान्तरप्रसिद्धार्थानुवादकत्वप्रसङ्ग इति वाच्यम्, अर्थाल्लक्षणत्वेऽपि मानान्तरानवगतब्रह्मबोधकत्वेन साक्षात्प्रमाणरूपत्वात् । वाक्यं तु 'यस्मादाकाशः सम्भूतः स आत्मा' 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' इत्येवं स्वाध्यायपाठक्रममुल्लङ्घ्य योजनीयम्, प्रसिद्धस्य

---

(ब्रह्मपद) अपने अर्थ को प्रधान या अप्रधान रूप से वाक्यार्थ में नहीं उपस्थित करा सकता । ऐसी परिस्थिति में कहिये कि वह कौन वेदान्तवाक्य है ? जिसका सूत्र में उल्लेख कराना अभीष्ट है ।

समाधान—यद्यपि ब्रह्मपद का सत्य, ज्ञान, अनन्त, आनन्द तथा प्रत्यगात्मा रूप अर्थ प्रसिद्ध नहीं है, तथापि 'बृह' धातु का केवल ब्रह्मत्वमात्र अर्थ प्रसिद्ध है, अतः उस प्रसिद्ध अर्थ का अनुवाद करके सत्य आदि पदार्थों के परस्पर अन्वय के सामर्थ्य से विशिष्ट ब्रह्म जाना जा सकता है, इसलिए लक्षण के रूप से ब्रह्मस्वरूप का प्रतिपादन करने वाला सत्यादि वाक्य है ।

शङ्का—प्रमाणान्तर से सिद्ध पदार्थ ही लक्षण होता है, इसलिए यदि सत्य आदि को लक्षण मानेंगे, तो उनका बोधक सत्यादिवाक्य ('सत्यं ज्ञानम्' इत्यादि वाक्य) प्रमाणान्तर से प्रसिद्ध अर्थ का अनुवादक हो जायेगा ।

समाधान—सत्यादि में अर्थतः लक्षणकत्व के सिद्ध होने पर भी उसका वाक्य प्रमाणान्तर से न जाने गये ब्रह्म का बोधक होने से साक्षात् प्रमाण माना जाता है, (अनुवादक नहीं । सत्यादि ब्रह्मलक्षण है, यह तो अर्थात् सिद्ध होता है ।) वाक्य का स्वरूप तो 'यस्मात्' इत्यादि अर्थात् जिससे आकाश उत्पन्न हुआ, वह आत्मा सत्य, ज्ञान और अनन्त—परिच्छेदरहित—ब्रह्म है' इस प्रकार स्वाध्यायपाठ के क्रम को बदलकर पूरा करना चाहिए , कारण कि प्रसिद्ध कारण का ही अनुवाद होता है । न्याय है कि 'प्रसिद्ध का अनुवाद

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

कारणत्वस्याऽनुवाद्यत्वात्; प्रसिद्धमनूद्याऽप्रसिद्धं प्रतिपाद्यत इति न्यायात्। अन्यान्यप्युपनिषद्वाक्यान्येवं ब्रह्मप्रतिपाकत्वेन योजनीयानि । तत्रैवं सति 'भृगुर्वैवारुणिः' इत्यारभ्य 'तद् ब्रह्म' इत्येतदन्तं वाक्यं सूत्रद्वयस्योदाहरणम् । तत्राऽपि 'भृगुः' इत्यादि 'तद्विजिज्ञासस्व' इत्येतच्च प्रथमसूत्रस्य । तत्सूत्रप्रतिपाद्ययोरधिकारनिर्णयज्ञानकर्त्तव्यतयोस्तस्मिन्नुदाहरणेऽनुगमात् । 'तद्विजिज्ञासस्व' इत्येतद्विहाय 'यतो वा' इत्यादि 'तद् ब्रह्म' इत्यन्तं वाक्यं द्वितीयसूत्रोदाहरणम्, तयोः सूत्रवाक्ययोरर्थैक्यानुगमात् ।

ब्रह्मणः आनन्दादिस्वरूपस्य कथनम्

ननु जगत्कारणे नानात्वस्याऽपि प्रतीतिरस्ति, यत इति तसिल्प्रत्ययस्य बहुत्वैकत्वयोः स्मरणात् । तथा च तदनुवादेन कथमद्वितीयं ब्रह्माऽत्र प्रतिपादनीयमिति । उच्यते—'येन जातानि' इति वाक्यशेषादेकत्वविषय एव तसिल्प्रत्ययो निर्द्धार्यते । स च प्रत्ययः कारणैकत्वं प्रमापयति ।

---

करके अप्रसिद्ध का प्रतिपादन किया जाता है' । दूसरे उपनिषद्वाक्यों की भी इसी रीति से योजना करनी चाहिये (क्योंकि वे भी ब्रह्म के प्रतिपादक हैं ।) इस निर्णय के आधार पर 'वरुण का अपत्य भृगु—' इत्याद्यर्थक वाक्य से आरम्भ कर 'वह ब्रह्म है' यहाँ तक के उपनिषद्वाक्य दो सूत्रों के उदाहरण हैं । उनमें भी 'भृगु—' इत्यादि और 'उसका विचार करो' यह वाक्य प्रथम सूत्र का उदाहरण है, कारण कि उस सूत्र के प्रतिपादनीय विषयों का—अधिकार का निर्णय तथा ज्ञान की कर्तव्यता, इन दोनों का—उस उदाहरण में अनुगम होता है । 'उस ब्रह्म का विचार करना चाहिये' इसको छोड़कर 'यतो वा—'जिससे—इत्यादि वाक्य से प्रारम्भ कर 'वह ब्रह्म है' इस वाक्य तक दूसरे जन्मादि सूत्र का उदाहरण है, कारण कि उन वाक्यों में और सूत्र के अर्थ में एकता—समानता—का अनुगम है ।

शङ्का—जगत् के कारणभूत पदार्थ का नाना होना भी प्रतीत होता है, क्योंकि 'यतः' इस पद में 'तसिल्' प्रत्यय का बहुत्व और एकत्व दोनों अर्थों में समानरूप से व्याकरण द्वारा विधान होता है, इसलिए उसके (बहुत्व के) अनुवाद से 'यतः' पद से अद्वितीय ब्रह्म का प्रतिपादन करना कैसे कहा जायेगा ?

समाधान—आपके पर्यनुयोग का उत्तर कहा जाता है—'जिससे उत्पन्न हुए—' इस वाक्यशेष से एकत्वरूप अर्थ में ही 'यत' पद के 'तसिल्' प्रत्यय का

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

यद्यपि यत इत्यत्र प्रातिपदिकार्थस्य जगत्कारणमात्रस्याऽनुमानतोऽपि सिद्धेरनुवाद्यत्वं तथापि प्रत्ययार्थस्यैकत्वस्य मानान्तरासिद्धेः प्रत्ययस्य प्रमापकत्वमविरुद्धम् ।

ननु किमेकत्वमत्र लक्षणं किं वा लक्ष्यम्, उताऽन्यत् किञ्चित् ? आद्ये कारणत्वमेकत्वं चेति लक्षणद्वयं ब्रह्मणो व्यर्थं स्यात् । द्वितीयतृतीययोस्तु वाक्यभेदप्रसङ्गः, एकत्वब्रह्माख्ययोर्द्वयोः प्रतिपाद्यत्वादिति चेत्, मैवम्; आद्ये कारणत्वं तटस्थलक्षणमेकत्वं स्वरूपलक्षणं चेत्युभयोः सार्थकत्वम् । द्वितीये कारणमनूद्यैकत्वविशिष्टं ब्रह्म विधीयत इति न वाक्यभेदः । तृतीये तु यत्कारणं तदेकमिति प्रथमं कारणमनूद्यैकत्वं विधाय

---

तात्पर्य निर्णीत होता है । [यद्यपि 'तसिल्' प्रत्यय का एकत्व और बहुत्व दोनों अर्थों में सामान्यरूप से प्रयोग होता है; तथापि प्रकृत में अग्रिम 'येन' इस एकवचन से 'तसिल्' को एकत्व अर्थ में ही मानना उचित है] । वह एकत्व अर्थ में आया हुआ 'तसिल्' प्रत्यय कारण की एकता का निश्चय कराता है । यद्यपि 'यतः' इस पद के 'यत्' प्रातिपदिक का केवल जगत्कारणरूप जो अर्थ है, वह अनुमान से भी सिद्ध हो सकता है; इसलिए उसका 'यत्' प्रातिपदिक से अनुवाद ही प्राप्त होता है; तथापि प्रत्यय का एकत्वरूप अर्थ दूसरे प्रमाण से सिद्ध नहीं है; अतः प्रत्यय को उस अर्थ की प्रमा का जनक मानना विरुद्ध नहीं है ।

शङ्का—एकत्व यहाँ लक्षण है ? या लक्ष्य है ? अथवा लक्ष्य और लक्षण से भिन्न और कुछ है ? प्रथम कल्प में कारणत्व और एकत्व इस प्रकार ब्रह्म के दो लक्षण व्यर्थ होंगे । दूसरे और तीसरे कल्प में तो वाक्यभेद का प्रसङ्ग होगा, कारण कि एकत्व तथा ब्रह्म—इन दो लक्ष्यों का उसमें प्रतिपादन करना होगा ।

समाधान—उक्त दोष नहीं है, कारण कि प्रथम पक्ष मानने में कारणत्व तटस्थ लक्षण होगा और एकत्व स्वरूपलक्षण होगा, इसलिए दोनों लक्षणों की सार्थकता सिद्ध होती है । दूसरे पक्ष में कारण का अनुवाद करके एकत्वविशिष्ट ब्रह्म का विधान किया जाता है, अतः उसमें वाक्यभेद होने का प्रसङ्ग नहीं आ सकता । तीसरे पक्ष में तो जो कारण है, वह एक है, इस प्रकार पहले कारण का अनुवाद करके एकत्व का विधान करने के अनन्तर जो एक कारण है, वह ब्रह्म है,

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

पश्चाद्यदेकं कारणं तद् ब्रह्मेति कारणमेकत्वसहितमनूद्य ब्रह्मत्वं बोध्यत इति वाक्यैकवाक्यत्वान्न वाक्यभेदः । तथा च सर्वजगत्कारणस्यैकत्वे सृज्यगोचरज्ञानशक्ती विहाय स्रष्टृत्वासम्भवात्सर्वज्ञत्वसर्वशक्तित्वे अप्यस्मिन्नेव वाक्ये कारणस्याऽर्थात्सिद्ध्यतः ।

ननु 'यो गोसदृशः स गवयशब्दवाच्यः' इतिवद्यदेकं कारणं तद् ब्रह्मशब्दवाच्यमिति संज्ञासंज्ञिसम्बन्धपरं वाक्यं प्रतिभाति । तथा सति बृहत्यर्थरूपवस्तु प्रतिपादकं न स्यादिति चेत्, न; तद्विजिज्ञासस्व' इति जिज्ञास्यत्वेन प्रतिज्ञाय कीदृशं तदित्याकाङ्क्षायां तद् बृहत्यर्थरूपमिति स्वरूपप्रतिपादनात् । संज्ञासंज्ञिसम्बन्धस्त्वार्थिको भविष्यति । एवं च सत्येकं सर्वज्ञं सर्वशक्तिकं सर्वतोऽनवच्छिन्नं च जगत्कारणं तच्च ब्रह्मशब्दाभिधेयमिति वाक्यार्थः सम्पद्यते ।

---

इस रीति से एकत्वविशिष्ट कारण का अनुवाद करके ब्रह्मत्व का प्रतिपादन किया जाता है, इसलिए वाक्यैकवाक्यतान्याय से वाक्यभेद नहीं आता । इस रीति से जगत् के कारण में एकत्व के सिद्ध होने पर सृज्यमान जगत् के ज्ञान और शक्ति के बिना कर्ता द्वारा उसकी रचना असम्भव है, इसलिए कारण की सर्वज्ञता और सर्वशक्तिमत्ता भी इसी वाक्य में सिद्ध होती है ।

शङ्का—'जो गौ के सदृश आकारवाला है, वह गवयपद का अर्थ है' इसके समान जो एक कारण है, वह ब्रह्मशब्द का वाच्य (अर्थ) है; ऐसा संज्ञासंज्ञिसम्बन्ध में वाक्य का तात्पर्य प्रतीत होता है । परन्तु संज्ञासंज्ञिभाव में उसका तात्पर्य माना जाय, तो 'बृह' धातु के अर्थभूत वस्तु का प्रतिपादक वह वाक्य नहीं होगा ।

समाधान—'उसका विचार करना चाहिये, इस वाक्य से ब्रह्म जिज्ञासा का विषय है, ऐसी प्रतिज्ञा की गयी है, अनन्तर 'वह कैसा है' ऐसी आकांक्षा होने पर वह 'बृह' धात्वर्थरूप है, इस प्रकार स्वरूप का प्रतिपादन किया गया है । संज्ञासंज्ञिभावरूप सम्बन्ध तो अर्थात् सिद्ध हो जायेगा । इस निर्णय के अनुसार जो एक, सर्वज्ञ तथा सर्वशक्तिमान् और किसी प्रकार से भी अवच्छिन्न न होकर संसार का कारण है; वह ब्रह्मशब्द का वाच्य अर्थ है, ऐसा वाक्यार्थ सम्पन्न होता है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ननु निरुपाधिकस्वरूपकथनमन्तरेण सोपाधिकता-सर्वज्ञत्वादयो धर्मा न प्रतीयन्ते, यतो यत्सुषिरं तदाकाशं प्रकृष्टप्रकाशश्चन्द्र इतिवत् स्वरूपलक्षणमेव श्रुत्या किञ्चिद्वक्तव्यम् । ब्रह्मशब्दाभिधेयमेव स्वरूपलक्षणमिति चेत्, न; बृहत्त्वधर्ममात्राभिधानात् । यथा महान् घट इत्युक्ते महत्त्वस्य निरुपाधिः घटो धर्मितया प्रतीयत तथेहाऽपि वक्तव्यम् । सच्छब्दाभिधेयं लक्षणमिति चेत्, न; महासामान्यमात्राभिधानात् । यथा सन्नित्युक्ते घट इत्यवान्तरसामान्यव्यक्तिरपर्यवसानत्वेन महासामान्येनाऽपेक्ष्यते तथेहाप्यवान्तरसामान्यव्यक्तिर्वक्तव्या । ज्ञानमेव बृहत्त्वसर्वज्ञत्वादिधर्मवत्तया निरुपाधिब्रह्मस्वरूपलक्षणमिति चेत्, न; वेदान्तिमते विज्ञानत्वस्य सुखदुःखरागद्वेषापेक्षया महासामान्यरूपत्वेन तत्राऽप्य-

---

शङ्का—उपाधिशून्य स्वरूप के कथन के बिना उपाधिविशिष्टत्व तथा सर्वज्ञत्व आदि धर्मों की प्रतीति नहीं हो सकती, कारण कि जो छिद्ररूप है, वह आकाश है, अधिक प्रकाशवाला चन्द्रमा है, इत्यादि वाक्यों के सदृश किसी स्वरूप लक्षण का ही श्रुति के द्वारा प्रतिपादन होना चाहिये । 'केवल ब्रह्मशब्द के वाच्य अर्थ को स्वरूप लक्षण नहीं मान सकते; क्योंकि ब्रह्मशब्द से तो केवल बृहत्त्वधर्म वाच्यवृत्ति से कहा जाता है । जैसे 'बड़ा घड़ा' ऐसा कहने से महत्त्वधर्म का उपाधिशून्य घड़ा ही धर्मीरूप से प्रतीत होता है; वैसे ही प्रकृत में भी बृहत्त्वधर्मशाली किसी निरुपाधि विशेष्य की प्रतीति होती है, ऐसा कहना होगा । 'सत्' पदार्थ को भी स्वरूपलक्षण नहीं मान सकते, कारण कि सत्शब्द भी महासामान्य—सत्ता जाति— मात्र का अभिधान करता है । [निरुपाधि धर्मी का नहीं ।] जैसे 'सत्' इतना ही कहने पर महासामान्य का (धर्मी के बिना) पर्यवसान नहीं हो सकता, इसलिए घट आदि महासामान्य के अवान्तर सामान्य वाली व्यक्ति अपेक्षित होती है, वैसे ही प्रकृत में अवान्तर सामान्य व्यक्ति अपेक्षित होती है, ऐसा कहना होगा । बृहत्त्व, सर्वज्ञत्व आदि धर्मों से युक्त होने के कारण ज्ञान ही निरुपाधि ब्रह्म का स्वरूप लक्षण है, ऐसा नहीं मान सकते, कारण कि वेदान्ती के मत में सुख, दुःख, राग और द्वेष की अपेक्षा ज्ञानत्व महासामान्य माना जाता है, इसलिए ज्ञानत्व में भी अवान्तर सामान्य के आश्रयभूत धर्मी की आकाङ्क्षा निवृत्त नहीं होती है । [इसलिए किसी निरुपाधि को स्वरूपलक्षण कहना आवश्यक ही है] ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

वन्तरसामान्याधारव्यक्त्यपेक्षाया अनिर्वचनादिति । अत्रोच्यते—'आनन्दाद्ध्येव खलु' इति श्रुत्याऽऽनन्द एव निरुपाधिब्रह्मरूपमिति निर्णीयते । श्रुत्यन्तरं च "यो वै भूमा तत्सुखम्' इति सुखस्यैव ब्रह्मधर्मत्वमाह । एवं तर्हि 'विज्ञानमानन्दम्' इति सामानाधिकरण्याद्विज्ञानं निरुपाधिकं ब्रह्मगुणः स्यादिति चेत्, तत्र वक्तव्यम्—किं विज्ञानानन्दयोः सामानाधिकरण्यं नीलोत्पलवद् गुणगुणिभावविवक्षया किं वा द्रव्यं घट इतिवत्परापरसामान्यभावविवक्षया ? नाऽऽद्यः, 'केवलो निगुर्णश्च' इति श्रुतेः । गुणस्य गुणिना भेदाभेदयोरनिरूपणादुपपन्नं निर्गुणत्वम् । अत्र भेदाभेदवादी न निर्गुणं द्रव्यमस्तीति जल्पति । मा भुन्निर्गुणं द्रव्यम्, ब्रह्म तु न द्रव्यम्, प्रमाणाभावात् । समवायिकारणत्वाद्

---

समाधान—इस आक्षेप के उत्तर में कहा जाता है—आनन्द से ही निश्चय' इत्याद्यर्थक श्रुति के बल से 'आनन्द ही ब्रह्म का निरुपाधि स्वरूप है' ऐसा निर्णय किया जाता है । दूसरी श्रुति भी 'जो महान्— बृहत्- है, वह सुख-आनन्द—स्वरूप है', इस प्रकार सुख—आनन्द—को ही ब्रह्म का धर्म कहती है ।

शङ्का— ऐसा मानने से तो 'विज्ञान, आनन्द' इस प्रकार एक विभक्त्यन्त होने से विज्ञान ही ब्रह्म का निरुपाधिक गुण माना जायेगा ।

समाधान—तब इस आशङ्का का उत्तर देते हुए हम प्रश्न करेंगे कि विज्ञान और आनन्द में सामानाधिकरण्य—एक विभक्ति का होना—क्या 'नीला कमल' इस वाक्य के समान गुणगुणिभाव की विवक्षा से है ? अथवा 'द्रव्य घट है' इस वाक्य के समान परापरसामान्यभाव की—सामान्यविशेषभाव की—(द्रव्य यह द्रव्यत्वरूप परसामान्य का बोध कराता है, वह सामान्य हुआ और 'घट' यह घटत्वरूप अवान्तर सामान्य का बोध कराता है, अतः वह विशेष सामान्य हुआ ) विवक्षा से है? इनमें प्रथम कल्प युक्त नहीं है, कारण कि श्रुति कहती है कि वह 'केवल और गुणशून्य है' । गुण का गुणी के साथ भेद और अभेद का निरूपण न हो सकने से गुण और गुणी में न तो भेद का और न अभेद का ही निरूपण किया जा सकता है, अतः ब्रह्म का निर्गुण होना युक्तियुक्त है ।

इस विषय पर भेदाभेदवादी भास्कर कहता है कि गुणशून्य द्रव्य होता ही नहीं । इस पर हमारा यह कहना है कि द्रव्य गुणशून्य न होता हो, तो मत हो,

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

द्रव्यमिति चेत्, न; आरम्भवादानभ्युपगमात् । उपादानकारणत्वात् द्रव्यमिति चेत्, न; गुणादीनामपि स्वगतज्ञेयत्ववाच्यत्वादिधर्मोपादानत्वात् । गुणो नाम धर्मः, तथा च न निर्धर्मकः पदार्थोऽस्तीति चेत्, न; कस्यचिद्धर्मस्यैव निर्धर्मकताया अङ्गीकार्यत्वात् । अन्यथाऽनवस्थापत्तेः । तस्मान्न निर्गुणं ब्रह्मेति वचनं दर्शनप्रद्वेषमात्रम् । द्वितीयपक्षोऽङ्गीकृत एव । विज्ञानं सामान्यपरं तद्विशेष आनन्दः, स एव हि ब्रह्म । न च सर्वज्ञत्वाद्वितीयत्वादिधर्मैः सद्वितीयत्वम्, प्रपञ्चोपाधिकतया तेषामनिर्वचनीयत्वात् । विज्ञानसामान्यमपि दुःखरागाद्युपाधिकत्वादनिर्वचनीयमेव । तादृशसामान्याधारे विज्ञानप्रयुक्तार्थक्रियाकारिण्यानन्दे विज्ञानव्यवहारोऽप्युपपन्न एव ।

---

परन्तु ब्रह्म तो द्रव्य नहीं है, कारण कि उसके (ब्रह्म के) द्रव्य मानने में कोई प्रमाण नहीं है । यदि कहो कि ब्रह्म समवायिकारण है, इसलिए द्रव्य है, (क्योंकि द्रव्य से इतर समवायिकारण कोई हो ही नहीं सकता ) तो ऐसा भी नहीं कह सकते, कारण कि हम आरम्भवाद को स्वीकार नहीं करते हैं । (यह नैयायिक मत है कि परमाणुद्वयसंयोग द्व्यणुक के आरम्भ द्वारा परम्परा से जगत् का आरम्भक है ) । उपादान कारण होने से भी ब्रह्म को द्रव्य नहीं मान सकते, क्योंकि गुणादि भी अपने ज्ञेयत्व, वाच्यत्व आदि धर्मों के प्रति उपादान कारण माने ही जाते हैं, (पर वे द्रव्य नहीं कहलाते) । गुण धर्म को कहते हैं, इसलिए धर्मशून्य कोई पदार्थ ही नहीं है, ऐसा भी कहना उचित नहीं है, कठारण कि किसी धर्म को निर्धर्मक अङ्गीकार करना ही होगा, अन्यथा अनवस्था होगी । इसलिए निर्गुण ब्रह्म नहीं है, यह कहना एक दर्शन के ऊपर द्वेष का ही प्रदर्शन करना है । उपादानकारण होने से द्रव्य है, ऐसा दूसरा पक्ष तो हम मानते ही हैं । विज्ञान सामान्यपरक है, उसका विशेष है—आनन्द, वही ब्रह्म है । सर्वज्ञत्व, अद्वितीयत्व आदि धर्मो के द्वारा द्वितीयसहित होना भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि प्रपञ्चोपाधिक—प्रपञ्चरूप उपाधि द्वारा प्राप्त—सर्वज्ञत्व आदि सब अनिर्वचनीय (मिथ्या) हैं । विज्ञानसामान्य भी दुःख, राग आदि उपाधि से युक्त होने के कारण अनिर्वचनीय ही है । इससे अनिर्वचनीय विज्ञानत्वसामान्य के आधारभूत और विज्ञानप्रयुक्त

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ननु यथा कल्पितरजतत्वाधारभूतायां शुक्तावमुख्यो रजत-व्यवहारस्तथाऽऽनन्दे विज्ञानव्यवहारः स्यादिति चेत्, न; तद्वत्र पारमार्थिकसामान्यन्तराभावेन वैषम्यात् । तदेवं विज्ञानस्वभाव आनन्दो ब्रह्मेति स्वरूपलक्षणस्य श्रौतत्वादशेषमतिमङ्गलम् ।

॥ इति विवरणप्रमेयसङ्ग्रहे द्वितीयसूत्रं सम्पूणम् ।। २ ॥

—o—

---

व्यवहार के सम्पादक आनन्द के लिए विज्ञानशब्द का व्यवहार भी सङ्गत होता है ।

शङ्का—जैसे कल्पित रजतत्व के आधारभूत शुक्ति में अमुख्य (गौण, अवास्तव) रजतव्यवहार होता है, वैसे ही आनन्द में विज्ञानव्यवहार भी गौण (अवास्तव) ही होगा ।

समाधान—शुक्ति रजत के तुल्य प्रकृत में दूसरा पारमार्थिक सामान्य न होने से विषमता है । (जैसे शुक्ति में केवल अवास्तव रजत ही नहीं है, किन्तु व्यवहार दृष्टि से पारमार्थिक शुक्तित्व भी है, वैसे ब्रह्म में कोई दूसरा पारमार्थिक सामान्य नहीं है) । इस प्रकार के निर्णय से 'विज्ञानस्वभाव आनन्द ब्रह्म है' ऐसा स्वरूप लक्षण श्रुतिसिद्ध होने से सम्पूर्ण अत्यन्त मङ्गलमय है ।

॥ इति पण्डित श्री ललिताप्रसाद डबराल विरचित
विवरणोपन्यासभाषानुवाद में द्वितीयसूत्र पूर्ण हुआ ॥ २ ॥

*

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

# अथ तृतीयं सूत्रम्

## वेदे पौरुषेयत्वस्याशङ्का

**द्वितीयसूत्रे ब्रह्मणो लक्षणद्वयमभिहितम् । इदानीं सूत्रकारेण ब्रह्मणः सर्वज्ञत्वे हेतुरुच्यते—'शास्त्रयोनित्वात्' इति । पूर्वसूत्र एव श्रुतियुक्तिभ्यां सर्वज्ञत्वसाधनाद्व्यर्थमेतदिति चेत्, मैवम्;**

**शब्दोपादानभावाद् ध्वनिगतविषयद्योतनाशक्तयोन्त-**
**र्ब्रह्मण्येव स्युरग्नेर्विषयविषयिणी दीपशक्तिः खलूच्चैः ।**
**द्रष्टुश्च ज्ञानशक्तिर्ननु न करणता किन्तु दीपप्रभाव-**
**त्संयुक्तद्योतनैवेत्यपरमिह पुनः साध्यते सर्ववित्त्वम् ॥**

---

## तृतीय सूत्र

'जन्माद्यस्य यतः' इस द्वितीय सूत्र में ब्रह्म के तटस्थ और स्वरूप (जगत् कारणत्व तथा सत्यज्ञानानन्द) इस प्रकार दो लक्षण कहे गये हैं । अब सूत्रकार ब्रह्म के सर्वज्ञ होने में हेतु दिखलाते हैं—'शास्त्रयोनित्वात्' ।

शङ्का—पूर्व सूत्र में ही श्रुति तथा युक्ति के द्वारा सर्वज्ञत्व का साधन कर ही लिया गया है, इसलिए पुनः उसमें हेतु देना व्यर्थ है ।

समाधान—उक्त आक्षेप उचित नहीं है, कारण कि ध्वनि में—शब्द में—विषय-घट, पट आदि अर्थ—का प्रकाश करने की जो शक्तियाँ हैं, वे सब ब्रह्म में ही हैं, क्योंकि ब्रह्म ही शब्दरूप वेद का उपादान है । (नियम है—कार्य में कारण से ही गुण प्राप्त होता है) जैसे विषय को प्रकाशित करनेवाली दीप की शक्ति अग्नि की ही शक्ति है, इसमें कोई सन्देह नहीं । (इस दृष्टान्त से सिद्ध हुआ कि शब्दों में विषय-प्रकाश-शक्ति अपने उपादानभूत ब्रह्म से ही प्राप्त है, इसलिए उस शक्ति को ब्रह्मशक्ति ही मानना चाहिये । यदि शङ्का हो कि शब्दों में विषयप्रकाश करने की कारणता है, अतः ब्रह्म में भी कारणता का ही अनुमान होगा, इसलिए शास्त्रयोनित्वरूप हेतु से भी सर्ववित्त्व सिद्ध नहीं हो सकता, तो इस आशङ्का का समाधान उत्तरार्द्ध से करते हैं—) द्रष्टा में—चेतन में—ज्ञानशक्ति का ही साधन करना उचित नहीं है, केवल कारणता का साधन करना उचित नहीं हैं । (दृष्टान्त में समता दिखलाते हैं— क्योंकि जैसे दीप की प्रभा अपने से संयुक्त सम्पूर्ण पदार्थों का प्रकाश करती है, वैसे ही ब्रह्म भी अपने से संयुक्त सम्पूर्ण प्रपञ्च का प्रकाश करता है । ब्रह्म सबके प्रति उपादान

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

अयमर्थः—साधितमपि पुनर्हेत्वन्तरेण दृढीक्रियते । न च पुनरुक्तिप्रसङ्गः, जगत्कर्तृत्वशङ्कयाऽऽक्षिप्ते सर्वज्ञत्वे समाधीयमानत्वात् । विमतं ब्रह्म वेदगतसर्वविषयप्रकाशनशक्त्याधारः, वेदोपादानत्वाद्, यथा दीपगतप्रकाशनशक्त्याधारो दीपोपादानभूतोऽग्निरिति हि प्रयोगः । यद्यपि वेदे कारणशक्ति प्यस्ति, तथापि चेतनत्वाद् ब्रह्मणो ज्ञानशक्तिरेवाऽनुमेया। नहि चेतनस्य कर्तुः करणशक्तिः सम्भाव्यते । न चोपादानोपादेययोः

---

होने से सबके साथ संयुक्त है, इसलिए इस सूत्र में पूर्व सूत्र की अपेक्षा विलक्षण ही सर्ववित्त्व का साधन किया जाता है । (अर्थात् पूर्व सूत्र में जगत्कारणत्व से सर्ववित्त्व सिद्ध किया गया है और इस सूत्र में वेदोपादानत्व द्वारा विलक्षण सर्वज्ञत्व सिद्ध किया जायेगा, इससे पुनरुक्त या सिद्धसाधनादि दोष नहीं आते । अतएव ब्रह्म के प्रपञ्चकारणत्व से गृहीत होने पर भी शास्त्रकारणत्वरूप हेतु दिया गया है । इसका स्वयं व्याख्यान करके स्पष्टीकरण करते हैं—)

तात्पर्य यह है कि सिद्ध किया गया भी 'सर्वज्ञत्व' दूसरे हेतु के द्वारा दृढ़ किया जा रहा है, इससे पुनरुक्ति दोष का प्रसङ्ग नहीं आता, कारण कि दूसरे में जगत् कारणत्व की आशङ्का से सर्वज्ञत्व होने में आक्षेप हो सकता है, (अर्थात् ब्रह्म जगत् का कर्ता है, परन्तु वेद तो नित्य पदार्थ है, इसलिए उसका कर्ता तो ब्रह्म नहीं होगा, इसलिए वेद का अकर्ता होने से उसका ज्ञान भी उसको नहीं होगा, अतः केवल जगत्कर्तृत्व से सर्वज्ञत्व में आक्षेप हो सकता है । इसलिए उसका समाधान करना प्राप्त हो जाता है । (समाधानस्वरूप अनुमानप्रयोग दिखलाते हैं—) 'विमत ब्रह्म वेद में विद्यमान सम्पूर्ण अर्थजात का प्रकाश करने में समर्थ शक्ति का मूल आधार है, कारण कि वह वेद का उपादान है । जैसे दीप की प्रकाश देनेवाली शक्ति का मूल आधार दीप का उपादानभूत अग्नि है । यद्यपि वेद में कारणशक्ति (साधकत्व-सहायकत्व) भी है, उससे करणशक्ति को ही अनुमान द्वारा उसके उपादानभूत ब्रह्म में भी मानना होगा । इससे सर्वज्ञत्व सिद्ध नहीं हो सकता, तथापि चेतन होने के कारण ब्रह्म की ज्ञानशक्ति का ही अनुमान द्वारा साधन करना उचित है । चेतनरूप कर्त्ता का करण होना सम्भव नहीं है । (वह तो स्वयं उपस्थित ही है, साधनभूत कारक

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सर्वशक्त्यनुगत्या भाव्यमिति नियमोऽस्ति, अग्निकार्यभूतायां प्रभायां प्रकाशशक्तेरेवाऽनुगमाद् दाहशक्तेरननुगतात् । एवं वेदोपादानेऽपि ब्रह्मणि बोधशक्तिरेवाऽनुगच्छतु को विरोध इति । न च वेदस्य सर्वप्रकाशकत्वे विवदितव्यम्, पुराणाद्यनेकविद्योपबृंहितेन वेदेनाऽविषयीकृतस्य वस्तुनः सत्त्वे मानाभावात् । न च वेदोपादानत्वमसिद्धम्, वेदस्य नामरूपप्रपञ्चान्तःपातित्वान्नामरूपप्रपञ्चोपादानत्वस्य च ब्रह्मणि सर्वोपनिषत्सिद्धत्वात् । ननु ब्रह्म न वेदोपादानम्, वेदोक्ताखिलाभिज्ञत्वात्, ऋष्यादिवत्, इति चेत्, न; वेदोक्तमात्राभिज्ञत्वस्योपाधित्वात् । ब्रह्म तु वेदोक्तादप्यधिकं जानाति । तथा हि—वेदः स्वविषयविज्ञाना-

---

नहीं हो सकता' । उपादान और उपादेय दोनों में सब प्रकार की शक्तियों का अनुगम होता है, ऐसा कोई नियम नहीं है । (इससे शङ्का नहीं कर सकते हैं कि उपादान में उपादेय वेदगत करणशक्ति भी आनी चाहिये । दृष्टान्त द्वारा नियम का न होना सिद्ध करते हैं—) कारण कि अग्नि के कार्यस्वरूप दीप की प्रभा में (प्रकाश में) प्रकाशशक्ति का ही अनुवर्तन है, दाहशक्ति का अनुवर्तन नहीं है । इसी प्रकार वेद के उपादानभूत ब्रह्म में भी बोधशक्ति—ज्ञानशक्ति— का ही अनुगम होता है, यदि ऐसा माना जाय, तो क्या विरोध होगा? वेद सम्पूर्ण पदार्थों का प्रकाश करता है, इसमें कोई विवाद ही नहीं करना चाहिये, कारण कि पुराण आदि अनेक विद्याओं से परिपुष्ट किये गये वेद का जो विषय नहीं है, ऐसे पदार्थ की सत्ता में कोई प्रमाण ही नहीं है (अर्थात् वेद में न आया हुआ पदार्थ आकाश-पुष्प के समान है) । ब्रह्म में वेदोपादानत्व असिद्ध भी नहीं है, कारण कि वेद भी नामरूपात्मक प्रपञ्च के ही अन्तर्गत है और सम्पूर्ण नामरूपात्मक प्रपञ्च का उपादान ब्रह्म ही है, इसका प्रतिपादन सभी उपनिषत् करती हैं ।

शङ्का—ब्रह्म वेद का उपादान नहीं माना जा सकता, वेद में प्रतिपादित सम्पूर्ण विषयों का अभिज्ञ होने से, ऋषि आदि के समान ।

समाधान—वेदोक्तमात्राभिज्ञत्वरूप उपाधि से उक्त अनुमान दूषित है । (ऋषि आदि तो केवल वेदप्रतिपादित ही अर्थ जानते हैं) और ब्रह्म तो वेदप्रतिपादित अर्थ से भी अधिक जानता है । यथा—वेद को अपने विषय के विज्ञान की अपेक्षा अधिक विषय को जानने वाले ने बनाया है, क्योंकि

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan

दप्यधिकविषयवित्प्रणीतः, वाक्यप्रमाणत्वात्, पाणिनिप्रणीत-शास्त्रवत् । सम्भाव्यते ह्येतत्साध्यम्, लोके वागविषयस्यापि क्षीरगुडादिमाधुर्यविशेषस्याऽनुभवगम्यत्वात् । तथा च वेदस्य व्यवहार्यसर्ववस्तुप्रकाशकत्वात्सर्वज्ञत्वम् । वेदोपादानं ब्रह्म तु व्यवहारातीतं निजस्वरूपमपि स्वचैतन्येनाऽभिव्यनक्तीति निरति-शयसर्वज्ञम् । अथ वेदोऽपि ब्रह्मस्वरूपं लक्षणया प्रकाशयेत्, तथापि वेदः किञ्चिमुख्ययैव वृत्त्या प्रकाशयति किञ्चिल्लक्षणया किञ्चित्सामान्येन किञ्चद्विशेषेण । ब्रह्म

---

वेद वाक्यस्वरूप प्रमाण है, पाणिनि द्वारा रचे गये व्याकरणशास्त्र के तुल्य । इस साध्य का सम्भव भी है, क्योंकि लोक में वाणी के विषय न होने वाली दूध और गुड़ आदि की मधुरता (मिठास) का विशेष अन्तर केवल अनुभव से ही जाना जाता है । (इस दृष्टान्त से वाणीरूप वेद के विषय ऐसे भी कुछ पदार्थ हैं, जिनका अनुभव ब्रह्म को है, यह सिद्ध किया गया । शङ्का उत्पन्न होती है कि अभी कहा गया है कि वेद बाह्य वस्तु के होने में कोई प्रमाण ही नहीं है और अब कहा जाता है कि वेदबाह्य भी वस्तु है, जिसका ज्ञान ब्रह्म करता है, इससे आपके कथन में परस्पर विरोध होता है, इसके समाधान में उत्तर है कि उक्त विरोध तात्पर्य को न समझने से प्रतीत होता है । वेदबाह्य वस्तु न मानने का तात्पर्य यह है कि जो कुछ भी वागिन्द्रियगोचर पदार्थ है, वह सब वेद का विषय है, ऐसा कोई वाग् विषय पदार्थ नहीं है कि जो वेदबाह्य माना जा सके, परन्तु वाग्विषय पदार्थ ही नहीं है, ऐसा इसका तात्पर्य नहीं है । इसी वागविषय पदार्थ का भी ज्ञाता ब्रह्म है, ऐसा कहा गया है, इससे कोई विरोध नहीं आता ।) इससे वेद भी व्यवहार के विषय सकल पदार्थों का प्रकाशक है, इसलिए वह सर्वज्ञ माना जाता है । परन्तु वेद का उपादानभूत ब्रह्म तो वागादि के सम्पूर्ण व्यवहार के अविषय अपने स्वरूप को भी अपने चैतन्य द्वारा प्रकाशित करता है, इसलिए निरतिशय सर्वज्ञ है । (इससे अधिक सर्वज्ञ हो नहीं सकता, यह सर्वज्ञता की सीमा है) । यद्यपि वेद भी ब्रह्मस्वरूप को लक्षणा के द्वारा (तत्त्वमसि' आदि वाक्यों में भागत्यागलक्षणा अथवा शुद्ध लक्षणा के द्वारा प्रातिपादिकार्थमात्र शुद्ध चैतन्यरूप अर्थ में तात्पर्य का निश्चय किया गया है) ब्रह्म के स्वरूप को प्रकाशित कर ही सकता है, तथापि वेद तो कुछ विषय को मुख्य वृत्ति (अभिधाशक्ति) के द्वारा और कुछ विषय को लक्षणावृत्ति के द्वारा प्रकाशित

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तु सर्वं सर्वात्मना प्रकाशयतीति वेदादप्यधिकाभिज्ञमेव ।

ननु वेदस्य ब्रह्मणा प्रणयनं नामोच्चारणमात्रं चेदुपाध्यायवद् ब्रह्माऽसर्वज्ञं स्यात् । अथ मन्यसे प्रमाणान्तरेणाऽर्थमुपलभ्य विवक्षित्वा पौरुषेयः स्यात् । अथ मन्यसे प्रमाणान्तरेणाऽर्थमुपलभ्य विवक्षित्वा रचिता व्याकरणादयो मानान्तरसापेक्षतया पौरुषेया भवन्तु नाम वेदस्य तु नित्यज्ञानजन्यनित्येच्छावता ईश्वरेण रचितस्य मानान्तरनिरपेक्षस्य कथं पौरुषेयत्वमिति । नैतत्सारम्, तादृगीश्वरे प्रमाणाभावात् । अनुमानानामीश्वरासाधकत्वस्य पूर्वसूत्रे दर्शितत्वात् । आगमस्तत्साधक इति चेत्, न, उक्तेश्वरसिद्धौ तत्प्रोक्तागमप्रामाण्यसिद्धिः, तत्सिद्धौ चोक्तेश्वरसिद्धिरित्यन्योन्याश्रयत्वात् ।

---

कर सकता है,एवं कुछ विषयों को सामान्यरूप से और कुछ को विशेषरूप से प्रकाशित करता है, परन्तु ब्रह्म तो सबको ही सर्वस्वरूप से (समान्य विशेष सभी प्रकार से) प्रकाशित करता है, इसलिए वेद की अपेक्षा उसको अधिक सर्वज्ञ ही मानना उचित है ।

यदि केवल ब्रह्म द्वारा शब्दों का उच्चारणमात्र वेद की रचना मानी जाय, तो उपाध्याय के—वेदशिक्षक के —समान ब्रह्म भी असर्वज्ञ होगा । अर्थज्ञानपूर्वक यदि वेद की रचना मानी जाय, तो व्याकरण आदि शास्त्रों की भाँति वेद पौरुषेय—पुरुषप्रणीत—माने जायेंगे । यदि कहो कि दूसरे प्रमाणों के द्वारा प्राप्त अर्थ की विवक्षा से रचे गये व्याकरण आदि शास्त्र प्रमाणों की अपेक्षा रखने से पौरुषेय भले ही माने जायँ, परन्तु वेद तो नित्य ज्ञान से उत्पन्न हुई नित्य इच्छावाले ईश्वर से रचे गये हैं, इसलिए दूसरे प्रमाण की अपेक्षा न रखने से पौरुषेय कैसे माने जा सकते हैं, तो यह भी कथन मूल्यवान् नहीं है, कारण कि नित्यज्ञानजन्य नित्य इच्छावाले ईश्वर के मानने में कोई प्रमाण नहीं है । कथित अनुमान ईश्वर के साधक नहीं हैं, ऐसा पूर्व सूत्र में ही प्रतिपादन किया गया है । आगम—शास्त्र— को ईश्वर के साधन में प्रमाण कहा जाय, तो यह भी नहीं बनता, कारण कि कथित ईश्वर की सिद्धि होने के अनन्तर ही उससे कहे गये शास्त्र में प्रामाण्य सिद्ध हो सकता है और आगम में प्रामाण्यसिद्धि के अन्तर ही आगम-प्रतिपादित ईश्वर की सिद्धि हो सकती है, इस प्रकार अन्योन्याश्रय दोष आ जाता है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan

वेदस्याऽनपेक्षत्वादेव प्रामाण्यं नेश्वरप्रोक्तत्वाद् अतो नेतरेतराश्रय इति चेद्, एवमपीश्वरेच्छा नित्या ज्ञानजन्या चेति व्याहतिर्दुष्परिहरा । अथाऽर्थं बुद्धा रचितत्वे समेऽपि व्याकरणादीनां वक्त्रभिप्रायप्रयुक्तत्वात्पौरुषेयत्वं वेदानां त्वध्ययनविधप्रयुक्तत्वादपौरुषेयतेति चेत्, न; विमता वेदा वक्त्रभिप्रायप्रयुक्ता नाऽध्ययनविधिप्रयुक्ता वा, अर्थं बुद्ध्वा रचितत्वाद्, व्याकरणादिवदिति पौरुषेयताया दुर्वारत्वात् । न च वेदानां चैतन्याख्यनिर्विकल्पकज्ञानपूर्वकत्वं व्याकरणादिवैषम्यमिति वाच्यम्, चैतन्यस्याप्यभिलषितसाधनोपरागे सविकल्पकत्वात् ।

नन्वपौरुषेया वेदाः प्रवाहाविच्छेदे सत्यस्मर्यमाणकर्तृकत्वा-

---

यदि कहा जाय कि वेद दूसरे प्रमाणों की अपेक्षा न रखने से ही प्रमाण है, ईश्वररचित होने के कारण नहीं, इसलिए अन्योन्याश्रय दोष नहीं आ सकता, तो भी ईश्वर की इच्छा नित्य है और वह ज्ञान से उत्पन्न होती है इस प्रकार का व्याघात तो नहीं हटाया जा सकता (अर्थात् नित्य को जन्य मानना विरुद्ध है) ।

शङ्का—अर्थज्ञानपूर्वक रचा जाना यद्यपि समान ही है, तथापि व्याकरण आदि शास्त्रों का वक्ता के अभिप्राय के अनुसार प्रयोग होने के कारण वे पौरुषेय माने जाते हैं, परन्तु वेदों का प्रयोग अध्ययनविधि के द्वारा होता है, अतः वे पौरुषेय नहीं माने जा सकते ।

समाधान—विमत वेद वक्ता के अभिप्राय से प्रयुक्त हैं, अथवा अध्ययनविधि से प्रयुक्त नहीं हैं, कारण कि व्याकरणादि शास्त्रों के सदृश वे अर्थज्ञानपूर्वक रचे गये हैं, इस प्रकार अनुमान के प्रयोग से वेदों का पौरुषेय होना नहीं हटाया जा सकता । व्याकरण आदि शास्त्रों की अपेक्षा वेद में चैतन्यनामक निर्विकल्पज्ञान पूर्वकत्वरूप विषमता भी नहीं कही जा सकती, कारण कि चैतन्य का अभीष्ट उपाय के साथ संसर्ग होने पर उसे सविकल्प ही मानना होगा । [क्योंकि निर्विकल्प से कोई भी संसर्ग नहीं हो सकता ।]

शङ्का—वेद पौरुषेय नहीं है, प्रवाह के विच्छेद न होते हुए इनके कर्ता का स्मरण न होने से, आत्मा के तुल्य [जैसे आत्मा का प्रवाह बराबर

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

दात्मवदिति चेत्, किमत्र स्मरणगोचरकर्तृकत्वं हेतुः उताऽप्रमीयमाणकर्तृकत्वम् ? आद्यो जीर्णकूपादावनैकान्तिकः । द्वितीयोऽसिद्धः, वेदो विशिष्टबहुज्ञपुरुषप्रणीतः, बह्वर्थविषयवाक्यप्रमाणत्वात्, भारतवत् 'स इदं सर्वमसृजत ऋचो यजूँषि सामानि' इत्यनुमानागमाभ्यां वेदे कर्तुः प्रमीयमाणत्वात् । एवं तर्हि वेदस्य पौरुषेयत्वप्रसङ्ग इष्ट इति चेत्, न, प्रामाण्यभङ्गप्रसङ्गात् । न तावन्नित्येच्छादिमदीश्वररचितत्वात् प्रामाण्यम्, दूषितत्वात् । नापि महाजनपरिग्रहाद् देवात्मभावचन्द्रप्रादेशमात्रत्वादीनां महाजनपरिगृहीतानामेवाऽप्रामाण्यदर्शनात् । स्मृतिपुराणपित्रादिवाक्य-

---

चला आ रहा है और उसके कर्ता का ज्ञान नहीं होता, अतः वह किसी पुरुष द्वारा प्रणीत नहीं है, वैसे ही वेदों का भी प्रवाह बराबर चला आ रहा है और कर्त्ता का पता नहीं है, अतः वे पुरुषप्रणीत नहीं माने जा सकते ।]

समाधान—इस अपौरुषेत्व के साधक अनुमान में क्या कर्ता का स्मरणविषय न होनारूप हेतु है ? या कर्ता का निश्चय न हो सकना रूप हेतु है ? इनमें प्रथम कल्प तो पुराने कूप आदि में व्यभिचरित है । बहुत पुराने कूपादि कार्यों के कर्ता का भी स्मरण नहीं रहता है ।] दूसरा कल्प असिद्धि दोष से दूषित है, कारण कि 'वेदविशिष्ट और अधिक ज्ञानशाली पुरुष द्वारा रचा गया है, क्योंकि वह भारत ग्रन्थ के समान अनेक अर्थों को विषय करने वाला वाक्यरूप प्रमाण है', इस अनुमान तथा 'उसने इस दृश्यमान सम्पूर्ण को रचा, तथा ऋक्, यजु और साम वेदों को' इस प्रकार के अर्थ वाले आगम से वेद की रचना के विषय में कर्ता का निश्चय होता है ।

शङ्का—तब तो उक्त तर्क के अनुसार वेद में पुरुषप्रणीतत्व का प्रसङ्ग ही हो जायेगा ।

समाधान—नहीं, नहीं होगा, कारण कि ऐसा मानने से वेद के प्राणाण्य का भङ्ग हो जायेगा । नित्य इच्छा आदि वाले ईश्वर के द्वारा रचित होने से भी वेद का प्रामाण्य नहीं कह सकते, क्योंकि इसमें पहले ही दोष दे आये हैं । [अर्थात् इस प्रकार का ईश्वर प्रमाणसिद्धि ही नहीं है ।] महाराज— अधिक जनसमुदाय के सम्मत होने से भी प्रामाण्य नहीं आ सकता, कारण कि चन्द्रमा के प्रादेश—वित्ता—मात्र परिमाण आदि का, जो कि महाजन के द्वारा परिगृहीत ही है, अप्रामाण्य देखा गया है ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**वदर्थस्य मानान्तरसिद्धतया प्रामाण्यं स्यादिति चेत्, मैवम्, किं वेदार्थभूतौ धर्माधर्मौ प्रत्यक्षेणाऽनुभूतौ उताऽऽगमान्तरेण । न चरमः अनवस्थानात् । प्रथमेऽपि नहि तावदस्मदादिप्रत्यक्षेण धर्माधर्मावुपलभामहे । नापि योगिप्रत्यक्षं तद्ग्राहकम्, तस्य स्वविषयरूपादिष्वेवाऽतिशयकरत्वात् । न चाऽऽत्मसमवेततया धर्माधर्मौ मानसप्रत्यक्षाविति वाच्यम्, वेदसृष्टिकाले धर्माधर्मयोर्भाविनोरवर्तमानत्वात् । पूर्वकल्पानुष्ठितौ धर्माधर्मौ तदा वर्तेत एवेति**

---

शङ्का—स्मृति, पुराण तथा पिता आदिं के वाक्यों के सदृश अर्थ के दूसरे प्रमाण से सिद्ध होने के कारण वेदों का प्रामाण्य मान लिया जायेगा [जैसे प्रमाणान्तर से सिद्ध अर्थ के प्रतिपादक स्मृति आदि के वाक्य प्रमाण होते हैं, वैसे ही वेदवाक्य भी प्रमाण मान लिए जायेंगे] ।

समाधान—वेद के तात्पर्यार्थस्वरूप धर्म और अधर्म [विधिवाक्य का तात्पर्य धर्म में है और निषेध का अधर्म में] क्या प्रत्यक्ष प्रमाण द्वारा जाने गये हैं ? या दूसरे [वेद से इतर) शास्त्र द्वारा ? दूसरा कल्प नहीं बन सकता, कारण कि इसमें अनवस्था दोष आ जाता है । [दूसरे आगम के तात्पर्यार्थ का ज्ञान तीसरे से, तीसरे का चौथे से इत्यादि परम्परा न रुकेगी] प्रथम कल्प में भी हम ऐसे साधारण मनुष्य प्रत्यक्ष से धर्म और अधर्म का ज्ञान नहीं प्राप्त कर सकते । योगियों का प्रत्यक्ष भी धर्म और अधर्म का ज्ञान प्राप्त कराने वाला नहीं हो सकता, कारण कि योगी का प्रत्यक्ष अपने विषय रूप आदि में ही अतिशय प्राप्त कर सकता है । [चक्षुरादि के अगोचर धर्म और अधर्म का दर्शन नहीं कर सकता । दिव्यं ददामि ते चक्षुः—' इस भगवद् वाक्य में दिव्य पद का भी इतना ही तात्पर्य है— सम्पूर्ण विराट् रूप के दर्शन का सामर्थ्य उत्पन्न हो जाय । अविषय का दर्शन सामर्थ्य नहीं हो सकती, अतएव अभियुक्तों का वचन है—'न रूपे श्रोत्रवृत्तिता'] । आत्मसमवेत होने से धर्म और अधर्म मानस प्रत्यक्ष के विषय भी नहीं हो सकते, कारण कि वेद की रचना के अवसर पर आगे होने वाले धर्म और अधर्म अनुवर्तमान ही नहीं थे । [धर्माधर्म तो वेदैकप्रमाणगम्य हैं, वेद की रचना के पूर्व तो वे सिद्ध ही नहीं थे, अतः वेद-रचनाकाल में उनकी अनुवृत्ति कैसे होगी ? अनुवृत्ति तो पूर्वसिद्ध पदार्थ की हो सकती है । अतः मानस प्रत्यक्ष के विषय भी नहीं हो सकते ।] पूर्व कल्प में किये गये

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

चेत् न; पूर्ववेदसृष्टावपि तथेत्यनवस्थायामन्धपरम्पराप्रसङ्गात् । तस्मात्पौरूषेयत्वे वेदस्य प्रामाण्यं दुःसम्पादम् । अत एव सुगता आर्हताश्चाऽप्रमाणं वेदमाहुरिति चेत्, न; तेषां स्वागमेष्व-प्रामाण्यप्रसङ्गात् । अत एव लोकायत आगममात्रं नेच्छतीति चेत् न; तस्य वाक्यमात्राप्रामाण्ये वादानधिकारः, लौकिकवाक्य-प्रमाण्ये किमपराद्धं वेदवाक्यैः ।तदेवं पौरुषेयत्वे वेदस्येष्टं प्रामाण्यं प्रभज्येत ? अपौरुषेत्वे ब्रह्मण उपाध्यायवदसर्वज्ञत्वं प्रसज्येतेति ।

---

धर्म और अधर्म उस काल में विद्यमान ही हैं, यह मानना भी उचित नहीं है, कारण कि उस पूर्व कल्प के वेदों के रचनाकाल में भी पूर्वोक्त प्रकार का [उससे भी पूर्व कल्प में अनुष्ठित धर्माधर्मों की अनुवृत्ति मानना] समाधान देने से अनवस्था दोष आ जाने पर अन्धपरम्परा का प्रसङ्ग आ जाता है । इसलिए वेद को पुरुषप्रणीत मानने से उसके प्रामाण्य का समर्थन नहीं हो सकता । इसी कारण से बौद्ध तथा जैनमतावलम्बियों ने वेद को प्रमाण नहीं माना, यह कहना भी उचित नहीं है, कारण कि उनको (वेद को अप्रमाण मानने में पौरुषेयत्वरूप हेतु से) अपने (बौद्ध और जैन) शास्त्रों में अप्रामाण्य मानने का प्रसङ्ग आ जायेगा । [उनके शास्त्र भी तो पौरुषेय हैं, अतः उनको भी अप्रमाण मानना होगा] । यही कारण है कि लोकायत—नास्तिक—आगममात्र को नहीं चाहता । [आगममात्र पुरुषप्रणीत है, अतः वह भी किसी को भी प्रमाण मानना नहीं चाहता], परन्तु उसका कथन भी उचित नहीं है, कारण कि, वाक्यसूत्र को अप्रमाण मानने से नास्तिक का वाद में—तत्त्वजिज्ञासारूप परस्पर शास्त्रार्थकथा में—अधिकार ही नहीं हो सकता । [वाक्यों को सर्वथा अप्रमाण माननेवाला अपना अभिप्राय किस साधन से प्रकट कर सकेगा ? और प्रतिवादी का अभिप्राय कैसे समझेगा ? अतः उस प्रलापी के कथन पर कोई भी ध्यान देना उचित न समझेगा ।] यदि वह नास्तिक [वाद में अपना अधिकार पाने के लिए] लौकिक वाक्यों में प्रामाण्य मान ले, तो हम पूछ सकते हैं कि तब वैदिक वाक्यों ने क्या अपराध किया है कि वे प्रमाण न माने जायँ ? इस प्रकार वेद को पुरुषप्रणीत मानने में उसका प्रामाण्य नष्ट हो जायेगा । वेद को पुरुषप्रणीत न मानने से ब्रह्म में उपाध्याय के—गुरु के—तुल्य असर्वज्ञत्व का प्रसङ्ग हो जायेगा ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

## वेदे पौरुषेयत्वशङ्काया: परिहार:

**अत्रोच्यते—पौरुषेयत्वं तावन्न सहामहे । तथा हि—किं शब्दार्थतत्सम्बन्धानां पौरुषेयत्वमुत क्रमावस्थितवाक्यानाम् । आद्येऽपि न तावज्जीवा: कर्तार: । तथा सति कञ्चित्सागरं विवक्षित्वा मेरुशब्दमपि वाचकत्वेन प्रयुञ्जीत, स्वतन्त्रत्वात् । नापीश्वर: कर्ता, कल्पादिषु शब्दार्थसम्बन्धव्यवहार: पूर्वपूर्वव्यवहारपरम्परा-धीन:, अभिधानाभिधेयव्यवहारत्वाद्, इदानीन्तनव्यवहारवत्, इत्यानादित्वानुमानात् । न च डित्थादिसाङ्केतिकशब्देष्व-नेकान्त:, तेषां गाव्यादिशब्दवदभिधानाभासत्वात् । न**

---

समाधान—इस शङ्का के उत्तर में कहा जाता है कि वेद की पुरुष द्वारा रचना हम नहीं सह सकते, क्योंकि प्रश्न हो सकता है कि क्या शब्द, अर्थ तथा उनके सम्बन्ध की रचना पुरुष द्वारा हुई है, ऐसा मानते हो ? या क्रम से रखे गये (पौर्वापर्ययुक्त) वाक्यों की रचना पुरुष द्वारा हुई, ऐसा मानते हो ? [वेद शब्दार्थ तथा उनका सम्बन्ध और पौर्वापर्यविशिष्ट वाक्य दोनों रूपवाला है, इसमें किस रूप की रचना पुरुष द्वारा मानते हो' ? प्रथम पक्ष मानने में भी जीव तो उसकी रचना के कर्ता हो नहीं सकते । यदि जीव कर्ता माना जाय, तो कोई जीव समुद्र का बोध कराने की इच्छा करके मेरुशब्द को भी समुद्ररूप अर्थ का वाचक बनाकर उसे प्रयोग में लावेगा, कारण कि वह शब्दार्थसम्बन्ध की रचना में स्वतन्त्र है । ईश्वर को भी कर्ता नहीं मान सकते, कारण कि शब्दार्थसम्बन्ध में अनुमान से अनादित्व सिद्ध होता है । अनुमानप्रयोग इस प्रकार है—'कल्पादि काल में शब्दार्थसम्बन्धरूप व्यवहार पूर्व-पूर्व व्यवहार परम्परा के अधीन है, अभिधान-अभिधेय-व्यवहार होने से, [अभिधान शब्द है और अभिधेय अर्थ है अर्थात् वाच्यवाचकव्यवहार] इस काल में होनेवाले वाच्यवाचकव्यवहार के तुल्य । जैसे वर्तमान में घटशब्दार्थसम्बन्ध अनादि है, वैसे ही आदि काल में भी अनादि ही था । डित्थ आदि संज्ञाशब्दों में इसका व्यभिचार नहीं दिया जा सकता, कारण कि वे डित्थादि शब्द गावी आदि अपभ्रंशशब्दों के तुल्य शब्दाभास माने गये हैं । [साधुशब्द नहीं माने जाते] 'पररीत्या परो बोधनीय:' न्याय लेकर नैयायिक असाधुशब्दों में शक्ति नहीं मानते, अत: वे शब्दाभास माने गये हैं । [वस्तुत: डित्थ आदि शब्दों में भी अनादि ही वाच्यवाचकभाव है, इसलिए कोई व्यभिचार नहीं आता] । क्रमिक वाक्यरचनारूप द्वितीय

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

द्वितीयः, सृष्टिकालीनं वेदाध्ययनं पूर्ववेदाध्ययनानुस्मृतिनिबन्धनम्, वेदाध्ययनत्वाद्, इदानीन्तनवेदाध्ययनवत्, इत्यनादित्वसिद्धेः । न चैवं सर्वेष्वपि ग्रन्थेष्विदमनादित्वं सुसाधमिति वाच्यम्, तैस्तैरेव ग्रन्थैस्तत्कर्तृणां प्रतिपादनात् तदागमविरोधात् । इहाऽपि श्रुत्यैव वेदस्य कर्ता प्रतिपाद्यत इति चेत्, किं हिरण्यगर्भविषयया 'इदं सर्वमसृजत ऋचो यजूँषि' इत्यादिश्रुत्या किं वेश्वरविषयया 'अस्य महतो भूतस्य निःश्वसितम्, इत्यादिश्रुत्या ? नाऽऽद्यः, 'यो ब्रह्माणं विदधाति' इत्यादिश्रुतौ हिरण्यगर्भोत्पत्तेः प्रागेव वेदसद्भावावगमात् । सतामेव वेदानां हिरण्यगर्भबुद्धौ प्राथमिकमाविर्भावमभिप्रेत्याऽसृजतेति श्रुतिरप्युपपन्ना । न द्वितीयः; उपादानप्रकरणपठिता सा श्रुतिः ईश्वरस्य वेदोपादानत्व-

---

पक्ष नहीं कह सकते, कारण कि 'सृष्टिकाल का वेदाध्ययन पूर्वकाल में किये गये वेदाध्ययन के स्मरण द्वारा हुआ है, वेदाध्ययन होने से, वर्तमानकाल के वेदाध्ययन के तुल्य' इस अनुमान के द्वारा पौर्वापर्यविशिष्ट वाक्यरूप वेद में अनादित्व ही सिद्ध होता है ।

शङ्का—तब तो इस प्रकार का अनादित्व सभी ग्रन्थों में सरलता से सिद्ध किया जा सकता है ।

समाधान—उन्हीं ग्रन्थों से अपने-अपने कर्ताओं का—रचयिताओं का—प्रतिपादन होने से उन ग्रन्थरूप आगमों से विरोध आ जाता है । [इसलिए सभी ग्रन्थ अनादि नहीं हो सकते] यदि कहो कि प्रकृत में भी श्रुति के द्वारा ही वेद के कर्ता का प्रतिपादन किया जाता है, तो यह कथन भी युक्त नहीं है, क्योंकि यहाँ पर प्रश्न होगा कि क्या हिरण्यगर्भ को विषय करनेवाली 'इस सबको रचा तथा ऋक् और यजुर्वेद को—'इत्याद्यर्थक श्रुति से उसका प्रतिपादन होता है ? अथवा ईश्वर का निर्देश करनेवाली 'इस महान् ईश्वर का यह निःश्वास है—'इत्याद्यर्थक श्रुति से ? इनमें प्रथम पक्ष नहीं माना जा सकता, कारण कि 'जो ब्रह्म हिरण्यगर्भ को रचता है'—इत्याद्यर्थक श्रुति से हिरण्यगर्भ की उत्पत्ति से पहले भी वेद के सद्भाव का बोध होता है । पूर्वसिद्ध वेदों का ही हिरण्यगर्भ की—ब्रह्मा की—बुद्धि में सबसे पहले प्रादुर्भाव हुआ, इसलिए 'असृजत' (बनाया) यह श्रुति भी उपपन्न हो गयी । [हिरण्यगर्भ ने ही वेद का प्रथम दर्शन (ज्ञान) पाया, इसलिए उपचारतः 'हिरण्यगर्भ ने वेद को बनाया' ऐसा श्रुति में कहा गया है, नूतन रचना नहीं कही गयी है] दूसरा—ईश्वर को विषय करनेवाली श्रुति के द्वारा कर्ता का निर्देशरूप—पक्ष भी साधक नहीं है, कारण कि उक्त श्रुति उपादान-

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मेव ब्रूते न तु वेदकर्तृत्वमपि । ईश्वरोपादनत्वमपौरुषेयत्वं च विरुद्धमिति चेत्, न; एतादृशापौरुषेयत्वस्याऽङ्गीकृतत्वात् । भारतादीनां व्यासादिभिर्मानान्तरेणाऽर्थं बुद्धा रचितत्वं पौरुषेयत्वम् । ततो मूलप्रमाणापेक्षं तत्प्रामाण्यम् । वेदो नार्थं बुद्ध्वा रचितः, असर्वज्ञवचनत्वाभावे सति धर्माधर्मब्रह्मप्रमाणत्वात्, परपरिकल्पितेश्वरबुद्धिवत् । तथा च ब्रह्मकार्यस्याऽपि वेदस्य स्वतःसिद्धप्रामाण्ये न काचिद्धानिः । ननु प्रमाणदृष्टवादी ह्याप्तः, तददृष्टस्योत्प्रेक्षितस्य च वक्ता नाऽऽप्तः । तथा च वेदो न प्रमाणम्, आप्ताप्रणीतवाक्यत्वाद्, उन्मत्तवाक्यवत्, इति चेत्,

---

कारण के प्रदर्शक प्रकरण में पढ़ी गई है, इसलिए ईश्वर वेद का उपादान कारण है, ऐसा ही कहती है, वेद का कर्ता है,ऐसा नहीं कहती है । ईश्वरोपादनकत्व और अपौरुषेयत्व दोनों का एक स्थल में होना विरुद्ध है [पुरुषप्रणीत कार्य का ही उपादान कारण होता है, इसलिए सोपादानक पदार्थ को पुरुषप्रणीत कार्य के विरुद्ध अपौरुषेय नहीं कह सकते], ऐसा भी नहीं माना जा सकता, कारण कि इस प्रकार का अपौरुषेयत्व—ब्रह्मोपादानकत्व होते हुए भी पुरुषप्रणीतत्व का न होना—स्वीकार ही करते हैं, [इसलिए अपौरुषेय होने से वेदों का स्वतःप्रामाण्य है और जो पुरुषप्रणीत हैं, उनका परतःप्रामाण्य होता है ।] जैसे—भारत आदि ग्रन्थों का प्रणयन श्रीव्यास जी ने दूसरे वेदादि प्रमाणों द्वारा अर्थ का निश्चय करके किया है, इसलिए वे ग्रन्थ पौरुषेय माने जाते हैं । अतः मूल (जिसके द्वारा अर्थ ज्ञान करके ग्रन्थों का प्रणयन किया गया हो, ऐसे) प्रमाण की अपेक्षा करके उनका प्रामाण्य माना जाता है । 'वेद अर्थज्ञानपूर्वक रचित नहीं है, असर्वज्ञवचन न होता हुआ धर्माधर्म में प्रमाणस्वरूप होने से, नैयायिक आदि दूसरे वादियों के सम्मत ईश्वर की बुद्धि के समान' । [इस अनुमान से वेद में भारतादि से वैलक्षण्य सिद्ध होता है] इसलिए ब्रह्म का कार्य होने पर भी वेद के स्वतःसिद्ध प्रामाण्य मानने में कोई हानि नहीं है ।

शङ्का—प्रमाण द्वारा निश्चित अर्थ का वक्ता ही आप्त (शिष्ट) कहलाता है, प्रमाणों से अनिश्चित केवल अपनी कल्पना से कल्पित अर्थ का वक्ता आप्त नहीं कहलाता है । इसलिए प्रमाणदृष्ट अर्थ का वक्ता न होने से वेद प्रमाण नहीं माना जा सकता, कारण कि वह आप्त पुरुष द्वारा नहीं बनाया गया है, उन्मत्त पुरुष के वाक्य के तुल्य ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मैवम्; वेदः प्रमाणम्, अनाप्तप्रणीतवाक्यत्वात्, मन्वादिवाक्यवत्, इत्यपि प्रयोगात् ।

कथं तर्हि निर्णय इत्युच्यते—प्रामाण्यं स्वतःसिद्धमप्रामाण्यं तु कारणदोषादिति ह्यस्मत्सिद्धान्तः । अत्रोन्मत्तवाक्यस्य भ्रान्त्योत्प्रेक्षया वा दुष्टं ज्ञानं मूलम्, इत्यप्रामाण्यमुचितम् । मन्वादि वाक्यस्य स्वत एव प्रामाण्ये सत्याप्तप्रणीतत्वाख्यो गुणोऽपि प्रतिबन्धककारणदोषनिवारकतयोपयुज्यते ।वेदस्य तु प्रतिबन्धासम्भवादन्तरेणैव गुणं स्वतःप्रामाण्यं सिध्यति । नन्वाप्तप्रयोगानपेक्षत्वे स्मर्यमाणेनाऽपि घटशब्देन घटः प्रमीयेत ? प्रमीयतां नाम, यत्र कुत्रचित् पुरोवर्तिनि तु घटरहिते स्थले प्रमाणान्तरविरोधाद् न प्रमास्यते ।

---

समाधान—नहीं, ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि प्रतिपक्षी अनुमान से वेद का प्रामाण्य सिद्ध हो सकता है । [अनुमानप्रयोग दिखलाते हैं—] वेद प्रमाणभूत है, क्योंकि वह अनाप्त से नहीं बनाया गया है, मनु आदि के वाक्य के समान ।

तब कैसे निर्णय होगा ? ऐसी जिज्ञासा होने पर निर्णय का प्रकार कहा जाता है—वेद का प्रामाण्य तो स्वतःसिद्ध है और अप्रामाण्य कारण के दोष से होता है, यह हम वेदान्तियों का सिद्धान्त है । इसमें उन्मत्तवाक्य का मूलभूत ज्ञान भ्रम तथा कल्पना रूप से दोष से युक्त है, इसलिए उसको अप्रमाण मानना उचित है । यद्यपि मनु आदि के वाक्य का प्रामाण्य के प्रतिबन्धक दोष के निवारण का हेतु होने से वह प्रामाण्यबोधन में उपयुक्त होता है । परन्तु वेद में तो किसी प्रतिबन्धक के न होने से गुण के बिना ही प्रामाण्य स्वतःसिद्ध होता है ।

शङ्का—यदि आप्तप्रयोग की अपेक्षा न होगी, तो स्मृत घटशब्द से भी घट की प्रमा—निश्चय—हो जायेगी ।

समाधान—उस स्थल में निश्चय हो जाय, कोई हानि नहीं है, परन्तु घटशून्य किसी भी सामने के स्थान पर दूसरे प्रत्यक्षादि प्रमाणों के साथ विरोध आने से 'स्मरणविषयीभूत शब्द से' घट की प्रमा न होगी, [इसलिए प्रमाजनक आप्तोपदेश आवश्यक होता है] ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अथ मतं कस्यचित्कदाचिदसति प्रमाणान्तरोदये तस्मिन्नपि स्थले घटः स्मर्यमाणशब्दात् प्रमीयते, तर्ह्यासप्रयोगं एव प्रामाण्ये हेतुरस्तु । स च प्रयोगो द्वेधा निष्पद्यते—मन्वादिवाक्यानि मानान्तरेणाऽर्थमुपलभ्य प्रयुक्तानि । वेदवाक्यानि पूर्वपूर्वप्रयोगाननुस्मृत्य प्रयुक्तानि । उन्मत्तवाक्यानि पुनस्तदुभयाभावादप्रमाणान्येव ।**

**नन्वेवं वेदे प्रामाण्यमन्धपरम्पराग्रस्तं भवेदिति चेत्तर्ह्येवं व्यवस्थाऽस्तु । स्मर्यमाणशब्देभ्यस्तात्पर्याभावान्नाऽर्थप्रमितिः । वेदे पुनरध्ययनविधितात्पर्यादाप्तप्रयोगाभावेऽपि प्रमितिरुत्पत्स्यत इति ।**

---

शङ्का—यदि कदाचित् किसी देश में किसी कारणविशेष से दूसरे विरोधी प्रमाण का उदय नहीं होगा, तो स्मरणविषयीभूत शब्द द्वारा घटादि की प्रमा हो ही जायेगी ।

समाधान—उक्त अतिप्रसङ्ग का वारण करने के लिए आप्त पुरुष के प्रयोग को ही प्रामाण्य में कारण मानिये । यह प्रामाण्यग्राहक आप्तप्रयोग दो प्रकार का होता है—एक तो प्रमाणान्तरों से अर्थज्ञान प्राप्तकर प्रयुक्त हुए मनु आदि के वाक्य अर्थात् मनुस्मृति आदि-स्मृतियाँ तथा पुराण-ग्रन्थ और दूसरा पूर्व पूर्व कल्प के प्रयोगों का स्मरण करके प्रयुक्त हुए वेदवाक्य । उन्मत्त वाक्यों में उक्त दोनों प्रकारों के न होने से वे तो अप्रमाण—प्रामाण्य—शून्य ही हैं ।

शङ्का—इस रीति से तो वेद में अन्धपरम्परा प्राप्त ही प्रामाण्य होगा ।

समाधान—इस दोष के वारण के लिए निम्न प्रकार की व्यवस्था (निर्णय) मानिये । स्मरण के विषयभूत (स्मृति में आये हुए) शब्दों के अर्थ का निश्चय नहीं हो सकता, कारण कि स्मर्यमाण शब्दों में कोई तात्पर्य नहीं रहता । वक्ता का ही तात्पर्य शब्दों द्वारा बोधित होता है, उसके बोधन में उच्चरित शब्द ही समर्थ होता है, अनुच्चरित नहीं, परन्तु वेद में तो अध्ययनविधि के द्वारा ही तात्पर्य की प्रतीति हो जाती है, [अन्यथा तात्पर्यशून्य के अध्ययनविधान का कोई प्रयोजन ही नहीं रह जायेगा], इसलिए आप्तप्रयोग के न होने पर भी प्रामाण्य—निश्चयजनकत्व—का उदय हो जायेगा । अध्ययनविधि

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

न चाऽध्ययनविधिवाक्यस्य तात्पर्याभावादप्रामाण्यं शङ्कनीयम्, स्वेनैव तात्पर्यसिद्धेः । न चैवमात्माश्रयो दोषः, शब्दशब्दवत्स्वपरनिर्वाहकेष्वविरोधात् । अतो ब्रह्मवद्वेदस्याऽपि पर्यालोचनायामनादित्वं पर्यवस्यति, न तु कालिदासादिग्रन्थवत्पौरुषेयत्वम् । न चाऽनादित्वेऽपि पुराणवाक्यवदन्यथासन्निवेशप्रणयनं शङ्क नीयम्, नियतक्रमंविशिष्टानामेव वर्णपदवाक्यप्रक्रणकाण्डादीनां वेदशब्दवाच्यानां कल्पादिप्रलययोरप्याविर्भावतिरोभावमात्रभाजां कूटस्थनित्यत्वाङ्गीकारात् ।

तर्हि वेदो न ब्रह्मोपादानः, अनादित्वात्, कूटस्थनित्यत्वाच्च, ब्रह्मवदिति चेत्, स्वतन्त्रत्वोपाधिहतत्वात् । वेदस्तु ब्रह्मपरतन्त्रः,

---

वाक्य के तात्पर्य के अभाव से अप्रामाण्य की शङ्का नहीं की जा सकती, कारण कि स्वयं अपने ही द्वारा तात्पर्य की सिद्धि हो जाती है । इसी प्रकार आत्माश्रय दोष भी नहीं देना चाहिये, क्योंकि शब्द-शब्द की भाँति अपने तथा दूसरे के निर्वाहकों में आत्माश्रय दोष से विरोध नहीं आता । [जैसे शब्द-शब्द अपने स्वरूप का भी स्वयं ग्रह कराता है और घट, पट आदि दूसरे शब्दों का भी बोध कराता है ।] इससे ब्रह्म के समान वेद में भी, विचार करने पर, अनादित्व निश्चित होता है, कालिदास आदि के बनाये हुए ग्रन्थों के सदृश पौरुषेयत्व सिद्ध नहीं होता । अनादि मानने पर भी पुराणवाक्यों के सदृश पौर्वापर्यक्रम तथा पदों का परिवर्तन करके पुरुष द्वारा उनकी रचना की आशङ्का नहीं की जा सकती, कारण कि निश्चित पौर्वापर्यक्रम से युक्त वर्ण, पद, वाक्य, प्रकरण तथा काण्ड आदि ही वेदशब्द के अर्थ हैं, इसलिए वे कूटस्थ नित्य माने गये हैं । केवल कल्प के आदि में वेद का प्रादुर्भाव और प्रलयकाल में तिरोभावमात्र होता है [अर्थात् वेद उत्पत्ति और विनाश से रहित हैं याने वेद का वर्णादि में से कोई भी क्रम नहीं बदल सकता । यथानुपूर्वी से ही वेद का प्रादुर्भाव होता है, अतः उसमें पौरुषेयत्व की किसी प्रकार भी आशङ्का नहीं हो सकती] ।

शङ्का—तब तो 'वेद ब्रह्मोपादानक अर्थात् ब्रह्मकार्य नहीं हो सकता, अनादि और कूटस्थ नित्य होने से, ब्रह्म के तुल्य' इस अनुमान से वेद का उपादान ब्रह्म नहीं हो सकता ।

समाधान—उक्त अनुमान स्वतन्त्रत्वरूप उपाधि दोष से दूषित है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**ब्रह्मण्यारोपितत्वाद्, यथा रज्वामारोपितो रज्जुतन्त्रः सर्पः ।**

## ब्रह्मणि वेदोपादानत्वप्रयुक्तसर्वज्ञत्वम्

**ननु रज्जुसर्पवद्वेदस्य कथं मिथ्यात्वमुच्यते ? निर्वक्तुमशक्यत्वादिति ब्रूमः । तथा हि—किं वर्णमात्रं वेदः किं वा क्रमसंहिता वर्णाः ? नाऽऽद्यः, अक्रमव्युत्क्रमोच्चारितेषु वर्णेषु वेदबुद्ध्यभावात् । द्वितीयेऽपि स क्रमः किं वर्णनिष्ठ उच्चारणनिष्ठो वा उपलब्धिनिष्ठो वा ? वर्णनिष्ठत्वेऽपि तावत्क्रमो न देशकृतः सम्भवति, वर्णानां सर्वगतत्वात् । नाऽपि कालकृतः, नित्यत्वात् । नाऽपि वस्तुकृतः, विरोधात् । नह्येकदैव राजा जारेति जकारस्य पूर्वापरभावो युक्तः । नाऽप्युच्चारणनिष्ठः क्रमो वर्णेषूपरज्यते, उच्चारणतत्क्रमयोः श्रोत्राविषयत्वात् । वेदस्तु वर्णात्मा श्रोत्रग्राह्यः । उपलब्धिनिष्ठोऽपि किं वर्णानां धर्म उत वर्णेष्वा-**

---

दृष्टान्तभूत ब्रह्म स्वतन्त्र है, पक्षभूत वेद स्वतन्त्र नहीं है, क्योंकि वह उपादानभूत ब्रह्म में आरोपित है, जैसे उपादानस्वरूप रज्जु में आरोपित रज्जुसर्प रज्जु के अधीन है ।

शङ्का—वेद को रज्जुसर्प की भाँति मिथ्या पदार्थ कैसे कहते हैं ?

समाधान—निर्वचन करना सम्भव न होने से मिथ्या कहा जा रहा है, ऐसा हमारा कहना है, [निर्वचन का असम्भव दिखलाते हैं—] क्योंकि क्या केवल वर्ण ही वेद हैं ? अथवा क्रमविशिष्ट वर्ण वेद हैं ? प्रथम कल्प नहीं हो सकता, कारण कि क्रम के बिना तथा उलट-पुलट उच्चारण किये गये वर्णों में वेदबुद्धि नहीं होती है । दूसरे पक्ष में भी क्या वह क्रम वर्णों में है ? या उच्चारण में ? अथवा उपलब्धि (श्रावण प्रत्यक्ष) में ? वर्णों में मानने से भी वह क्रम देशकृत नहीं हो सकता, क्योंकि वर्ण सर्वत्र व्याप्त हैं । कालकृत भी नहीं हो सकता, क्योंकि वर्ण नित्य हैं । वस्तु द्वारा भी नहीं हो सकता, क्योंकि इसमें विरोध आता है, कारण कि एक ही समय में राजा—इस क्रम से युक्त वर्णों में—जार ऐसा जकार का आगे पीछे चला जाना युक्तियुक्त नहीं है । उच्चारण में विद्यमान क्रम वर्णों में सम्बन्ध नहीं कर सकता, क्योंकि उच्चारण और उच्चारण का क्रम श्रोत्रेन्द्रिय का विषय नहीं है । [वर्ण ही कान के विषय होते हैं, क्रियात्मक उच्चारण नहीं] और वेद तो वर्णस्वरूप और श्रोत्रेन्द्रियग्राह्य है । उपलब्धि में विद्यमान भी क्या

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**रोप्यते किं वा वर्णानामुपलक्षणम् ? नाऽऽद्यः; अन्य-निष्ठस्याऽन्यधर्मत्वानुपपत्तेः । द्वितीयेऽप्यख्यातिवादिनः क्रममात्रस्य वा वर्णमात्रस्य वा वेदशब्दा-नर्हत्वाद् विशिष्टप्रत्ययस्याऽनङ्गीकाराद् अविवेकमात्रमेव वेद इति अर्थावबोधो न स्यात् । अन्यथाख्यातौ पुनर्विशिष्टप्रत्ययस्याऽनङ्गीकारात्, (अविवेकमात्रत्वात्) विशिष्टार्थस्य चाऽभावाद् ज्ञानातिरिक्तो वेदो न स्यात् । न तृतीयः, क्रमविशिष्टवर्णप्रत्ययस्य प्रत्यक्षत्वात् ।**

---

वर्णों का धर्म है अथवा वर्णों में आरोपित किया जाता है ? अथवा वर्णों का उपलक्षण है ? इनमें प्रथम पक्ष नहीं मान सकते, कारण कि अन्य में रहने वाला अन्य का धर्म नहीं हो सकता । दूसरे पक्ष के मानने में भी क्रममात्र या वर्णमात्र वेद नहीं माना जाता और अख्यातिवादी—मीमांसक के मत में विशिष्ट ज्ञान माना नहीं गया है । अतः अविवेकमात्र ही वेद कहलायेगा, उससे अर्थबोध नहीं हो सकेगा । [यदि वर्णों में उपलब्धि गत क्रम का आरोप माना जाय, तो वह अन्य में अन्य धर्म का प्रतिभास होना रूप भ्रमज्ञान होगा—और अख्यातिवादी मीमांसक उक्त लक्षणलक्षित भ्रम को परोक्षापरोक्ष दोनों ज्ञानों का विवेक न होना रूप ही मानता है, जैसे कि प्रथम वर्णक के अध्यासवाद में स्पष्टरूप से दिखलाया गया है । इससे अतिरिक्त विशिष्ट एक ज्ञान नहीं मानता] । अन्यथाख्यातिवादी के—विज्ञानवादी बौद्धैकदेशी, अथवा नैयायिक के—मत में यद्यपि विशिष्ट ज्ञान का अङ्गीकार है, [तथापि वह ज्ञान तो भ्रममात्र है ।] अतः उक्त विशिष्ट अर्थ का अभाव होने से विज्ञान से अतिरिक्त वेद और कुछ न होगा । [बौद्ध आन्तर विज्ञानमय वस्तु का धर्मभूत अनादि वासना से आरोपित बाह्य वस्तु में प्रतीत होने वाले 'इदमिदम्' इत्यादि विशिष्ट ज्ञान को भ्रम मानता है और नैयायिक पुरोवर्ती शुक्ति आदि में आपणस्थ रजत आदि में रहने वाले रजतत्व के आरोप द्वारा उत्पन्न 'यह रजत है' इस विशिष्ट ज्ञान को भ्रम मानते हैं । दोनों के मत में बाह्यार्थ शून्य ही भ्रमात्मक विशिष्ट ज्ञान होता है, सामने देश में वास्तविक बाह्य वस्तु का अभाव ही है । इसलिए यह दूसरा आरोप पक्ष अन्यथाख्याति या अख्याति किसी मत में भी नहीं बन सकता, इसलिए परिशेषात् उसे अनिर्वचनीय ही मानना होगा] ।

तीसरा पक्ष—उपलक्षण मानना—भी उचित नहीं है, कारण कि क्रमविशिष्ट

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अतोऽनिर्वचनीयो वेदः । अनिर्वचनीयस्यापि तुच्छव्यावृत्तत्वात् देहात्मवदर्थक्रियासामर्थ्यमविरुद्धम् । तदेवं ब्रह्मविवर्ततयाऽकार्यस्याऽपि वेदस्याऽनादित्वकूटस्थनित्यत्वाभ्यां मानान्तरादर्थोपलब्धिपूर्वकपुरुषेच्छाधीननिष्पाद्यत्वाभावान्न पौरुषेयत्वदोषः, सर्वार्थप्रकाशकवेदोपादानस्य ब्रह्मण उपाध्यायवैलक्षण्यादसर्वज्ञत्वदोषोऽपि न । न च ब्रह्मणः सर्वप्रकाशस्य सर्वसंसर्गित्वादेव सर्वज्ञतासिद्धौ वेदोपादानत्वेन तत्साधनं व्यर्थमिति वाच्यम्, वाय्वाकाशरसगन्धादिसंसर्गिणः सवितृकिरणस्य**

---

वर्णों का ज्ञान प्रत्यक्ष होता है । उपलक्षण वह माना जाता है, जो कदाचित् रहा हो और इदानीं न रहता हुआ भी परिचायक हो । प्रकृत में वर्ण के साथ क्रम का सम्बन्ध ऐसा नहीं माना जा सकता, क्योंकि वेद में सर्वदा क्रमविशिष्ट ही वर्ण रहते हैं, क्रमशून्य वर्ण कभी भी नहीं रहते, जिससे क्रम उपलक्षण[१] माना जाय । इन सब कारणों से वेद अनिर्वचनीय है । अनिर्वचनीय होते हुए भी वेद के तुच्छ—वन्ध्यापुत्र आदि अलीक—पदार्थों से विलक्षण तथा व्यावहारिक सत्तावान् होने से देह में आत्माभिमान के समान उसे व्यवहार करने कराने के सामर्थ्य से युक्त मानना कोई विरुद्ध नहीं है । इस प्रकार ब्रह्म का विवर्तरूप कार्य (अतात्त्विक परिणाम) होने से तथा अकार्य—किसी पुरुष द्वारा नहीं रचे हुए—वेद में अनादित्व और कूटस्थ नित्यता के सिद्ध होने के कारण प्रमाणान्तरों से अर्थज्ञान प्राप्त करके पुरुष की इच्छा के अनुसार वेद का रचा जाना नहीं हो सकता, इसलिए वेद में पौरुषेय—पुरुषप्रणीत—होने का दोष नहीं आ सकता । सम्पूर्ण अर्थों का—विषयों का—प्रकाश करने वाले वेद के उपादानस्वरूप ब्रह्म में उपाध्याय की—आधुनिक गुरु की—अपेक्षा विलक्षणता आने के कारण असर्वज्ञ—अल्पज्ञ—होने का दोष भी नहीं आता । स्वयंप्रकाश ब्रह्म का सकल अर्थजात के साथ सम्बन्ध होने से सर्वज्ञ होना सिद्ध हो ही जाता है, पुनः शास्त्रयोनित्व—वेदोपादानत्व—रूप हेतु के द्वारा उसका समर्थन करना व्यर्थ नहीं कहा जाना चाहिये, कारण कि वायु, आकाश, रस तथा गन्ध आदि पदार्थों के

---

१. 'यावत्कार्यमवस्थायिभेदे हेतोरुपाधिता । कादाचित्कतया भेदधीहेतुरुपलक्षणम्' यावत्कार्यपर्यन्त भेद का कारण अनन्वयी होता हुआ उपाधि कहलाता है । यदि कादाचित्क भेद का कारण हो, तो उपलक्षण कहलाता है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तत्प्रकाशकत्वादर्शनात् । तस्मात् सर्वार्थप्रकाशनसमर्थसर्व-वेदोपादानतयैव सर्वज्ञत्वं साधनीयमिति सूत्रकाराभिप्रायः ।

॥ इति श्रीविद्यारण्यमुनिप्रणीते विवरणप्रमेयसङ्ग्रहे
तृतीयसूत्रस्य प्रथमं वर्णकं सम्पूर्णम् ॥ ३. १ ॥

---

साथ सम्बन्ध रखने वाली सूर्य की किरण उन वायु आदि पदार्थों का प्रकाशक हो, ऐसा नहीं देखा गया है । [अतः सर्वसंसर्गित्वमात्र से सर्वज्ञत्व—सर्वप्रकाशकत्व—सिद्ध नहीं हो सकता] इसलिए सम्पूर्ण विषयों के प्रकाशन में—ज्ञान कराने में—समर्थ सम्पूर्ण वेद का उपादान होने से ही सर्वज्ञता का साधन करना चाहिये, ऐसा सूत्रकार का अभिप्राय है ।

॥ इति पण्डित श्री ललिताप्रसाद डबराल विरचित विवरणोपन्यास-
भाषानुवाद में तृतीयसूत्र का प्रथम वर्णक पूर्ण हुआ ॥ ३. १ ॥

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

# अथ तृतीयसूत्रे द्वितीयं वर्णकम्

## सर्वज्ञे ब्रह्मणि शास्त्रैकगम्यत्वम्

अथवा द्वितीयसूत्रे लक्षणमभिधायानेन प्रमाणं प्रतिज्ञायते— शास्त्रयोनित्वादिति, वेदप्रमाणकत्वादित्यर्थः । अनेकार्थसूचकत्वं सूत्रस्याऽलङ्कारो न वाक्यदोषमावहति, विश्वतोमुखमिति सूत्रलक्षणे दर्शनात् । ब्रह्मप्रमापकं च वेदवाक्यं 'यतो वा इमानि' इत्यादि । यद्यप्येतत्पूर्वसूत्र एवोदाहृतं तथाप्येतत्सूत्रवैयर्थ्यं नास्ति, एतसूत्रप्रतिपाद्यं शास्त्रैकवेद्यत्वं ब्रह्मणोऽभिलक्ष्य पूर्वसूत्रस्याऽऽगमग्रथने तात्पर्याभिधानात् । अन्यथा पूर्वसूत्रस्य युक्त्युपन्यासमात्रे तात्पर्यं को निवारयेत् ? युक्त्युपन्यासमात्रत्वे च प्रतिकार्यं पृथक्कारणजन्यताया अपि सम्भवात्सर्वज्ञं सर्वशक्ति

---

## तृतीय सूत्र का द्वितीय वर्णक

[पूर्व वर्णक में वेद का उपादान कारण होने के कारण ईश्वर सर्वज्ञ है, ऐसा सिद्ध किया गया, अब द्वितीय सूत्र ही से लक्षणप्रतिपादन द्वारा सर्वज्ञता की सिद्धि मानने पर भी वस्तु की सिद्धि के लिए प्रमाण की भी आवश्यकता होती है, क्योंकि 'लक्षणप्रमाणाभ्यां वस्तुसिद्धिः', ऐसा न्याय है, इसलिए इस द्वितीय वर्णक से तृतीय सूत्र का तात्पर्य दिखलाने के लिए कहते हैं—] अथवा दूसरे सूत्र में लक्षण दिखला कर इस तीसरे सूत्र से प्रमाण की प्रतिज्ञा करते हैं—शास्त्रयोनि याने प्रमाण होने से अर्थात् ब्रह्म में वेद प्रमाण होने से, ऐसा अर्थ हुआ । सूत्र का यह भूषण ही है कि वह अनेक प्रकार के अर्थों का सूचन करे, इससे सूत्र में (अनेकार्थकत्वरूप) वाक्यदोष नहीं आ सकता, कारण कि सूत्र के लक्षण में 'विश्वतोमुख' चारों ओर दृष्टि रखनेवाला (अर्थात् अनेक अर्थों का सूचन करने में समर्थ), ऐसा विशेषण देखा गया है । ब्रह्म में प्रमाणभूत वेदवाक्य 'यतो वा इमानि' (जिस ब्रह्म से यह सब भूत) इत्यादि लेने या समझने चाहिये । यद्यपि 'यतो वा' इत्यादि वेदवाक्य उदाहरणरूप से पूर्व सूत्र में ही दिखलाये गये हैं, तथापि इस सूत्र को (पुनः इन वाक्यों को दृष्टान्त देने के लिए) निष्प्रयोजन नहीं मान सकते, कारण कि ब्रह्म का केवल शास्त्र द्वारा ही बोध होता है, इस प्रकार इस तीसरे सूत्र के प्रतिपादनीय विषय को लक्ष्य करके ही पूर्व सूत्र का 'यतो वा'—इत्यादि श्रुतिवाक्यों का उद्धरण करने में तात्पर्य है, अन्यथा पूर्व सूत्र का केवल युक्ति मात्र दिखलाने में तात्पर्य है, इस आशंका का निवारण कौन कर सकेगा ? और

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ब्रह्म जगत्कारणमित्ययमर्थो न सिद्ध्येत् । न च बृहते-र्धातोरर्थानुगमात्तत्सिद्धिः, बृहत्यर्थवाचिनो ब्रह्मशब्दस्याऽपि वेद एव प्रयोगात् । नहि लोके जगत्कारणे ब्रह्मशब्दः प्रयुज्यते । अतो जन्माद्यस्य यतः शास्त्रैकप्रमाणं तद् ब्रह्मेत्येतावदिदमेकं सूत्रम्, तावता युक्तिमात्रशङ्कानिवृत्तेः । पृथक्करणं तु शास्त्रो-पादानत्वेन सर्वज्ञत्वं सुसम्पादमिति व्याख्यानान्तरेण कथयितुम् । तस्माज्जगज्जन्मादिनिमित्तोपादानकारणं सर्वज्ञं ब्रह्म शास्त्रैक-गम्यमिति सूत्रद्वेयन सिद्धम् ।

तत्र बिम्बस्थानीयं ब्रह्म मायाशक्तिमत्कारणं जीवाश्च प्रत्येक-

---

केवल युक्ति के प्रदर्शन में नात्पर्य मानने से तो प्रत्येक कार्य के पृथक्-पृथक् कारणों से उत्पन्न होने का भी सम्भव होने से 'सर्वज्ञ, सकल शक्तिशाली एक ब्रह्म ही सम्पूर्ण संसार का कारण है' इस अभीष्ट अर्थ की सिद्धि नहीं हो सकेगी । बृहि धातु के अर्थानुगम द्वारा भी उक्त अर्थ की सिद्धि नहीं हो सकती, कारण कि बृहि धातु के अर्थ के वाचक ब्रह्मशब्द का प्रयोग भी तो वेद में ही आया है । संसार के कारणभूत किसी वस्तु के लिए लोक में ब्रह्मशब्द का प्रयोग नहीं किया जाता है, इसलिए 'जिसके द्वारा इस विश्व के जन्म आदि होते हैं, वह ब्रह्म केवल शास्त्रप्रमाणक है' इतने ही अर्थ में तात्पर्य रखने वाला यह एक तीसरा सूत्र है । इससे युक्तिमात्र की शङ्का निवृत्त हो जाती है । पृथक् सूत्र करना तो शास्त्रोपादानत्वरूप हेतु से ब्रह्म के सर्वज्ञत्व का भली-भाँति सम्पादन किया जा सकता है, ऐसा दूसरे व्याख्यान से कहने के लिए है । इस निष्कर्ष से संसार के जन्म आदि का निमित्त तथा उपादान-कारणभूत सर्वज्ञ ब्रह्म केवल शास्त्र द्वारा जाना जा सकता है, ऐसा अर्थ दोनों सूत्रों से सिद्ध होता है ।

[एक शुद्ध ब्रह्म मायावश जगद्रूप में परिणत होता हुआ कारण माना जाय, तो विद्या के उत्पन्न होने पर अविद्या का विनाश हो जाने से संसार की निवृत्ति हो जानी चाहिये, इससे एक की ही मुक्ति से सबकी मुक्ति होगी, इस अतिप्रसङ्ग का वारण करने के लिए मतभेद दिखलाते हैं—] बिम्बस्थानीय माया शक्तिशाली ब्रह्म प्रपञ्च का कारण है और प्रत्येक जीव अपनी-अपनी (प्रारब्धकर्मोपार्जित) अविद्या से घिरे हैं, [इससे जिसमें विद्या का उदय होगा, उसी में

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan, Kosha

मविद्यानुबन्धा इति केचित् ।

मायाविद्याप्रतिबिम्बितं जगत्कारणं विशुद्धब्रह्मामृतत्वालम्बनं जीवाश्चाऽविद्यानुबन्धा इत्यन्ये ।

प्रथमे पक्षे मायाविद्ययोर्भेदः ब्रह्मणश्च न प्रतिबिम्बता द्वितीये तु तद्वैपरीत्यमिति विशेषः ।

ब्रह्मसिद्धिकारास्त्वेवमाहुः—जीवा एव स्वाविद्यया प्रत्येकं प्रपञ्चाकारेण ब्रह्मणि विभ्राम्यन्ति, ब्रह्म तु मायाविशिष्टं बिम्बरूपं प्रतिबिम्बरूपं न जगत्कारणम् । यत्त्वया दृष्टं तन्मया दृष्टमिति संवादस्तु बहुपुरुषावगतद्वितीयचन्द्रवत्सादृश्यादुपपद्यते ।

---

अविद्या के नष्ट होने से उसका ही संसार विलीन होगा, सबका नहीं] ऐसा कोई वादी मानते हैं ।

दूसरे वादियों का मत है कि मायारूप अविद्या मे प्रतिबिम्बित ब्रह्म विश्व का कारण है और मायारहित शुद्ध ब्रह्म अमृतत्व का मुक्ति का—स्थान है और जीव अविद्या ही से आवृत रहते हैं । [इस मत में भी पूर्व मत् की भाँति अविद्या के नानात्व से समाधान किया जाता है । दोनों मतों में भेद दिखलाते हैं—]

प्रथम मत में माया और अविद्या में भेद माना गया है और ब्रह्म प्रतिबिम्बरूप नहीं माना गया है । दूसरे मत में तो इसके विपरीत है (अर्थात् माया और अविद्या में भेद नहीं माना गया और ब्रह्म का प्रतिबिम्बरूप होना भी माना गया है) ।

[ब्रह्मसिद्धि नामक ग्रन्थ के रचयिता का (सुरेश्वराचार्य का) कहना है कि जीव ही अपनी-अपनी अविद्या के बल से प्रत्येक घट, पट आदि रूप प्रपञ्च के आकार से ब्रह्मविषयक भ्रम में पड़े रहते हैं (अर्थात् अपनी अविद्या द्वारा ब्रह्म को प्रपञ्चाकार में प्रकट करते हैं) मायाविशिष्ट बिम्बरूप या प्रतिबिम्बरूप ब्रह्म तो प्रपञ्च का कारण नहीं है । [इस मत में भी अविद्या का नानात्व और प्रपञ्चभेद से ही समाधान समझना चाहिये] । [प्रपञ्चभेद मानने में अतिप्रसङ्ग का समाधान करते हैं—] 'जिस (घटादि) को तुमने देखा, उस (घटादि) को मैंने देखा' इस प्रकार संवाद—दोनों के दर्शन के विषय घटादि प्रपञ्च में एकता की प्रतीति—तो अनेक पुरुषों से ज्ञात हुए दूसरे चन्द्रमा के तुल्य सादृश्यमहिमा से होता है । [जैसे सर्वसम्मति से चन्द्रमा का एक होना ही सिद्ध है, परन्तु

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

स्वरूपेणाऽधिष्ठानत्वमपेक्ष्य ब्रह्मणो जगत्कारणत्वव्यपदेश इतीष्टसिद्धिकाराः प्रकारान्तरेण वर्णयन्ति । ब्रह्मैकमेव स्वाविद्यया जगदाकारेण विवर्त्तते स्वप्नादिवदिति ।

सर्वेऽप्येते सिद्धान्ताः, प्रक्रियाणां तत्त्वावबोधाय कल्पितत्वादिति सर्वं निर्मलम् ।

॥ इति श्रीविद्यारण्यमुनिप्रणीतविवरणप्रमेयसङ्ग्रहे
तृतीयसूत्रस्य द्वितीयं वर्णकं सम्पूर्णम् ॥ ३.२ ॥
॥ इति तृतीयसूत्रम् ॥ ३ ॥

---

पुरुष के अक्षिगत दोष के कारण कभी-कभी दो चन्द्रमा दिखलाई पड़ते हैं । वह दूसरा चन्द्रमा केवल दोष से कल्पित है और दोष सबके पृथक्-पृथक् हैं, इसलिए उन पृथक्-पृथक् दोषों से कल्पित चन्द्रमा भी पृथक्-पृथक् ही है, परन्तु सादृश्य के बल से संवाद हो जाता है एवं प्रतिपुरुषस्थ पृथक्-पृथक् अविद्या से पृथक्-पृथक् जीवों ने अपने आप में घट, पट आदि विश्व की कल्पना की, परन्तु उनमें सादृश्य की महिमा से ही संवाद—व्यवहार—हो जाता है। इष्टसिद्धिकार पूर्वोक्त मत का ही दूसरे प्रकार से वर्णन करते हैं—]

स्वरूपतः अधिष्ठानत्व की अपेक्षा करके ब्रह्म विश्व का कारण है, ऐसा व्यवहार होता है । एक—अद्वितीय—ब्रह्म ही अपनी अविद्या के द्वारा प्रपञ्च के आकार से विवर्तरूप परिणाम को प्राप्त होता है, स्वप्नादि के तुल्य । [जैसे स्वप्न केवल मन का ही विवर्तरूप है, वैसे ही विश्व भी ब्रह्म का विवर्त है ।] उक्त प्रकार के सभी सिद्धान्त हैं और उनकी प्रक्रियाओं की कल्पना तत्त्व का—रहस्य का—ज्ञान होने के ही लिए की गई है, अतः सब कुछ निर्मल—दोषरहित—है [इससे सिद्धान्तों की रीति के भेद से अद्वैततत्त्व में हानि नहीं आ सकती, क्योंकि ये तो सब तत्त्वज्ञान के उपायभूत कल्पनामात्र हैं, अतः उपायों में रहनेवाला भेद उपेय में भेद नहीं ला सकता ।]

॥ इति पण्डित श्री ललिताप्रसाद डबराल विरचित विवरणोपन्यास-
भाषानुवाद में तृतीय सूत्र का द्वितीय वर्णक सम्पूर्ण हुआ॥ ३.२ ॥

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

# अथ चतुर्थं सूत्रम्

तृतीयसूत्रे ब्रह्मणि वेदान्ताः प्रमाणमिति प्रतिज्ञातं चतुर्थसूत्रे तत्प्रामाण्यमुपपाद्यते ।

ब्रह्मणि वेदान्तस्याप्रमाणत्वम्

ननु सूत्रकारवचनविरोधाद्भूतवस्तुप्रतिपादनायोगात्प्रयोजनशून्यत्वादनधिगतार्थत्वाभावाच्च न ब्रह्मणि वेदान्तप्रमाण्यं सम्भवति । सूत्रकारो हि जैमिनिः 'आम्नायस्य क्रियार्थत्वात्' इति सूत्रेणाऽक्रियार्थानां वेदान्तानामानर्थक्यमेवाऽऽह । यद्यप्यादिमध्यावसानेषु वेदान्तानां ब्रह्मैक्यतात्पर्यदर्शनाद् नाऽऽनर्थक्यसम्भवस्तथापि न प्रामाण्यं घटते । ब्रह्मबोधका वेदन्ता न प्रमाणम्, मानान्तरयोग्यत्वे सति मानान्तरानुपलभ्यस्य ब्रह्मणो

---

## चतुर्थ सूत्र

तीसरे सूत्र में प्रतिज्ञा की गयी कि ब्रह्म में वेदान्तवाक्य प्रमाण हैं, अब चतुर्थ सूत्र से उन वेदान्तवाक्यों का प्रामाण्यसिद्ध किया जाता है ।

शङ्का—ब्रह्म का प्रतिपादन करने में वेदान्तवाक्यों का प्रामाण्य नहीं हो सकता, कारण कि सूत्रकार—पूर्वमीमांसाकार—जैमिनि मुनि के वचन से विरोध आता है और सिद्धस्वरूप वस्तु का प्रतिपादन करने के लिए अवसर ही नहीं आ सकता एवं उसका प्रतिपादन करने से कोई प्रयोजन-अभीष्ट-ही सिद्ध नहीं होता है । [तथा उसका प्रतिपादन किन्हीं अपूर्व-प्रमाणान्तरों से अज्ञात विषय का प्रतिपादन स्वरूप नहीं होता । प्रामाण्य उन्हीं वाक्यों का माना जाता है, जिनमें उक्त दोष न आते हों । उक्त दोषों का क्रमशः समन्वय करते हैं—] सूत्रों के रचयिता जैमिनि मुनि ने 'शास्त्र क्रिया के लिए है'-इत्याद्यर्थक सूत्र के द्वारा जो क्रियार्थक नहीं हैं, उन वेदान्तवाक्यों को निरर्थक (प्रयोजनशून्य) ही कहा है । यद्यपि आदि (उपक्रम), मध्य (अभ्यास) और अवसान (उपसंहार) में वेदान्तवाक्यों का ब्रह्म की अद्वितीयता में तात्पर्य होने से वे निरर्थक नहीं हो सकते, तथापि उनका (वेदान्तवाक्यों का) प्रमाण होना संगत नहीं है, [कारण कि अनुमान से उनका अप्रामाण्य सिद्ध होता है । अनुमानप्रयोग दिखलाते हैं—] 'ब्रह्म का बोध करने वाले वेदान्तप्रमाण नहीं माने जा सकते, क्योंकि वे दूसरे प्रमाणों के योग्य होकर

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

बोधकत्वात्, यथा स्पर्शायोग्यस्य स्पशाऽनुपलभ्यस्यं चित्रगत-निम्नोन्नतभावस्य बोधकं चाक्षुषज्ञानम् । न च विशेषणासिद्धिः, ब्रह्म मानान्तरयोग्यम्, परिनिष्ठितवस्तुत्वात्, घटादिवत् । न च ब्रह्मैकप्रमाणवेद्यम्, परिनिष्ठितत्वात्, गन्धादिवदिति वाच्यम्, चक्षुः स्पर्शनग्राह्येषु घटादिद्रव्येष्वनैकान्त्यात् ।तथापि प्राभाकरा-भिमतं कार्यं प्रमाणान्तरयोग्यम्, तुच्छव्यावृत्तत्वात्, घटवत्, इत्याभाससमानत्वमिति चेत्, न; परिनिष्ठिततत्वस्योपाधित्वात् ।

---

दूसरे प्रमाण द्वारा न जाने गए ब्रह्म के बोधक हैं, जैसे स्पर्श द्वारा जानने योग्य स्पर्श द्वारा न जाने जाते हुए चित्र में दिखलाये गये निम्नोन्नातभाव-ऊँचाई निचाई-का बोध कराने वाला चाक्षुष प्रत्यक्ष । [चाक्षुष प्रत्यक्ष से चित्र में ऊँचाई-निचाई का ज्ञान होता है और ऊँचाई-निचाई स्पर्श के योग्य भी है, परन्तु वह चित्र में स्पर्श से ज्ञात नहीं हो सकती । अतः चित्र में चक्षु से ऊँचा-निचापन का देखना भ्रम है । यदि यथार्थ होता, तो स्पर्श से भी प्रतीत होता एवं सिद्ध वस्तुभूत ब्रह्म-शब्द से अतिरिक्त प्रमाणों से भी जाना जा सकता है, परन्तु जाना जा रहा है, केवल वेदान्तरूप शब्द ही से, अतः तादृश शब्द प्रमा के जनक नहीं माने जा सकते, सिद्ध वस्तु को केवल शब्दैकगम्य मानना उचित नहीं है, अतः उसको प्रमाणान्तरयोग्य ही मानना चाहिये] 'मानान्तरयोग्यरूप' विशेषण का न हो सकना भी नहीं माना जा सकता, कारण कि ब्रह्म प्रमाणान्तर योग्य दूसरे प्रमाणों से ज्ञात होने योग्य है, कारण कि वह घटादि पदार्थों के सदृश परिनिष्ठित—सिद्ध—वस्तु-रूप है । 'ब्रह्म केवल एक प्रमाण के ही द्वारा जाना जा सकता है, परिनिष्ठित होने से गन्ध आदि परिनिष्ठित पदार्थों के तुल्य' ऐसा अनुमान भी नहीं हो सकता, कारण कि चक्षु और स्पर्श के द्वारा प्रतीत होने योग्य घटादि द्रव्यों में व्यभिचार है ।

शङ्का—[यद्यपि उक्त अनुमान से सिद्ध वस्तु में प्रमाणान्तरयोग्यता प्रतिपादित की गई--] तथापि (उक्त अनुमान) प्रभाकरानुयायियों का सम्मत कार्य प्रमाणान्तर योग्य है, तुच्छ से पृथक् होने से, घट आदि के तुल्य, [जैसे घट आदि तुच्छ-वन्ध्यापुत्र आदि अलीक-पदार्थ से विलक्षण हैं, अतः प्रमाणान्तरयोग्य हैं, वैसे कार्य भी हैं] इस अनुमानाभास के समान है (अर्थात् पूर्वोक्त अनुमान भी सदनुमान नहीं है) ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

अनुमेयभविष्यद्वृष्ट्यादौ परिनिष्ठितत्वाभावान्न साध्यव्याप्तिरिति चेत्, एवमपि प्रमाणान्तरयोग्यत्वं प्रति प्रतियोग्यपेक्षस्य तुच्छव्यावृत्तत्वस्य प्रयोजकत्वे गौरवं तन्निरपेक्षस्य परिनिष्ठितत्वस्य प्रयोजकत्वे लाघवमिति नाऽस्त्येव साम्यम्। ब्रह्म शब्दैकगम्यम्, रूपादिभिर्व्याप्तिग्रहादिभिश्च हीनत्वात्, परकीयकार्यवत्, इति चेत्, न; अनुभवगम्यताया अपि भवद्भिरङ्गीकारात्। एवं च सति प्रथमानुमाने हेतुगतं मानान्तरानुपलभ्यस्येति विशेषणमसिद्धमिति चेत्, न; अनुमातृणां ब्रह्मानुभवसिद्धौ विशेषणासिद्धेः। अतः

---

समाधान—इस अनुमान के तुल्य पूर्वोक्त अनुमान नहीं है, कारण कि इस अनुमान में परिनिष्ठित्वरूप उपाधि है (अर्थात् दृष्टान्तभूत घटादि परिनिष्ठित भी हैं और प्रमाणान्तर योग्य भी हैं, परन्तु कार्य परिनिष्ठित-स्वरूप नहीं है)। (उपाधि में साध्यव्यापकत्व का व्यभिचार देते हैं-) अनुमान से प्रतीत होने योग्य होने वाली वृष्टि आदि में परिनिष्ठितत्व के न होने से साध्य के साथ व्याप्ति नहीं है, इस प्रकार यदि कहा जाय, तो भी प्रमाणान्तर-योग्यत्व के प्रति प्रतियोगी की अपेक्षा रखने वाले तुच्छव्यावृत्तत्व को प्रयोजक मानने में गौरव है और प्रतियोगी की अपेक्षा से शून्य परिनिष्ठितत्व को प्रयोजक मानने में लाघव है, इसलिए पूर्वोक्त अनुमानाभास की समानता नहीं हो सकती। [इस अनुमान में प्राणान्तरयोग्यत्व का प्रयोजक तुच्छव्यावृत्तत्व कहा गया है, इसमें तुच्छव्यावृत्तत्वग्रह के लिए प्रतियोगिभूत तुच्छ के ज्ञान की अपेक्षा से गौरव होता है। पूर्वोक्त अनुमान में प्रकृत साध्य का प्रयोजक परिनिष्ठितत्वरूप हेतु है, इसमें प्रतियोगी के ज्ञान की अपेक्षा न होने से लाघव है] यदि 'ब्रह्म केवल शब्दप्रमाण से ही प्रतीत होने योग्य है, कारण कि वह रूप आदि और व्याप्तिग्रह आदि से रहित है, जैसे कि दूसरे के कार्य हैं' ऐसा कहा जाय, तो भी उचित नहीं है, कारण कि आप तो अनुभव योग्य भी ब्रह्म को मानते हो। यदि कहो कि ऐसा-अनुभवगम्य-मानने से प्रथम अनुमान में दिये गये 'मानान्तर से न जानने योग्यरूप' हेतु के विशेषण की सिद्धि नहीं हो सकती, तो ऐसा कहना भी नहीं बनता, कारण कि अनुमान करने वाले वादी के मत में ब्रह्मविषयक अनुभव की सिद्धि न होने से उक्त विशेषण की सिद्धि हो जाती है, इसलिए संवादक-सदृश अर्थ के प्रमापक-मूल प्रमाणों से रहित वेदान्तवाक्यों में प्रामाण्य सिद्ध नहीं

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्रथमानुमानेन संवादकमूलप्रमाणरहितानां वेदान्तानामप्रामाण्यं सिद्ध्यति अपौरुषेयवचसां न मूलप्रमाणापेक्षेति चेत्, सत्यम्; तथापि 'अहं मनुष्यः' इति प्रत्यक्षेण बाधितत्वात् 'आदित्यो यूपः' इतिवदप्रामाण्यमेव । उक्तप्रत्यक्षस्य दोषजन्यत्वेन श्रुत्यबाधकत्वेऽपि सिद्धे ब्रह्मणि प्रवृत्तिनिवृत्तिसाध्येष्टप्राप्त्यनिष्टपरिहाररूपप्रयोजनासम्भवात् तात्पर्यरहिता वेदान्ता नैव प्रामाण्यं लभन्ते ।

अथोच्येत—न प्रयोजनं तात्पर्यं वा प्रामाण्यप्रयोजकं किन्त्वनवगतार्थबोधकत्वमिति । एवमपि मानान्तरायोग्यं कार्यमेव वेदः प्रमापयतु न तु तद्योग्यं सिद्धं ब्रह्म । तस्मादनर्थका वेदान्ताः । अध्ययनविधिपरिगृहीतानामप्रामाण्यमयुक्तमिति चेत्, तर्हि कर्तृरूपस्य जीवस्य देवतारूपस्य ब्रह्मणश्च प्रकाशकत्वेन क्रियाविधिशेषत्वमस्तु, तथा च मन्त्रार्थवादादिवत्प्रामाण्यं सेत्यस्यतीति । ब्रह्मविधायकत्वेनैव प्रामाण्यमस्त्विति

---

होगा । यद्यपि यह कहा जा सकता है कि अपौरुषेय वाक्यों को मूल प्रमाण की अपेक्षा नहीं है, (वे तो स्वतः प्रमाण हैं) तथापि 'मैं मनुष्य हूँ' इस प्रत्यक्ष से बाधित होने के कारण 'सूर्य यूप-स्तम्भ—है' इस प्रतीति के समान इनका अप्रामाण्य ही हो जाता है । यद्यपि उक्त 'अहं मनुष्यः' यह प्रत्यक्ष दोषजनित होने से श्रुति का बाधक नहीं हो सकता, तथापि सिद्धभूत ब्रह्म का प्रतिपादन करने में प्रवृत्ति और निवृत्ति से साध्य इष्टप्राप्ति तथा अनिष्टपरिहार रूप किसी भी प्रयोजन का सम्भव न होने से वेदान्त वाक्य तात्पर्यशून्य होकर प्रामाण्य को नहीं पा सकते ।

यदि कहा जाय कि प्रयोजन या तात्पर्य का प्रयोजक नहीं है, किन्तु अनवगत=दूसरे प्रमाणों से अज्ञात-अर्थ का बोधक होना ही प्रामाण्य का प्रयोजक है, तो भी प्रमाणान्तर के अयोग्य कार्य की (कर्मकाण्ड की) ही वेद प्रमा करावेगा, प्रमाणान्तर के योग्य सिद्ध ब्रह्म का निश्चयात्मक ज्ञान नहीं करावेगा, इसलिए वेदान्तवाक्य प्रयोजनशून्य ही ठहरे । यदि कहो कि अध्ययन-विधि से प्रयुक्त हुए वेदान्तवाक्यों को अप्रमाण मानना युक्त नहीं है, तो कर्तास्वरूप जीव तथा देवतारूप ब्रह्म के बोधक होने से वेदान्तवाक्यों को क्रियाविधि का (अनुष्ठानात्मक कर्मकलाप का) अङ्ग मानिये । इससे मन्त्र और अर्थवाद के वाक्यों के समान (विधिशेष होने से) उनका भी प्रामाण्य सिद्ध हो जायेगा ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

चेत्, न; क्रियाविषयस्य विधेः परिनिष्ठितवस्तुन्यसम्भवात् । ननु न तावद्वेदान्ता एकस्य विधेः शेषभूताः, 'सोऽरोदीत्' इत्यादिवत्प्रकरणपाठाभावात् । नाऽपि सर्वविधिसमूहस्य, भिन्नवस्तुप्रतिपादकानां सर्वविधिनामेकवाक्यत्वाभावात् ।न च धर्मसामान्यमेकमेव सर्वविधिभिः प्रतिपाद्यमिति वाच्यम्, सामान्यस्याऽनुष्ठानानर्हत्वात् । अथोच्येत यथा सर्वक्रतुसम्बन्धिन्या जुह्वाः प्रकृतिद्रव्यं समर्पयत्पर्णमयीवाक्यमनारभ्याधीतमपि सर्वक्रतुवाक्यानां प्रत्येकं शेषभावं भजते तथा कर्तुः समर्पका वेदान्ता अपीति । नैतत्सारम्; निर्विशेषप्रधानैर्वेदान्तैरात्मनि स्तूयमाने प्रतिपाद्यमाने वा कर्मप्रवृत्तावनुपयोगात् । न चोपयोगः कल्पयितुं शक्यः, कर्तृत्वादिसर्वविशेषनिराकरणस्य प्रवृत्तिविरोधित्वात् ।तस्मान्न क्रिया-

---

ब्रह्म के विधायक मानकर (अर्थात् विधिशेष न मानकर) तो उनका प्रामाण्य नहीं बन सकता, कारण कि क्रिया की विषयभूत विधि सिद्धस्वरूप वस्तु में नहीं हो सकती । वेदान्तवाक्य किसी एक विधान के अङ्ग तो नहीं माने जा सकते; कारण कि 'वह रोया' इत्याद्यर्थक वाक्य के समान किसी प्रकरण में उनका पाठ नहीं है । सम्पूर्ण विधानों के अङ्ग भी नहीं हो सकते, क्योंकि भिन्न-भिन्न वस्तु के प्रतिपादक सम्पूर्ण विधानों की एकवाक्यता नहीं होती । सम्पूर्ण विधियों से एक ही धर्मसामान्य का विधान भी नहीं मान सकते, कारण कि सामान्य का अनुष्ठान करना सम्भव नहीं हो सकता, [क्योंकि 'अभियुक्तों का कथन है- 'निर्विशेषं न सामान्यम्' अर्थात् विशेष के बिना सामान्य है ही नहीं । यदि कहा जाय कि जैसे सम्पूर्ण यागों से सम्बन्ध रखने वाली जुहु के प्रकृति द्रव्य का—जिससे वह बनती है, उस द्रव्य का—समर्पण करने वाला 'यस्य पर्णमयी जुहूः' यह वाक्य प्रकरण के बिना यद्यपि पढ़ा गया है, तथापि सम्पूर्ण क्रतुवाक्यों मे वह प्रत्येक का अंग होता है, वैसे ही यज्ञकर्ता का बोध कराने वाले वेदान्तवाक्य भी सब विधियों के अङ्ग हो जायेंगे, तो यह कहना भी सारगर्भित नहीं है, क्योंकि निर्विशेष प्रधान (प्रधानतया विशेषशून्य के प्रतिपादक) वेदान्तवाक्यों द्वारा स्तूयमान अथवा प्रतिपाद्यमान आत्मा में कर्मों की प्रवृत्ति होने पर कोई उपयोग नहीं आता । [कर्मों की सफलता और अनुष्ठानयोग्यता तो कर्ता तथा देवता दोनों के सविशेष होने से ही हो सकती है] । उपयोग की कल्पना भी नहीं की जा सकती, कारण कि

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**विधिशेषा वेदान्ताः ।**

**एवं तर्हि सगुणोपासनाविधिशेषा भवन्तु, न चैवं मन्तव्यम्; उपासनाविधिशेषैरपि वेदान्तैः सर्वज्ञत्वादिगुणविशिष्टं जगत्कारणं परिनिष्ठितं ब्रह्मस्वरूपं न सिध्यति संवादकमूलप्रमाणाभावात् । अत उपास्यासिद्धौ कथमुपासनाविधिः दूरे तच्छेषत्वं वेदान्तानामिति अनुमानादनिर्दिष्टविशेषे जगत्कारणेऽवगते तस्योपासनाविधौ नित्यशुद्धबुद्धसत्यज्ञानानन्तत्वाद्युपास्यगुणारोपेण वेदान्तानामन्वयात् । ननु वेदान्तानामुपासनाविधिपरत्वेन देवताकाण्डेऽन्वयस्तावन्नाऽस्ति, प्रकरणभेदात्; स्वकाण्डे**

---

कर्तृत्व आदि सम्पूर्ण विशेषों का निराकरण करना प्रवृत्ति का विरोधी है । इसलिए वेदान्तवाक्य क्रियारूप विधि के अङ्गभूत नहीं हो सकते ।

पुनः वादी अपने मत का समर्थन करता है कि वेदान्त क्रियाकलापात्मक विधि के शेष नहीं हो सकते हों, तो मत हों, परन्तु उन्हें सगुण उपासना (जो क्रियाकलापरूप नहीं है, किन्तु केवल बुद्धिपरिणाममात्र है) रूप विधि के अङ्ग मानने में क्या हानि है ? समाधान किया जाता है कि ऐसा नहीं मानना चाहिये, कारण कि उपासनाविधि के अङ्गभूत वेदान्तवाक्यों के द्वारा भी सर्वज्ञत्व आदि गुणों से युक्त और विश्व के कारण सिद्धवस्तुभूत ब्रह्म का स्वरूप सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि इसमें सम्मति देनेवाला (प्रमापक) मूल प्रमाण नहीं है [मूल प्रमाणभूत वेदान्तवाक्य तो उपासनाविधि के अङ्ग हो जाते हैं, इसलिए उनको अतिरिक्त प्रधान प्रमाण की आवश्यकता होगी] इसलिए उपास्य देवता की सिद्ध न होने से जब उपासना का विधान ही सङ्गत नहीं हो सकता है, तब उस उपासनाविधि का वेदान्तों को अङ्ग मानना तो दूर ही रहा (अर्थात् नहीं बन सकता) । इसलिए विश्व-प्रपञ्च का कारण विशेषशून्य है, ऐसा अनुमान से जान लेने पर उसमें उपासनाविधि के उपयुक्त नित्य, शुद्ध, बुद्ध, सत्य, ज्ञान अनन्तत्व आदि गुणों के आरोप से वेदान्तवाक्यों का समन्वय होता है [तात्पर्य यह है कि उपासना का अङ्ग होने से ब्रह्मस्वरूप की सिद्धि नहीं की जा रही है, किन्तु अनुमान द्वारा ज्ञात उपास्य में गुणों के आरोप द्वारा वेदान्तों का उपासनाविधि में समन्वय किया जा रहा है] । इस प्रकार का समन्वय, उपासनाविधिपरक मानने से, किया जाय, तो देवताकाण्ड में अन्वय तो भिन्न प्रकरण होने से हो नहीं सकता, केवल वस्तुमात्र का प्रतिपादन करने में तात्पर्यवाले अपने काण्ड में

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तु वस्तुमात्रपर्यवसायिनि न कोऽपि विधिः श्रूयते । न च कल्पयितुं शक्यते, 'पूषा प्रपिष्टभागः' इत्यादौ द्रव्यदेवतासम्बन्धवदत्र विधि-कल्पकस्याऽश्रुतत्वादिति चेत्, मैवम्; अध्ययनविधिपरिग्रहेण प्रामाण्यं परिकल्प्य तत्प्रामाण्यान्यथानुपपत्त्योपासनाविधेः कल्पयितुं शक्यत्वात् । फलं च 'एतावदरे खल्वमृतत्वम्' इत्याद्यर्थवादगतं मोक्षरूपमवगन्तव्यम् । तस्मान्न ब्रह्मणि वेदान्ताः प्रमाणम्, किन्तूपासनायाम् ।

वेदान्तानामद्वितीयब्रह्मणि तात्पर्यम्

एवं पूर्वपक्षे प्राप्ते सूत्रकार आह—'तत्तु समन्वयात्' इति । तु शब्देन पूर्वपक्षो निषिध्यते । तदिति स्वपक्षे प्रतिज्ञा—तद् ब्रह्म वेदान्तैः प्रमीयते इत्यर्थः । कुतः ? वेदान्तानां ब्रह्मणि तात्पर्येण सम्यगन्वितत्वात् । तात्पर्यं हि पुरुषधर्मः, स च कथं वेदान्तानां स्यादिति चेत्, मैवम्;

---

तो किसी विधि का भी श्रवण नहीं है और न उसकी कल्पना करना ही सम्भव है, कारण कि 'सूर्य का प्रपिष्ट द्रव्य भाग है' इत्याद्यर्थक वाक्य में द्रव्य तथा देवता के सम्बन्ध के तुल्य प्रकृत में विधि का कल्पक वाक्य श्रुति में नहीं आया है, समाधान ऐसा नहीं कहा जा सकता, कारण कि अध्ययनविधि के बल से (वेदान्तवाक्यों के प्रमाण्य की कल्पना करके उस कल्पित प्रामाण्य की अन्यथा अनुपपत्ति के आधार पर (अपने काण्ड में भी) उपासनाविधि की कल्पना की जा सकती है । उसका फल (अरे उपासक या जिज्ञासु ? यही या इतना ही अमृतत्व है) इस अर्थवाद के बल से मोक्षरूप समझना चाहिये । इस निष्कर्ष से सिद्ध होता है कि ब्रह्म का प्रतिपादन करने से वेदान्तों का प्रामाण्य नहीं हो सकता, किन्तु उपासना में तात्पर्य मानने से ही हो सकता है ।

इस प्रकार पूर्वपक्ष होने पर सूत्रकार कहते हैं—'तत्तु समन्वयात्' अर्थात् वह ब्रह्म तो वेदान्तवाक्यों से प्रतिपादित होता है, कारण कि उनका तात्पर्य ब्रह्म में ही भली-भाँति घटता है । 'तु' शब्द से उक्त पूर्वपक्ष का निषेध किया गया है । 'तत्' पद से अपने पक्ष में प्रतिज्ञा दिखलाई गई है—वह ब्रह्म वेदान्तवाक्यों से यथार्थज्ञान का विषय किया जाता है, क्योंकि वेदान्तों का ब्रह्म में तात्पर्य द्वारा उचित अन्वय किया गया है ।

शङ्का—तात्पर्य तो पुरुष का धर्म है, अतः वह पुरुषधर्मस्वरूप तात्पर्य वेदान्तों का धर्म कैसे हो सकता है ?

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**नहि विवक्षैव तात्पर्यम्, सत्यामपि विवक्षायामप्रयुक्ते शब्दे तात्पर्यव्यवहाराभावात् । नाऽपि पुरुषप्रयोगमात्रम्, उन्मत्तादिप्रयोगे तदभावात् । अतस्तदर्थप्रमितिशेषत्वं तात्पर्यम् । तच्च शब्दधर्म एव । न च तस्मिन्नपि विवक्षैव तत्प्रयोजिकेति वाच्यम्, केवलव्यतिरेकाभावात् । सत्यपि तादर्थ्ये विवक्षाभावापराधेन तात्पर्याभावादर्शनात् । न च विवक्षा**

---

समाधान—ऐसी शङ्का नहीं की जा सकती, क्योंकि विवक्षा—कहने की इच्छामात्र—ही तात्पर्य नहीं कहलाती है, (जिससे कि वह वेदान्तधर्म न हो सके) कारण कि विवक्षा के रहते भी शब्दप्रयोग के बिना तात्पर्यव्यवहार नहीं हो सकता । [वक्ता की इच्छा है घटादिबोध के तात्पर्य से घटादि पदों का उच्चारण करे, परन्तु जब तक वह घटादि पद का प्रयोग न करेगा, तब तक उसकी विवक्षा तात्पर्य के रूप में परिणत न होगी, अतः केवल विवक्षा का तात्पर्य नहीं है] और पुरुष का—वक्ता का—शब्दप्रयोगमात्र भी तात्पर्य नहीं है, क्योंकि उन्मत्त—प्रमादी—आदि वक्ता के प्रयोग में तात्पर्य नहीं रहता । इसलिए तदर्थ-प्रमितिशेषत्व—उस विवक्षित अर्थ का यथार्थ ज्ञान कराने की सामर्थ्य—ही तात्पर्य है । ['स चासौ अर्थः तदर्थस्तस्य प्रमितौ शेषः समर्थः उपकारक इति यावत्, तस्य भावः' इस विग्रह से उक्त अर्थ सिद्ध होता है ।] और इस प्रकार का तात्पर्य शब्दों का ही धर्म है, [कारण कि अर्थबोध की विवक्षा से ही उसके अनुसार अर्थबोध कराने के लिए शब्दप्रयोग किया जाता है, अतः तात्पर्य शब्दधर्म है ।]

[यद्यपि विवक्षा के अनुसार अर्थबोध कराने के लिए किया हुआ प्रयोग शब्दों का ही धर्म है, परन्तु शब्दप्रयोग की नियामिका तो विवक्षा ही है, इस आशय से शङ्का करते हैं—] उस प्रकार के प्रयुक्त रूप शब्दधर्म में भी तो विवक्षा ही नियामिका है । [इससे विवक्षा को ही तात्पर्य कहना चाहिये और वह पुरुषधर्म है, शब्दधर्म नहीं है] ।

समाधान—ऐसा नहीं कहना चाहिये, कारण कि इसमें केवलव्यतिरेक का अभाव है । (केवलव्यतिरेक का अभाव दिखलाते हैं—) तादर्थ्य के—अर्थ की प्रमिति कराने में समर्थ शब्दप्रयोग के—रहते (भी[१]) विवक्षा के अभाव रूपी अपराध से तात्पर्य का अभाव नहीं देखा गया है । [इसलिए 'विवक्षा के

---

१. मूल में अपि पाठ अधिक ही आ गया है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

व्यतिरेकेण तात्पर्यगमकाभावः, उपक्रमादीनां भावात् । न च प्रमेयस्य कार्यत्वमेव तात्पर्यगमकम्, 'पुत्रस्ते जातः' इत्यादिष्वसत्यपि कार्यत्वे तात्पर्यदर्शनात् । तत्राऽपि तात्पर्यादेव प्रमेयस्य कार्यपर्यवसानमनुमीयतामिति चेत्, न; कार्यत्वप्रमितितात्पर्ययोरन्योन्याश्रयप्रसङ्गात् । कार्यविषयप्रमितौ सत्यां तत्प्रमितिजननसामर्थ्यलक्षणं तात्पर्यं सिध्यति, सिद्धे च तस्मिंस्तत्प्रमितिसिद्धिरिति । ननु तात्पर्याभावः प्रतीतिप्रतिबन्धकः, 'विषं भुङ्क्ष्व' इत्यादौ वाक्यादेव प्राप्ताया विषभोजनप्रमितेस्तात्पर्याभावेन प्रतिबध्यमानत्वात् । तत्प्रतिबन्धनिवारकं च तात्पर्यम् । तथा च प्रथमतो वाक्यादेव कार्यप्रमितौ सत्यां पश्चात्तथैव कार्यप्रमित्या

---

अभाव में तात्पर्य का अभाव' ऐसा व्यतिरेक नहीं है ।] विवक्षा के अतिरिक्त किसी तात्पर्य की प्रतीति कराने वाले का अभाव भी नहीं कहा जा सकता, कारण कि तात्पर्य के प्रत्यायक उपक्रमादि विद्यमान हैं । प्रमेय का केवल कार्य होना ही तात्पर्य का सूचक नहीं माना जा सकता, [जिससे कि सिद्धवस्तुप्रमेयक वेदान्तवाक्यों का तात्पर्य न होने से उनमें अप्रामाण्य माना जाय], कारण कि 'तेरा पुत्र उत्पन्न हुआ' इत्यादि वाक्यप्रयोगस्थल में कार्यरूप प्रमेय के न होते हुए भी तात्पर्य की उपलब्धि होती है । यदि कहो कि ऐसे स्थलों में भी तात्पर्यरूप हेतु से ही प्रमेय में कार्यत्व अनुमान द्वारा सिद्ध होगा, तो यह कहना उचित नहीं है, कारण कि ऐसा मानने से कार्यत्व का निश्चय और तात्पर्य—इन दोनों में अन्योन्याश्रय दोष आ जायेगा, क्योंकि कार्यविषयक प्रमिति—यथार्थ निश्चय—हो जाने के अनन्तर उसकी प्रमिति के उत्पन्न करने के सामर्थ्यरूप तात्पर्य की सिद्धि हो सकती है और तादृश तात्पर्य की सिद्धि हो जाने पर ही कार्यत्व की प्रमिति हो सकती है ।

[अन्योन्याश्रय दोष के परिहार के आशय से शङ्का करते हैं—] तात्पर्य का अभाव प्रमिति का प्रतिबन्धक होता है, जिसमें तात्पर्य नहीं रहता, उसकी प्रमा नहीं हो सकती] जैसे 'विष को खा जाओ' इत्यादि वाक्यों में केवल वाक्य से प्राप्त हुई विषभक्षण की प्रमिति का, उसमें तात्पर्य न होने से, प्रतिबन्ध हो जाता है, इसलिए तात्पर्य प्रतिबन्ध का निवारण करने वाला माना गया है । इस सिद्धान्त के अनुसार सर्वप्रथम वाक्यश्रवणमात्र से कार्यज्ञान हो जाता है, अनन्तर उसी प्रकार

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan

प्रतिबन्धनिरासितात्पर्यमप्यस्तीत्यवगम्यते । न पुनस्तात्पर्येण कार्यप्रमितिर्भाव्यते ततो नाऽन्योन्याश्रय इति चेत्, सत्यम्; तथापि कार्यत्वं न तात्पर्यलिङ्गम्, 'जर्तिलयवाग्वा वा जुहुयात्', 'गवीधुकयवाग्वा वा' इत्यादिषु सत्यपि कार्ये तात्पर्याभावात् । 'अनाहुतिर्वै जर्तिलाश्च गवीधुकाश्च' इत्युत्तरवाक्येनाऽऽरण्य-तिलानां गवीधुकानां च निराकरणात् । तस्मादुपक्रमादीन्येव तात्पर्यलिङ्गानि,

उपक्रमोपसंहारावभ्यासोऽपूर्वता फलम् ।
अर्थवादोपपत्ती च लिङ्गं तात्पर्यनिश्चये ॥

इत्युक्तत्वात् । प्रसिद्धानि हि सर्वेष्वपि वेदान्तेषु ब्रह्मण उपक्रमा-

---

उस वाक्य से कार्यप्रमिति के द्वारा प्रतिबन्ध को दूर करने में समर्थ तात्पर्य भी प्रकृत में है, ऐसा निश्चय किया जाता है । तात्पर्य द्वारा कार्यप्रमिति की भावना नहीं की जाती, इसलिए अन्योन्याश्रय दोष नहीं आया । ['विष भक्षण करो' इत्यादि स्थल में प्रथम प्रथम उत्पन्न कार्यप्रमिति अनन्तर बाधित होती है, अतः वह तात्पर्य के उन्नयन में समर्थ नहीं है, परन्तु अन्यत्र 'घटमानय' (घड़ा लाओ) इत्यादि स्थल में प्रथम उन्नीत कार्यप्रमिति का अनन्तर भी बाध नहीं होता है, अतः प्रतिबन्ध विनाशक तात्पर्य के प्रत्यायन में वह स्वतः समर्थ है, अपनी सत्ता में तात्पर्यावगति की अपेक्षा नहीं रखती] ।

समाधान—वादी की शङ्का ठीक है, परन्तु इस प्रकार अन्योन्याश्रय का परिहार हो जाने पर भी कार्यत्व तात्पर्य का अनुमापक हेतु नहीं माना जा सकता, कारण कि (अथवा जर्तिल यवागू से—जंगली तिलों से सिद्ध की गई लपसी से—हवन करे) अथवा (गवीधुक यवागू से हवन करे) इत्यादि वाक्यों में कार्य की प्रतीति के रहने पर भी तात्पर्य नहीं है, कारण कि 'जङ्गली तिल से आहुति नहीं होती है' इस अगले वाक्य से जङ्गली तिल और गवीधुक का निषेध किया गया है [और अजाक्षीर से हवन के उपक्रम से भी विरोध आता है । इसलिए उपक्रम आदि ही तात्पर्य के प्रत्यायक हेतु हैं, (कार्यत्व नहीं) ।

शास्त्र में उपक्रम (प्रारम्भ, प्रतिज्ञा, अधिकार तथा प्रकरण), उपसंहार (निर्बहण या समाप्ति), अभ्यास (पुनः पुनः आवृत्ति), अपूर्वता (प्रमाणान्तर से असिद्ध अर्थ का प्रतिपादन), फल (प्रयोजन), अर्थवाद (स्तुति-प्रशंसा क्वचित् निन्दारूप) और उपपत्ति—(युक्तियाँ) ये तात्पर्य के निर्णायक हेतु (प्रयोजक) हैं, ऐसा कहा गया है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

दीनि । ततस्तात्पर्येण वेदान्ता ब्रह्मणि समन्विताः ।

अन्वयस्य सम्यक्त्वं नामेतरवैलक्षण्येनाऽर्थप्रतिपादनम् । इतरत्र हि 'गामानय' इत्यादिशब्दाः क्रियाकारकसंसर्गं प्रतिपादयन्ति । 'उद्भिदा यजेत' इत्यत्रोद्भिद्यागशब्दयोरेकार्थत्वेऽपि नियोगाकाङ्क्षा विद्यते । 'नीलमुत्पलम्' इत्यत्र गुणगुणिनोर्भेदाभेदौ प्रतिपाद्यौ । एकार्थप्रतिपादकेष्वप्यन्येषु शब्देषु लिङ्गसङ्ख्ये अवर्जनीये । वेदान्तास्तु न तथा संसर्गं वा साकाङ्क्षार्थं वा मेदाभेदौ वा लिङ्गसंख्याविशिष्टं वा प्रतिपादयन्ति, किन्त्वभिधावृत्त्या लक्षणयोपाधिद्वारा वाऽखण्डैकरसमेव जगत्कारणसामान्यानुवादेन प्रतिपादयन्ति ।

### वेदान्तेषु ब्रह्मप्रतिपादकता

तत्र ज्ञानशब्दोऽनेकविकारयुक्तान्तःकरणवृत्तिप्रतिबिम्बितचैतन्ये व्युत्पन्नः । आनन्दशब्दश्च शुद्धसात्त्विकान्तःकरणवृत्त्य-

---

सम्पूर्ण वेदान्तों में ब्रह्म के उपक्रम आदि प्रसिद्ध ही हैं । इसलिए तात्पर्य द्वारा वेदान्त ब्रह्म में भली-भाँति अन्वय को प्राप्त होते हैं ।

दूसरे शब्दों की अपेक्षा विलक्षण रीति—सरलता—से अर्थबोध करा देना ही अन्वय की सम्यक्ता है । [इतर वाक्यों की अपेक्षा वेदान्तवाक्यों में विलक्षणता दिखलाते हैं—] 'गाय ले आवो' इत्यादि शब्द क्रियाकारकभावरूप सम्बन्धात्मक (गाय कर्म और लाओ क्रिया) वाक्यार्थ का प्रतिपादन करते हैं । 'उद्भिद्' याग से अपूर्व साधन करे' इत्यादि स्थल में उद्भिद् और याग का समान अर्थ होने पर भी नियोग की आकाङ्क्षा बनी ही रहती है । 'नील कमल' इस वाक्य में गुण और गुणी का भेद तथा अभेद दोनों का प्रतिपादन है । एक ही अर्थ के प्रतिपादक दूसरे शब्दों में भी लिङ्ग और संख्या की अपेक्षा छोड़ी ही नहीं जा सकती । वेदान्तवाक्य तो उक्त अन्य वाक्यों के समान संसर्ग या आकाङ्क्षायुक्त अर्थ तथा भेदाभेद अथवा लिङ्ग और संख्या से विशिष्ट अर्थ का प्रतिपादन नहीं करते, किन्तु अभिधावृत्ति—प्रथम शब्दशक्ति—से अथवा लक्षणावृत्ति से उपाधि द्वारा अखण्ड तथा एकरस सर्वात्मा लिङ्ग, संख्यादिरूप विशेषणों से भी रहित का ही विश्व के कारणसामान्य के अनुवाद से प्रतिपादन करते हैं ।

इसमें ज्ञानशब्द अनेक विकारों से युक्त अन्तःकरण की वृत्ति में प्रतिबिम्बित चैतन्यरूप अर्थ का वाचक व्युत्पन्नसिद्ध है और आनन्दशब्द अन्तःकरण की

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

भिव्यक्तायामत्यनुकूलया स्फुरन्त्यां कस्याञ्चिद् व्यक्तौ लोके प्रसिद्धः । तावेतौ ज्ञानानन्दशब्दौ वाक्यान्तरेण नित्यत्व-प्रतिपादकेन विरोधाद् वृत्त्यंशं परित्यज्याऽनुकूलतया स्फुरन्तीं व्यक्तिं प्रतिपादयतः । तथा च वृत्तित्यागांशे लक्षणा, इतरांशे तु मुख्यवृत्तिः । एकसत्यानन्तशब्दाः स्वगतभेदाभावमिथ्यात्वाभाव-सजातीयविजातीयद्वितीयारभावाभिधानद्वारेण तत्र लक्षणया वर्तन्ते । सर्वज्ञः सर्वशक्तिरित्यादिशब्दाश्चाऽनिर्वचनीयप्रपञ्चोपाधितया तत्र वर्तन्ते । 'अयमात्मा ब्रह्म', 'तत्त्वमसि' इत्यादिशब्दाश्च भागत्यागलक्षणया ब्रह्मण्येव वर्त्तन्ते । तदेवं सर्वे वेदान्ते अखण्डैकरसब्रह्मप्रतिपादकाः ।

ननु सत्यज्ञानादिशब्दानां भिन्नार्थत्वे कथमखण्डैकरसे वृत्तिः ? एकार्थत्वे पुनरुक्तिप्रसङ्गः, नैष दोषः; तात्पर्येण प्रतिपाद्यस्यै-कत्वेऽपि व्यावर्त्यानामसत्यजडादीनामनिर्वचनीयार्थानामनेक-

---

शुद्ध सात्त्विक वृत्ति में अभिव्यक्त अनुकूल—सुखास्पद—रूप से प्रतीत होनेवाली किसी एक चिद्व्यक्ति (चैतन्य) रूप अर्थ का वाचक है, ऐसा लोक में प्रसिद्ध है । कथित ज्ञान और आनन्दशब्द नित्यत्व के प्रतिपादक दूसरे वाक्यों से विरोध होने के कारण वृत्तिरूपभाग का त्याग करके अनुकूलरूप से प्रतीत होनेवाली चिद्व्यक्ति का ही प्रतिपादन करते हैं । इसलिए वृत्तिभाग का त्याग करने में लक्षणा और चिद्व्यक्तिरूप दूसरे अंश में मुख्यवृत्ति—अभिधा—का ही व्यापार है । एक, सत्य और अनन्त शब्द अपने में भेद का अभाव, मिथ्यात्व का अभाव, तथा सजातीय-विजातीय-रूप द्वितीय का अभाव प्रतिपादन करते हुए लक्षणा द्वारा उसी चिद्व्यक्ति अर्थ के वाचक हैं । सर्वज्ञ और सर्वशक्ति आदि शब्द भी अनिर्वचनीय प्रपञ्चरूप उपाधि के द्वारा उसी चैतन्य के समर्थक हैं । 'यह आत्मा ब्रह्म है, वही तुम हो' इत्यर्थक 'अयमात्मा ब्रह्म', 'तत्त्वमसि'—आदि शब्द भी भागत्यागलक्षणा से ब्रह्म के ही वाचक हैं । इस रीति से सम्पूर्ण वेदान्त अखण्ड एकरस ब्रह्म के ही प्रतिपादक हैं ।

शङ्का—सत्य, ज्ञान आदि शब्दों का उक्त रीति से यदि भिन्न-भिन्न अर्थ है, तो अखण्ड एकरसरूप अर्थ में उनकी शक्ति कैसे होगी ? और यदि इनका भिन्न-भिन्न अर्थ न मानकर एक ही अर्थ माना जाय, तो पुनरुक्ति दोष का प्रसङ्ग आ जायेगा ।

समाधान—यह दोष नहीं आता, कारण कि तात्पर्य द्वारा सबका प्रतिपाद्य अर्थ यद्यपि एक ही है, तथापि व्यावृत्ति—निषेध—के विषयभूत असत्य

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

त्वात् । न चाऽनिर्वचनीयपदार्थेन तदभावेन वा परमार्थ-भावरूपाद्वैतस्य काचित् क्षतिरस्ति । तस्मात् तत्त्वमस्यादि-महावाक्यानि 'सोऽयं देवदत्तः' इत्यादिवाक्यवदखण्डैकरसं प्रतिपादयन्ति । तथा हि—एकं देवदत्तमेकस्मिन् देशे काले च द्वौ पुरुषौ दृष्टवन्तौ, पुनर्देशकालान्तरे तमेव तावेव ददृशतुः । तयोर्मध्ये 'सोऽयं देवदत्तः' इति प्रत्यभिजानात्येकः । अपरस्तु पूर्वदृष्टाद् देवदत्ताद्भिन्नं पश्चाद् दृष्टं मन्यते । तं प्रत्यभिज्ञा-हीनमितरो बोधयति 'सोऽयं देवदत्तः' इति । तत्र बोधयिता स्पष्टं भेदेन प्रतीयमानयोस्तत्तद्देशकालयोस्तद्विशिष्टयोर्वा देवदत्तयोरैक्यं न प्रत्यभिजानाति, विरोधात्; किन्तु विशिष्टद्वयोपलक्षित एको देवदत्तः प्रत्यभिज्ञागोचरः ।

---

जड आदि अनिर्वचनीय (मिथ्याभूत) अर्थ अनेक हैं, [इसलिए अनेक व्यावर्त्यों का निषेध करने के लिए पृथक्-पृथक् सत्य, ज्ञान आदि शब्दों का उपादान है, इससे पुनरुक्त दोष भी नहीं आता और तात्पर्य द्वारा एक ही अर्थ के प्रतिपादक होने में असामञ्जस्य भी नहीं रहता] । अनिर्वचनीय (मिथ्या) पदार्थ अथवा उसके अभाव के कारण परमार्थ भावरूप अद्वैत की कोई हानि नहीं हो सकती । इस निष्कर्ष की रीति से 'वह तुम हो' इत्याद्यर्थक महावाक्य 'वह यह देवदत्त है' इत्यादि प्रत्यभिज्ञावाक्य के सदृश अखण्ड एकरस (ब्रह्मरूप) अर्थ का ही प्रतिपादन करते हैं । समता दिखलाते हैं—जैसे एक देवदत्त को दो पुरुषों ने एक ही देश और एक ही समय में देखा । कुछ समय बीतने पर उसी देवदत्त को उन दोनों (पूर्वद्रष्टाओं) ने ही देशान्तरकालान्तर में पुनः देखा । उनमें से एक तो जानता है कि 'यह वही देवदत्त है' । परन्तु दूसरा पुरुष (भूल जाने से) पूर्व काल में देखे हुए देवदत्त से इस समय देखे गये देवदत्त को दूसरा ही समझता है । प्रत्यभिज्ञा (जानकारी) से रहित उस दूसरे पुरुष को ज्ञाता दूसरा पुरुष बोध कराता है कि यह (सामने दिखलाई देनेवाला) देवदत्त वही (पहले देखा हुआ ही) देवदत्त है । ऐसे स्थल में दूसरे को बोध करानेवाला दूसरा पुरुष भिन्न-भिन्न रूप से स्पष्ट प्रतीत होनेवाले देश तथा काल की एवं भिन्न-भिन्न देशकालविशिष्ट दोनों देवदत्तों की एकता की प्रत्यभिज्ञा नहीं कर रहा है, कारण कि इसमें प्रत्यक्ष विरोध है, [परोक्ष और अपरोक्ष एक नहीं हो सकता ।] किन्तु उसकी प्रत्यभिज्ञा देशकालरूपी दो वैशिष्ट्यों से उपलक्षित एक ही देवदत्त को विषय करती है । [दोनों भिन्न-भिन्न

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by eGangotri Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तत्र प्रत्यभिज्ञानं देवदत्तस्वरूपैक्यम् । विशिष्टाभिधायिभ्यां 'सोऽयम्' इति पदाभ्यां स्वार्थैकदेशपरित्यागेनैकदेशलक्षणया परस्मै प्रतिपादयति ।

'तत्त्वमसि' इत्यादिवाक्यानामखण्डार्थकता

ननु 'सोऽयम्' इति पदार्थयोर्यद्देवदत्तैक्यं तदेव वाक्येनाऽपि प्रतिपाद्यते उताऽन्यत् ? आद्येऽनुवादप्रसङ्गः । न द्वितीयः, ऐक्यान्तरस्याऽभावादिति चेत्, न; प्रत्यभिज्ञाया अप्यनेन न्यायेनाऽप्रामाण्यप्रसङ्गात् । अभिज्ञावगतस्यैवैक्यस्य बोधनेऽनुवादकत्वम्, ऐक्यान्तरं तु नाऽस्तीत्यत्रापि सुवचत्वात् । एकस्य कालद्वयसम्बन्धः प्रत्यभिज्ञाप्रमेयमिति चेत्, न; तस्याऽप्यभिज्ञाद्वयेनैव सिद्धत्वात् । अथ प्रत्यभिज्ञान-

---

देश और काल का वैशिष्ट्य उसमें उपलक्षणमात्र है, उपाधि या विशेषण नहीं है, जिससे विरोधियों की एक काल में उपस्थिति बाधित हो सके) । वहाँ पर उक्त प्रत्यभिज्ञा से देवदत्त के स्वरूप की एकता का, विशिष्ट देवदत्त को कहनेवाले 'सः' (वह), 'अयम्' (यह) इन दो पदों से स्वार्थ के एक भाग का त्याग करके एक देश की लक्षणा के द्वारा, दूसरे के प्रति प्रतिपादन कर रहा है ।

शङ्का—वह और यह—इन दो पदार्थों में जो देवदत्त की एकता प्रतीत हो रही है, वही एकता क्या वाक्य से भी प्रतिपादित होती है ? या इससे भिन्न दूसरी ? प्रथम पक्ष के मानने में वाक्य अनुवादक हो जायेगा । (जिससे उसका प्रामाण्य ही विनष्ट होगा) । दूसरा पक्ष नहीं माना जा सकता, कारण कि दूसरा (भिन्न) ऐक्य है ही नहीं ।

समाधान—उक्त शङ्का उचित नहीं है, कारण कि इस प्रकार के न्याय से (विकल्प करने पर) तो प्रत्यभिज्ञा में भी अप्रामाण्य का अवसर आ जायेगा, कारण कि प्रत्यभिज्ञा भी अभिज्ञा (प्रथम ज्ञान) से ही प्रतीत हुए एकत्व का बोध कराने में अनुवादक कहलायेगी और दूसरा भिन्न ऐक्य तो है ही नहीं, ऐसा प्रत्यभिज्ञा के विषय में भी कहा जा सकता है । भूत तथा वर्तमान दोनों कालों से एक वस्तु के सम्बन्ध का बोध कराना ही प्रत्यभिज्ञा का प्रमेय—विषय—नहीं माना जा सकता, कारण कि वह दोनों कालों का सम्बन्ध भी दोनों अभिज्ञाओं से (भूतकालिक ज्ञान तथा वर्तमानकालिक ज्ञान से) ही सिद्ध हो जाता है । यदि कहा जाय कि प्रत्यभिज्ञा अपूर्व अर्थ की बोधिका नहीं है, तथापि

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

स्याऽनधिगतार्थगन्तृत्वाभावेऽपि भेदभ्रमव्युदासित्वादभिज्ञाभ्यां भेदभ्रमाव्युदासिनीभ्यां फलतो विशेषसद्भावात् प्रामाण्यं तर्हि 'सोऽयम्' इति वाक्यस्याऽप्येवमेव पदाभ्यां विशेषसद्भावात् प्रामाण्यमस्तु । एवं च तत्त्वमसिवाक्यमपि त्वंपदार्थे कर्तृत्वाद्यंशं विरोधिनं परित्यज्य साक्षिमात्रमुपादाय तत्पदार्थे परोक्षाद्यंश-परित्यागेनाऽवशिष्टेन चिन्मात्रेणैक्यं पदार्थप्रतीतिसमये प्रतिपन्न-मपि भेदभ्रमव्युदासाय प्रतिपादयति । तदयं प्रयोगः—तत्त्व-मस्यादिवाक्यं अखण्डार्थनिष्ठम्, कार्यकारणव्यतिरिक्तद्रव्य-निष्ठत्वे सति समानाधिकरणत्वात्, सोऽयं देवदत्त इति वाक्य-वदिति ।

ननु मृद्घटो नीलमुत्पलमित्यादौ पदार्थयोः प्रत्येक-मसाधारणमैक्यमेकैकपदप्रमेयं पदार्थयोरितरेतरैक्यं तु वाक्यप्रमेय-

---

भेदरूप भ्रम का निराकरण करती है, इसलिए भेदभ्रम को दूर करने में असमर्थ दोनों अभिज्ञाओं से प्रत्यभिज्ञा विलक्षण है, अतः प्रत्यभिज्ञा का प्रामाण्य माना जाता है, तो 'सोऽयम्—वह यह' इस वाक्य का भी इसी भाँति (भेदभ्रम दूर करना रूप विशेष होने से) पदों (पदार्थों) की अपेक्षा विशेष होने के कारण प्रामाण्य मान लिया जायेगा । इससे ही 'तत्त्वमसि—वह तू है' यह वाक्य भी त्वं पदार्थ में विद्यमान कर्तृत्वरूप विरोधी अंश का त्याग करके साक्षी (चेतन) मात्र अर्थ का ग्रहण करके तत् पदार्थ में परोक्ष आदि अंश को छोड़कर पदार्थप्रतीति काल में ज्ञात हुए भी शेष चिन्मात्र (चैतन्यमात्र) अर्थ के साथ एकत्व का—अभेद का—भेदभ्रम दूर करने के लिए प्रतिपादन करता है । इससे यों अनुमान के प्रयोग का स्वरूप होता है—'तत्त्वमसि' आदि वाक्य अखण्ड अर्थ के बोध कराने में तात्पर्यवाले हैं, कार्यकारण से अतिरिक्त द्रव्यपरक होते हुए समानविभक्त्यन्त या एकार्थ के प्रतिपादक होने से, 'सोऽयं देवदत्तः'—'वह यह देवदत्त है' इस प्रत्यभिज्ञा वाक्य के समान ।

शङ्का—'मिट्टी घड़ा, नील कमल' इत्यादि स्थल में मिट्टी और घड़ा आदि पदार्थों में प्रत्येकगत असाधारण एकत्व एक-एक पद का प्रतिपाद्य विषय है, दोनों पदार्थों का परस्पर एकत्व तो वाक्य का ही प्रतिपाद्य प्रमेय है, इसलिए प्रकृत स्थल में जैसे अपूर्व अर्थ का बोधन करने से ही उक्त

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मित्यनधिगतार्थगन्तृत्वादेव यथा वाक्यप्रामाण्यं तथाऽत्राप्यस्तु । तथा च भेदभ्रमव्युदासमात्रविशेषात् प्रामाण्यमित्येषा कष्टकल्पना न भविष्यति चेत्, न; वैषम्यात् । तत्र हि कार्यकारणयोर्द्रव्यगुणयोश्च भिन्नयोरेक्यं प्रतिपाद्यते 'व्यवहारे भट्टनयः' इति न्यायेन भेदाभेदाभ्युपगमात् । अत्र त्वखण्डैकरसं प्रतिपाद्यत इत्यस्ति महद्वैषम्यम् ।

अत्र केचिदाहुः—'य आत्मनि तिष्ठन्न' 'एष त आत्मा सर्वान्तरः' इत्यादिशास्त्राज्जीवब्रह्मणोरपि भेदाभेदावभ्युपेयौ । अन्यथा पदार्थवाक्यार्थयोः साङ्कर्यादिति, ते प्रष्टव्याः—तत्र भेदो ज्ञानेन निवर्त्यते न वेति ? न चेन्मोक्षो न स्यात् । निवर्त्यते चेत्, तदाऽपि भेदाभेदविषयमेव

---

वाक्यों का प्रमाण्य माना जाता है, वैसे ही प्रकृत ('तत्त्वमसि' इत्यादि महावाक्य अथवा 'सोऽयं देवदत्तः' इत्यादि प्रत्यभिज्ञावाक्य में) भी माना जाना चाहिये । इससे भेदभ्रम के दूरीकरणमात्ररूप विशेष के द्वारा इनका प्रामाण्य होता है, ऐसी क्लिष्ट कल्पना नहीं करनी होगी ।

समाधान—उक्त कथन उचित नहीं है, कारण कि 'मृद्घटः' इस वाक्य की अपेक्षा (प्रत्यभिज्ञा और महावाक्य में) विषमता है, क्योंकि 'मृद्घटः' इत्यादि वाक्यों से भिन्न-भिन्न कार्य-कारण तथा गुण-द्रव्य का एकत्व प्रतिपादन किया जाता है । (परस्पर भिन्नों की एकता के प्रतिपादन में आनेवाले विरोध का परिहार करते हैं—) 'व्यवहार में मीमांसक कुमारिल भट्ट का मत माना जाता है, इस न्याय से (कार्य-करण और गुण-गुणी में) भेद और अभेद दोनों माने गये हैं । प्रकृत (महावाक्यों से) तो अखण्ड एकरस—सर्वथा भेदशून्य—का प्रतिपादन किया जाता है, इसलिए अधिक वैषम्य है ।

इस विषय में भेदाभेदवादी भास्कर आदि किसी व्याख्याताओं का कहना है कि—'जो आत्मा में स्थित होता है' "वह यह आत्मा सर्वान्तर—सबका अन्तर्यामी—है' इत्यर्थक शास्त्र से जीव और ब्रह्म में भी भेद और अभेद मानना चाहिये—अन्यथा पदार्थ और वाक्यार्थ का साङ्कर्य हो जायेगा । इनसे प्रश्न करना है कि यह भेद क्या अभेदज्ञान द्वारा निवृत्त होता है या नहीं ? यदि निवृत्त नहीं होता, तो मोक्ष की उपपत्ति नहीं हो सकती । और यदि निवृत्त होता है, तो भी प्रश्न होगा कि भेदाभेदविषयक ही

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ज्ञानं तन्निवर्तकम्, उताऽभेदमात्रविषयं ज्ञानान्तरम् । नाऽऽद्यः, ज्ञानस्य स्वविषयनिरास्यत्वायोगात् । न द्वितीयः, अभेदज्ञानजनकप्रमाणाभावात् । त्वन्मते शास्त्रस्य भेदाभेदविषयत्वात् । शास्त्रजन्यभेदाभेदज्ञानाभ्यासादभेद-ज्ञानं जायत इति चेत्, एवमपि ज्ञाननिवर्त्यत्वे भेदस्य मिथ्यात्वं स्यात् । ज्ञानेनाऽज्ञानं निवर्त्यते, भेदस्तु कर्मभि-र्विनश्यतीति चेत्, न; 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' इत्येवकाराभिधेय-भेदनिरासस्य ज्ञानप्रयुक्तत्वावगमात् । अथ ज्ञानप्रागभाववद्भेदस्य ज्ञाननिवर्त्यत्वेऽपि न मिथ्यात्वं तथापि किं येनैवाऽकारेण जीवस्य ब्रह्मणो भेदस्तेनैवाऽभेदोऽपि उताऽऽकारान्तरेण? आद्ये भेद-निवृत्तावभेदोऽपि निवर्तेत, तत्प्रयोजकाकारस्यैक्यात् । द्वितीये

---

ज्ञान उसकी निवृत्ति कर देता हैं? अथवा अभेदमात्रविषयक दूसरा ज्ञान उसकी निवृत्ति करता है ? इनमें प्रथम पक्ष नहीं बन सकता, कारण कि ज्ञान अपने विषय का निवारक नही हो सकता है ( अर्थात् ज्ञान से ज्ञानविषय का निराकरण नहीं हो सकता) । दूसरा पक्ष भी युक्त नहीं है, कारण कि अभेदविषयक अतिरिक्त ज्ञान को उत्पन्न करानेवाला प्रमाण नहीं है । तुम्हारे (भेदभेदवादी के) मत में शास्त्र का तो भेदाभेद विषय है । शास्त्र द्वारा उत्पन्न हुए भेदाभेदज्ञान के अभ्यास— पुनः पुनः परिशीलन— से अभेदविषयक ज्ञान उत्पन्न होता है, ऐसा मान लेने पर भी तो भेद को, ज्ञान द्वारा निवर्त्य मान लेने से मिथ्या मानना होगा । ज्ञान से अज्ञान की निवृत्ति की जाती है और कर्मों के द्वारा भेद का विनाश हो जाता है, ऐसा मानना उचित नहीं है; क्योंकि 'ब्रह्म जाननेवाला ब्रह्म ही हो जाता है—' इत्यर्थक वाक्य में एवकार (एवपद) का वाच्य अर्थभूत भेद का विनाश ज्ञान के द्वारा होता है, ऐसा पाया जाता है । यद्यपि कहा जाय कि ज्ञान के प्रागभाव के सदृश भेद ज्ञान से नष्ट होता है, ऐसा मानने पर भी मिथ्या नहीं कह सकते, तथापि प्रश्न होता है कि जिस आकार के जीव और ब्रह्म का भेद है, उसी आकार से अभेद भी है? अथवा दूसरे आकार से? इनमें प्रथम पक्ष के मानने में भेद की निवृत्ति होने पर ही अभेद की भी निवृत्ति हो जायेगी [दोनों का एक ही आकार होने से एक की निवृत्ति होने पर दूसरे की भी निवृत्ति हो जायेगी], कारण कि उसका प्रयोजक आकार एक ही है (जो नष्ट हो चुका) ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

निरवयवब्रह्मभूतस्य जीवस्य धर्मभूतो भेदो न तावत्कर्मणा निवर्त्तयितुं शक्यते । ज्ञानेन तन्निवृत्तावपि यदि तेन भेदेनोपलक्षितो जीवस्तदा ब्रह्मैव जीवः स्यात् । अथ भेदविशिष्टस्तर्हि भेदनाशे जीवोऽपि नश्येत् । अथ विशिष्टाकारनाशेऽपि विशेष्यांशो जीवो ब्रह्मैक्यरूपं मोक्षमनुभवेत्, तर्हि संसारदशायामपि ब्रह्मतादात्म्यापन्नः स एव विशेष्यांशो जीव इत्यभ्युपेयम्; संसारमोक्षयोर्वैयधिकरण्यायोगात् । एतेनैतदप्यपास्तं यदमृतानन्देनोच्यते न युगपज्जीवब्रह्मणोर्भेदाभेदौ विरोधात्, किन्तु पदार्थत्वदशायामतिरेको वाक्यार्थत्वदशायां चाऽखण्डत्वमिति । 'एकधैवानुद्रष्टव्यं नेह नानाऽस्ति किञ्चन' इत्यादिश्रुतिविरोधश्च । न च 'य आत्मनि तिष्ठन्' इत्यादिश्रुतिर्भेदाभेदौ प्रतिपादयति, किन्तु भ्रान्तिप्रसिद्धं भेदमनूद्याऽभेदमेव बोधयति । कथं तर्हि पदार्थवाक्यार्थयोः साङ्कर्यपरिहार इति

---

दूसरे पक्ष के मानने में अवयवशून्य ब्रह्मात्मक जीव का धर्मभूत भेद कर्म द्वारा तो निवृत्त नहीं किया जा सकता और ज्ञान द्वारा उसकी निवृत्ति होने पर भी यदि उस भेद से उपलक्षित जीव माना जाय, तो ब्रह्म ही जीव कहलायेगा । यदि भेदविशिष्ट जीव है, तो भेद के नष्ट होने पर जीव का भी विनाश हो जायेगा । यदि कहो कि विशिष्ट आकार का नाश होने पर भी विशेष्यभूत जीवरूप अंश ब्रह्माभेदरूप मोक्ष का भागी हो जायेगा, तो संसारदशा में भी ब्रह्म के साथ तादात्म्य को प्राप्त हुआ वही विशेष्यभूत अंश जीव है, ऐसा मानना होगा । कारण कि संसार और मोक्ष का वैयधिकरण्य से सम्बन्ध नहीं हो सकता (अर्थात् जिसको संसार है, उसको ही मोक्ष भी प्राप्त होता है, अन्यथा मोक्ष पुरुषार्थ नहीं माना जायेगा ।) इससे यह कहना भी खण्डित हो जाता है कि जो अमृतानन्द ने कहा है 'जीव और ब्रह्म का एक काल में ही विरोध होने से भेद और अभेद नहीं हो सकता, किन्तु पदार्थदशा में भेद और वाक्यार्थदशा में अखण्डत्व—अभेद—है, और 'एक ही प्रकार का दर्शन—साक्षात्कारात्मक ज्ञान—करना चाहिये, इसमें अनेक—भेद—कुछ नहीं है' इत्यर्थक श्रुति से भी विरोध आता है । 'जो आत्मा में स्थित—हो' इत्यर्थक श्रुति भी भेदाभेद का प्रतिपादन नहीं करती है । किन्तु भ्रमसिद्ध भेद का अनुवाद करके अभेद का बोधन करती है ।

पदार्थ तथा वाक्यार्थ का सङ्कर होना कैसे हटाया जायेगा, यदि ऐसा प्रश्न करो,

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

चेत्, उच्यते—तत्र न तावत् पदवाच्यस्य वाक्यार्थेन साङ्कर्य-प्रसङ्गोऽस्ति । वाच्यस्याऽविद्याकल्पितोपाधिविशिष्टत्वात् । पद-लक्ष्यस्य तु वाक्यार्थत्वमिष्टमेव। तस्मान्महावाक्यस्याऽखण्डार्थ-तायां न कदाचिदनुपपत्तिः ।

तथा 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' इत्याद्यवान्तरवाक्य-मप्यखण्डार्थनिष्ठम्, लक्षणवाक्यत्वात्, प्रकृष्टप्रकाशश्चन्द्र इति वाक्यवत् । तत्र कश्चिच्चन्द्रप्रातिपदिकार्थानभिज्ञः कञ्चित्पप्रच्छ अस्मिन् ज्योतिर्मण्डले कश्चन्द्रो नामेति ? सोऽपि चन्द्रप्रातिपदिकमात्रार्थविवक्षया प्रयुङ्क्ते प्रकृष्टप्रकाशश्चन्द्र इति । तत्र प्रकाशशब्दः प्रकाशत्वसामान्याभिधानमुखेन लक्षणया व्यक्तिविशेषे वर्तते । प्रकृष्टशब्दश्च प्रकर्षगुणाभिधानमुखेन लक्षणया प्रकाशविशेषे वर्तते । तत्र गुणसामान्ययोश्चन्द्र-पदानभिधेयत्वात्तदुभयं व्युदस्य तत्समवायिप्रकाशविशेष एव चन्द्रपदाभिधेयतया समर्प्यत इति प्रकृष्टप्रकाश-

---

तो उत्तर कहा जाता है—उसमें पद के वाच्यभूत अर्थ के साथ तो वाक्य के अर्थ का साङ्कर्य प्रसङ्ग नहीं है, कारण कि वाच्य अर्थ अविद्याकल्पित उपाधि से विशिष्ट है । पद के लक्ष्यभूत अर्थ का वाक्यार्थ होना तो अभीष्ट ही है, इसलिए महावाक्य को अखण्डार्थपरक मानने में कोई अनुपत्ति नहीं हो सकती ।

(एवं 'सत्य, ज्ञान, और अनन्त ब्रह्म है' इत्याद्यर्थक महावाक्यों का भी अखण्डरूप अर्थ के बोधन में ही तात्पर्य है, कारण कि ये लक्षणवाक्य हैं, 'अधिक प्रकाशवाला चन्द्रमा' इस लक्षणवाक्य के सदृश । (दृष्टान्त में दिये गये लक्षणवाक्य का अखण्ड अर्थ में तात्पर्य दिखलाते हैं—) चन्द्रपदार्थ को न जानने वाला कोई पुरुष किसी से प्रश्न करता है कि इस प्रकाशमान ग्रहनक्षत्रमण्डल में चन्द्रमा कौन है ? वह भी (उत्तर देनेवाला पुरुष) चन्द्ररूप प्रातिपदिक के ही अर्थ को प्रकट करने की इच्छा से कहता है कि इनमें सबसे अधिक प्रकाश वाला चन्द्रमा है । इस वाक्य में प्रकाशपद प्रकाशत्वसामान्य को कहता हुआ लक्षणा के द्वारा व्यक्तिविशेष का बोधक हो जाता है और प्रकृष्ट शब्द प्रकर्ष—आधिक्य—गुण का बोध कराता हुआ लक्षणा से प्रकाशविशेष का बोध कराता है । इनमें गुण तथा सामान्य ये दो चन्द्रपद के अभिधेय अर्थ नहीं हैं, इसलिए इन दोनों का त्याग कर उसमें रहनेवाले प्रकाशविशेष का ही चन्द्रपद के अभिधेय अर्थ के रूप में समर्पण किया जाता है, इसलिए प्रकृष्ट,

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan

चन्द्रशब्दानामेकार्थता सिध्यति । न चैवं पदद्वयवैयर्थ्यम्, अप्रकाशमेघादिव्यावृत्तौ प्रकाशपदस्याऽल्पप्रकाशनक्षत्रादि-व्यावृत्तौ प्रकर्षपदस्य चोपयोगात् । एवं सत्यज्ञानादिवाक्येऽप्य-खण्डार्थता योजनीया ।

वेदे निरपेक्षप्रामाण्योपपादनम्

यत्तूक्तं ब्रह्मणः परिनिष्ठितवस्तुतया मानान्तरयोग्यस्यापि मानान्तरेणाऽनुपलभ्यमानत्वात्तद्बोधकानां वेदान्तानां चित्रगत-निम्नोन्नतभावबोधकचक्षुर्वदप्रामाण्यमिति । तत्र वक्तव्यं किं प्रमाणान्तरयोग्यत्वे सति तदनुत्पत्तौ विषयस्याभावे निश्चिते तत्र शब्दामिथ्यात्वमाशङ्क्यते किं वा प्रमाणान्तरसम्भिन्नार्थ-विषयत्वात् पौरुषेयवचोवत्सापेक्षं प्रामाण्यमिति उत प्रमाणान्तर-योग्यार्थविषयतया तत्सिद्धार्थानुवादाशङ्केति ? नाऽऽद्यः, मानान्तरा-नुदयमात्रेण तथात्वे सर्वत्रातिप्रसङ्गात् । पौरुषेयवचसां मानान्तर-

---

प्रकाश तथा चन्द्र—इन तीनों शब्दों का एक ही अर्थ सिद्ध होता है । दो पदों का देना भी व्यर्थ नहीं हो सकता, कारण कि प्रकाशशून्य मेघ आदि की व्यावृत्ति के लिए प्रकाशपद का और कम प्रकाशवाले नक्षत्र आदि की व्यावृत्ति के लिए प्रकर्षपद का उपयोग है । इसी प्रकार सत्य, ज्ञान आदि वाक्य में सब पदों का एक ही अखण्डरूप अर्थ के बोधन में तात्पर्य समझना चाहिये ।

पूर्व में जो यह कहा गया था कि परिनिष्ठत—सिद्ध—वस्तु होने के कारण प्रत्यक्षादि प्रमाणान्तर के योग्य होते हुए भी ब्रह्म का दूसरे प्रमाणों से उपलभ्भ(ज्ञान) नहीं होता है, अतः चित्रगत रेखात्मक निम्नोन्नत भाव को दिखलानेवाले चक्षु के तुल्य ब्रह्मबोधक वेदान्तवाक्य भी अप्रमाण हैं । यहाँ पर पूछना यह है कि क्या प्रमाणान्तर के योग्य होते हुए उसके प्रमाणान्तर से उपलब्ध नहीं हो सकने पर विषय के अभाव का निश्चय हो जाने से शब्द-मिथ्यात्व—अर्थात् वेदान्तवाक्यरूप शब्दप्रमाण के मिथ्या होने—की आशङ्का की जा रही है ? या प्रमाणान्तरयोग्य अर्थविषयक होने से उनका पुरुष द्वारा कथित वचन के सदृश सापेक्ष प्रामाण्य है ? अथवा प्रमाणान्तर योग्य विषय होने से उस प्रमाणान्तर से सिद्ध अर्थ के अनुवादक होने की आशङ्का है ? इनमें प्रथम पक्ष नहीं बनता, कारण कि दूसरे प्रमाण का केवल उदय न होने से ही वैसा (विषय का अभाव) मानने पर सर्वत्र अतिप्रसङ्ग आ जाता है (अर्थात् जिस स्थल में प्रमाणान्तर की प्रसिद्धि नहीं होगी, वहीं पर विषय का अभाव कह देना होगा) । पुरुषकथित वाक्यों में मानान्तर की अपेक्षा रहते हुए भी

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सापेक्षत्वेऽपि वेदवचसस्तदयोगात् । न द्वितीयः, मानान्तरसम्भिन्नार्थत्वाभावात् । विमतं वेदान्तवाक्यं मानान्तरसम्भिन्नार्थम्, भूतार्थविषयत्वाद् नदीतीरफलसत्तावाक्यवदिति चेत्, न; पौरुषेयवचनत्वस्योपाधित्वात् । अनुभूतार्थस्मृतिवदिति निदर्शनेऽपि स्वार्थप्रवृत्तज्ञानान्तरजन्यत्वमुपाधिः । नहि वेदवाक्यं मानान्तरेणार्थमुपलभ्य विरचितं येन साधनव्यापकता स्यात् । अथ मन्यसे—वेदान्तवाक्यस्य भूतार्थविषयत्वान्मानान्तरयोग्यार्थत्वं साधयित्वा तेन च सम्भिन्नार्थता साधनीयेति, तर्हि विधिवाक्या-

---

'अपौरुषेय वेदवाक्यों में सापेक्षत्व का सम्बन्ध नहीं आ सकता । दूसरा पक्ष नहीं हो सकता, कारण कि वेदवाक्यों में मानान्तरसम्भिन्नार्थत्व—दूसरे प्रमाण से सिद्ध पदार्थ का प्रतिपादक होना—नहीं है ।

शङ्का—'विमत वेदान्तवाक्य दूसरे प्रमाण से सिद्ध अर्थ का प्रतिपादन करने में तात्पर्यवाले हैं, कारण कि उनका विषय सिद्ध वस्तु है, जैसे कि नदी के तीर में फलों की सत्ता का बोधन करनेवाला वाक्य (इस अनुमान से वेदान्तवाक्य मानान्तरसम्भिन्नार्थता के ही प्रतिपादक माने जायेंगे ) ।

समाधान—उक्त अनुमान में पौरुषेयवचनत्वरूप उपाधि है । (दृष्टान्तभूत नदी के तीर में फलों की सत्ता का बोधक वाक्य तो पुरुषवचन है और दार्ष्टान्तिक पक्षभूत वेदान्तवाक्य पुरुषवचन नहीं हैं, इससे साधानव्यापकत्व हुआ) । यदि नदीतीरफलसत्तावाक्यवत् के स्थान पर अनुभूत अर्थ के स्मरण के तुल्य ऐसा दृष्टान्त भी दिया जाय, (क्योंकि स्मरण में पुरुषवचनत्व नहीं है, इससे साध्यव्यापकत्व न होने से उक्त उपाधि का अवसर नहीं रहता) तो भी स्वार्थप्रवृत्तज्ञानान्तरजन्यत्व— अपने अर्थ का प्रतिपादन करने के लिए प्रवृत्त दूसरे ज्ञान से उत्पन्न होना—उपाधि है। (स्मरण में तो ज्ञानान्तरजन्यत्व (अनुभवजन्यत्व) है) परन्तु वेदवाक्य तो दूसरे प्रमाणों द्वारा विषय का ज्ञान प्राप्त करके नहीं रचे गये हैं, जिससे (उपाधि की विघटक) साधनव्यापकता आ सके । यदि ऐसा भी मानो कि वेदान्तवाक्य का विषयसिद्ध वस्तु है, अतः उसमें मानान्तरयोग्यार्थत्व—दूसरे प्रमाणों के योग्य विषयवाला होना—सिद्ध करके उससे ही सम्भिन्नार्थता सिद्ध की

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**नामपि तुच्छव्यावृत्तार्थत्वान्मानान्तरयोग्यविषयतया सम्भिन्नार्थता केन वार्यते ? न च विधिवाक्यत्वादेव मानान्तरयोग्यार्थत्वाभावः, लौकिकविधिवाक्येषु मानान्तरयोग्यार्थत्वदर्शनात् । तत्रापि तद योग्यार्थत्वे कार्यसम्बन्धग्रहणासम्भावाद्वेदेऽपितत्प्रतिपत्तिर्न स्यात् । अथ वैदिककार्यस्य कालत्रयातीतस्वभावत्वाद् न मानान्तरयोग्यता तर्हि ब्रह्मणोऽपि रूपादिहीनस्वभावत्वादेव मानान्तरयोग्यता न**

---

जायेगी, तो विधिवाक्य भी तुच्छ से व्यावृत्त अर्थ वाले हैं, अतः मानान्तरयोग्य विषयवाले ही हो जायेंगे, इससे इनकी सम्भिन्नार्थता का वारण कैसे किया जा सकता है । (यहाँ पर मानान्तरयोग्य और मानान्तरसम्भिन्न दो पद पृथक्-पृथक् दिये गये हैं । मानान्तरयोग्यपद से केवल इतना ही अर्थ लेना चाहिये कि जिस विषय का प्रतिपादन वेदान्तवाक्य कर रहे हैं, वह विषय चक्षुरादि से भिन्न प्रमाणों से भी जाना जा सकता है, क्योंकि वेदान्तवाक्य का विषय घट, पट आदि के सदृश सिद्धवस्तुभूत ब्रह्म है और घट, पट आदि सिद्ध वस्तु केवल शब्दगम्य नहीं हैं, किन्तु मानान्तरगम्य भी हैं । दूसरे मानान्तरसम्भिन्नपद से वह अर्थ लिया जाता है, जो कि दूसरे प्रमाणों से—सम्भिन्न—सम्बद्ध अर्थात् गृहीत है, वह अर्थ केवल योग्यमात्र ही नहीं, किन्तु उसका ग्रहण भी किया गया है । इससे विधिवाक्यों के विषय केवल शब्दैकगम्य ही माने जायेंगे, तो शब्दोपकल्पितमात्र बन्ध्या पुत्रादि के समान हो जायें । उनसे भेद दिखलाने के लिए मानान्तरयोग्यस्वरूप वैलक्षण्य विधिवाक्यप्रतिपाद्य विषय में मानना आवश्यक है और जो मानान्तरयोग्य है, उसका मानान्तरसम्भिन्न होना कथमपि असम्भव नहीं है, प्रत्युत सुतरां सम्भव है, इसलिए विधिवाक्यों का भी तात्पर्य मानान्तरगृहीतार्थ के बोधन में ही मानने का अतिप्रसङ्ग आ जायेगा, जो इष्ट नहीं है) । विधिवाक्य होनारूप हेतुमात्र से मानान्तरयोग्यार्थत्व का अभाव नहीं कहा जा सकता, कारण कि लौकिक विधिवाक्य में (घटमानय इत्यादि स्थल में) मानान्तरयोग्यार्थत्व देखा जाता है । यदि लौकिक वाक्यों में मानान्तरयोग्यार्थत्व का अभाव हो, तो कार्य के सम्बन्धज्ञान का होना असम्भव हो जायेगा, इससे वेद में भी उसकी—कार्यसम्बन्धग्रह की—प्रतिपत्ति न हो सकेगी । यदि वेदविहित कार्य का कालत्रयातीत (तीनों कालों के अगोचर) स्वभाव होने से मानान्तरयोग्य होना नहीं माना जा सकता, यह कहा जाय, तो ब्रह्म का स्वभाव भी (स्वरूप भी) रूपादि से विहीन ही है, इसलिए उसमें मानान्तर के विषय

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

भविष्यति । अस्ति ब्रह्मणि मानान्तरं स्वरूपचैतन्याख्यमिति चेत्, न; तस्यैव ब्रह्मत्वात्। स्वरूपचैतन्यस्य ब्रह्मप्रमापकत्वेऽपि तत्सम्भिन्नार्थत्वमात्रेण न तत्सापेक्षत्वदोषः । स्वप्रकाशपुरुषान्तरसंवेदनगोचरानुमानस्य तत्सापेक्षत्वदोषादर्शनात्। नाऽपि तृतीयः, स्पर्शज्ञानयोग्यद्रव्यविषयस्य चक्षुषोऽनुवादकत्वदर्शनात् । शब्द एवेयमनुवादकतेतिचेत्, तथापिविधिवाक्येतामाशङ्कां कथं परिहरिष्यसि । लौकिकस्य विध्यर्थस्य मानान्तरयोग्यत्वेऽपि वैदिकस्य तदयोग्यत्वादिति चेत्, भूतार्थेऽपि तत्समानम् । न च शब्द-

---

होने की योग्यता प्राप्त न होगी । ब्रह्म में विद्यमान स्वरूपचैतन्यनामक मानान्तर भी नहीं कह सकते, कारण कि वही स्वरूपचैतन्य ब्रह्मरूप है । स्वरूपचैतन्य के ब्रह्मनिश्चायक होने पर भी उसके सिद्धभूत अर्थ होने से ही उससे सापेक्ष होने का दोष नहीं आ सकता (अर्थात् यद्यपि ब्रह्मप्रमा स्वरूपचैतन्य द्वारा ही होती है, इसलिए स्वरूपचैतन्यरूप अन्य प्रमाण से सिद्ध का ही प्रतिपादन वेदान्तवाक्यों से होता है, ऐसा मानना ही होगा, तथापि वेदान्तवाक्य से प्रतिपाद्य ब्रह्म को स्वरूपचैतन्य की उपेक्षा नहीं है); कारण कि स्वप्रकाशभूत दूसरे पुरुष के ज्ञानविषयक अनुमान में उससे सापेक्ष होना दोष नहीं देखा गया है । (जैसे सांख्यमत में परपुरुषविषयक अनुमान स्वप्रकाशरूप पुरुष, को विषय करता हुआ भी उसके स्वरूपभूत प्रकाश से सापेक्ष नहीं माना जाता एवं प्रभाकरमत में परज्ञानविषयक अनुमान भी स्वप्रकाशरूप ज्ञान को विषय करता हुआ भी स्वरूपभूत स्वप्रकाशज्ञान सापेक्ष नहीं है, वैसे ही प्रकृत में भी ब्रह्मप्रमा स्वरूपचैतन्य को विषय करती हुई भी स्वरूपचैतन्यापेक्ष नहीं है ।)तीसरा पक्ष (मानान्तर के योग्य अर्थ को विषय करने से अनुवादक होने की आशङ्कारूप पक्ष) भी नहीं बनता, कारण कि स्पर्शज्ञान के योग्य घटादि द्रव्य को विषय करनेवाले चक्षु आदि प्रमाण अनुवादक नहीं देखे गये हैं। यदि शब्दरूप प्रमाणस्थल में ही उक्त रीति से अनुवादकता मानी जाती है, ऐसा कहो, तो भी विधिवाक्यस्थल में उक्त आशङ्का का परिहार कैसे किया जा सकेगा। (विधिवाक्य भी शब्दप्रमाण ही है ।) लौकिकविधिवाक्य के प्रतिपाद्य विषय के मानान्तरयोग्य होने पर भी वैदिकविधि प्रतिपाद्य अर्थ मानान्तरयोग्य नहीं हो सकता, यदि ऐसा कहा

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by eGangotri Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

स्यैवाऽनुवादकत्वशङ्केतिनियन्तुं शक्यम्, शब्दावगतेऽर्थे मानान्तरमेवाऽनुवादकमित्यस्यापि सुवचत्वात् । तस्माद्भूतार्थनिष्ठमपि वैदिकं वचो निरपेक्षं प्रमाणम् ।

ननु सर्वत्रोत्तमवृद्धो मानान्तरेणाऽर्थमुपलभ्य तत्र शब्दं प्रयुङ्क्ते । मध्यमवृद्धश्च तस्माच्छब्दात्तमर्थमवगत्य तत्र प्रवर्त्तते । तां च प्रवृत्तिमुपलभ्य बालो व्युत्पद्यते यथाव्युत्पत्ति च शब्दस्य बोधकत्वम् । ततो मानान्तरसम्भिन्नस्यैवार्थस्य शब्दप्रमेयतया कथं वचसो निरपेक्षं प्रमाण्यम् ? नैष दोषः; बालो हि स्वयं मानासम्भिन्नं घटादिप्रमेयमात्रं प्रत्यक्षादिभि-

---

जाय, तो सिद्धवस्तुविषयक वेदान्तवाक्यों में भी उक्त कथन समानरूप से संगत हो सकता है । (और दूसरा समाधान यह भी हो सकता है कि) शब्दप्रमाण ही अनुवादक है, इस आशङ्का का नियमन नहीं किया जा सकता अर्थात् ऐसा नियम नहीं बनाया जा सकता कि शब्दप्रमाण ही अनुवादक है, क्योंकि ऐसा भी कहा जा सकता है कि शब्दप्रमाण से ज्ञात अर्थ का अन्य प्रमाण ही अनुवादक है । इसलिए सिद्धभूत ब्रह्म के प्रतिपादक वेदान्तवचन निरपेक्ष (दूसरे प्रमाणों की अपेक्षा न रखते हुए स्वतन्त्र) प्रमाण हैं।

(शब्दप्रमाण को सापेक्ष सिद्ध करने के लिए शङ्का करते हैं—) शब्दप्रयोगस्थल में सर्वत्र देखा गया है कि उत्तम वृद्ध प्रत्यक्षादि दूसरे प्रमाणों के द्वारा अर्थ की उपलब्धि करके उसका बोध कराने के लिए शब्द का प्रयोग करता है । मध्यम वृद्ध अर्थात् जिसके प्रति शब्दप्रयोग किया जाता है, वह उस शब्द से प्रतिपाद्य अर्थ का बोध करके उसके अनुसार कार्य करने में प्रवृत्त होता है । मध्यम वृद्ध की प्रवृत्ति को देखकर बालक को उस अर्थ में शब्द की व्युत्पत्ति का ग्रह होता है और व्युत्पत्ति के अनुसार ही शब्द अर्थ का बोधक होता है । (व्युत्पत्ति प्रवृत्तिदर्शन से होती है, प्रवृत्ति शब्दप्रयोग से होती है और शब्दप्रयोग प्रमाणान्तर से ज्ञात अर्थ की विवक्षा से किया जाता है, इस परम्परा से शब्दप्रमाण प्रमाणान्तर की अपेक्षा रखता है, यह सिद्ध होता है—इस आशय से शङ्का का उपसंहार करते हैं—) इसलिए प्रमाणान्तर से सिद्ध अर्थ ही शब्द का प्रतिपाद्य प्रमेय होने से शब्दप्रमाण में निरपेक्ष (स्वतन्त्र) प्रामाण्य कैसे हो सकता है ?

समाधान—उक्त दोष नहीं आ सकता अर्थात् शब्द में निरपेक्ष प्रामाण्य है,

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

रवगत्य तत्र प्रवर्त्तमानः स्वदृष्टान्तेन मध्यमवृद्धस्यापि मानान्तरामिश्रितशुद्धप्रमेयज्ञानपूर्विकां प्रवृत्तिमनुमाय तस्मिन् प्रमेयमात्रे शब्दस्योत्तमवृद्धप्रयुक्तस्य सामर्थ्यमवगच्छति । न च वाच्यं कार्यस्य केवलस्य शब्दशक्तिविषयत्वेऽपि सिद्धार्थस्य मानान्तरसम्भिन्नस्यैव तद्विषयतेति । तत्र तावत् कार्यवाक्यगतसिद्धपदानि मानान्तरासम्भिन्नेऽर्थे शक्तिमन्ति कार्यवाक्यगतत्वात्, कार्यपदवत् । तथा च तद्दृष्टान्तेनेतरेषामपि सिद्ध-

---

कारण कि बालक स्वयं दूसरे प्रमाणों के द्वारा न जाने गये घटादि प्रमेयजात को प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों से जानकर उन अर्थों में प्रवृत्त होता हुआ अपने को दृष्टान्त बनाकर दूसरे प्रमाणों से असम्बद्ध शुद्ध प्रमेय ज्ञान के अनन्तर ही मध्यम वृद्ध की भी होनेवाली प्रवृत्ति का अनुमान करके उस प्रमेयमात्र में (मात्रपद से मानान्तरसम्भेद का वारण है) उत्तम वृद्ध द्वारा युक्त शब्द की सामर्थ्य (अर्थबोध करना) समझ लेता है । (व्युत्पित्सु बालक शब्दप्रयोगरूप अथवा घटाहरणादिरूप व्यवहार देखता हुआ स्वयं मानान्तरासम्भिन्न शुद्ध घट, पट आदि विषयों का ज्ञान प्राप्त कर लेता है और यथावसर प्राप्त हुए ज्ञान के बल पर घटाहरणादि अथवा घट आदि शब्द के व्यवहार में प्रवृत्त होता है एवं मध्यम वृद्ध की प्रवृत्ति देख वह निश्चय कर लेता है कि इस मध्यम वृद्ध की प्रवृत्ति भी मेरे समान ही उत्तम वृद्ध के शब्द से मानान्तरासम्भिन्न अर्थ को जान करके ही हुई है, अतः उत्तम वृद्ध का शब्द केवल मानान्तरासम्भिन्न अर्थ का ही प्रतिपादक है, ऐसा निश्चय करता है । इस प्रक्रिया से शब्द का निरपेक्ष प्रामाण्य सिद्ध होता है) । केवल कार्यरूप अर्थ को शक्ति का (शब्दशक्ति का) विषय मान भी लें, तो भी सिद्धभूत पदार्थ तो प्रमाणान्तर से सिद्ध होकर ही शब्दशक्ति का विषय हो सकता है, ऐसा भी नहीं कहा जा सकता, (कारण कि अनुमान से शब्दों की मानान्तरासिद्ध अर्थ के बोधन में सामर्थ्य सिद्ध होती है । (अनुमानप्रयोग दिखलाते हैं—) 'कार्य के प्रतिपादक वाक्य में पढ़े गये सिद्ध वस्तुपरक पद (पक्ष) मानन्तर से असम्भिन्न अर्थ में शक्तिशाली (वाचक) हैं (साध्य), कार्यप्रतिपादक वाक्य में पठित होने से (हेतु), कार्यबोधक पद के सदृश (दृष्टान्त)। इस प्रकार उस कार्यमात्र वाक्यगत सिद्धवस्तु-

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized by eGangotri Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

पदानां तत्साधनीयम्। यत्तूत्तमवृद्धस्यार्थोपलब्धिहेतुभूतं मानान्तरं तद्विवक्षोत्पादनद्वारा शब्दप्रयोगे हेतुर्न तु शब्दप्रमेयेऽन्तर्भवति तच्च बालस्तदाऽवगमिष्यति यदा स्वयमुत्तमवृद्धो भूत्वा शब्द-प्रयोगं करिष्यति ।

अत्र केचिच्चोदयन्ति—व्यर्थोऽयं व्युत्पत्तिनिरूपणप्रयासः। शब्दस्याऽर्थासंस्पर्शित्वात्। नह्यङ्गुल्यग्रे हस्तियूथशतमास्त इत्यादिशब्दैः कश्चिदर्थः प्रमीयते। यत्राऽप्याप्तवाक्ये प्रमीयते तत्रापि मानान्तरनिबन्धना सा प्रमितिर्न शब्दनिबन्धनेति ।

तदेतच्चोद्यं प्राभाकरः परिहरति । यद्यपि पौरुषेयवाक्यैर्नाभि-धेयसंसर्गः प्रमीयते तथाप्येवमयं पुरुषो वेदेति वक्तृज्ञानविशेषः

---

परक पद को दृष्टान्त करके अन्य भी सिद्ध पदों का मानान्तरासम्भिन्न अर्थ में शक्ति का होना अनुमान द्वारा सिद्ध कर लिया जायेगा । इससे पूर्व उत्तम वृद्ध का अर्थज्ञान करने में कारणभूत मानान्तर का जो निर्देश किया गया है, वह विवक्षा को उत्पन्न करा कर शब्दप्रयोग करने में कारण है । शब्द प्रमेय कोटि में नहीं आ सकता [विवक्षा के अधीन ही शब्दप्रयोग होता है और विवक्षा ज्ञात अर्थ की ही होती है, इसलिए मानान्तर सम्भिन्नार्थत्व विवक्षोत्पादन द्वारा प्रयोगमात्र में हेतु है, शब्द द्वारा अर्थबोध कराने में हेतु नहीं है] और उस मानान्तर को बालक तब जान सकेगा, जब वह स्वयं उत्तम वृद्ध होकर शब्द प्रयोग करेगा ।

शब्दप्रमाण के विषय में कोई कोई वादी कहते हैं कि उक्त प्रकार से व्युत्पत्ति के निरूपण का परिश्रम करना व्यर्थ है, कारण कि शब्द का अर्थ के साथ कोई सम्बन्ध ही नहीं रहता है । जैसे कि 'अङ्गुली के अग्रभाग में सैकड़ों हाथियों का झुंड है' इत्यादि शब्दों के द्वारा किसी अर्थ की प्रमिति (अबाधित ज्ञान) नहीं होती और जिस आप्त पुरुष के वाक्य-स्थल में अर्थ का अबाधित ज्ञान होता है, उस स्थल में भी दूसरे प्रमाणों के द्वारा ही वैसा ज्ञान होता है, शब्दों के द्वारा नहीं ।

गुरुमतानुयायी इस पूर्वपक्ष का समाधान करते हैं कि पौरुषेय वाक्यों से विधेय का सम्बन्ध यद्यपि निश्चित नहीं हो सकता, तथापि 'यह पुरुष ऐसा जानता है'

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**प्रमीयते एव । अङ्गुल्यग्रादिवाक्येष्वप्यव्यभिचारात् । स च ज्ञानविशेषो ज्ञेयविशेषं कल्पयतीति ।**

वेदान्तानां ब्रह्मण्येव प्रामाण्यम्

**सोऽयं परिहरोऽनुपपन्नः, वैयधिकरण्यात् । शब्दस्याऽर्थासंस्पर्शित्वे चोदिते लिङ्गस्य तत्संस्पर्शित्वं प्रतिपाद्यत इति किं केन सङ्गच्छेत । वक्तृज्ञानद्वाराशब्दार्थसंस्पर्शः प्रतिपाद्यत इति चेत्, न; वक्तृज्ञानस्य शब्दप्रमेयत्वायोगात् । 'गामानय' इत्यादिवाक्येषु वक्तृज्ञानवाचकपदाभावात्। वाक्यार्थस्य पदार्थानतिरेकात् । अतिरेकेऽपि किं वक्तृज्ञानमात्रं वाक्यार्थ ऊत ज्ञेयविशिष्टम्। आद्ये लौकिकवाक्यादप्रमिते ज्ञेये व्यवहारो न स्यात् । ततो व्युत्पत्त्यभावाद्वैदिकवाक्यस्याऽप्यबोधकत्वप्रसङ्गः । द्वितीये**

---

इस प्रकार वक्ता को ज्ञानविशेष का निश्चय होता ही है । 'अङ्गुली के अग्रभाग' आदि वाक्यों में भी व्यभिचार नहीं है और तादृश ज्ञानविशेष ज्ञेयविशेष की कल्पना करता है । [जिस पुरुष ने 'अङ्गुली के अग्रभाग में सैकड़ो हाथी रहते हैं', ऐसा वाक्य कहा हो, उसका तो ज्ञान ऐसा मानना ही होगा और उस अनुमित ज्ञानविशेष से ज्ञेयविशेष का अनुमान द्वारा सम्बन्ध सिद्ध हो ही जाता है, इसलिए शब्दों का अर्थ से सम्बन्ध हो जाने के कारण व्युत्पत्ति के प्रकार का प्रदर्शन उचित ही है] ।

गुरुमतानुयायियों का उक्त परिहार युक्तियुक्त नहीं है, कारण कि इस समाधान में वैयधिकरण्य दोष आ जाता है । शब्द का अर्थ के साथ सम्बन्धभाव का तो प्रश्न किया गया और हेतुभूत ज्ञानविशेष का अर्थ के साथ सम्बन्ध दिखलाया गया, इसलिए किससे कौन सङ्गत हो सकता है । वक्ता के ज्ञान द्वारा शब्द और अर्थ के सम्बन्ध का प्रतिपादन किया जाता है, ऐसा कहना भी नहीं बनता, कारण कि वक्ता का ज्ञान शब्द का प्रमेयभूत अर्थ नहीं हो सकता, क्योंकि 'गाय ले आओ' इस वाक्य में वक्ता के ज्ञान का वाचक कोई पद (शब्द) नहीं है, वाक्य का अर्थ पद के अर्थ से अतिरिक्त नहीं होता है? यदि अतिरिक्त मान भी लिया जाय, तो भी प्रश्न होता है कि केवल वक्ता का ज्ञान वाक्यार्थ है? या ज्ञेय से विशिष्टज्ञान वाक्यार्थ है? प्रथम विकल्प के मानने में लौकिक वाक्य द्वारा प्रमित न हुए ज्ञेय में व्यवहार की सिद्धि नहीं होगी । इससे व्युत्पत्ति न होने के कारण वैदिक वाक्य भी अर्थबोधक न हो सकेंगे । दूसरे विकल्प मानने में भी ज्ञेय अर्थ की ही वाक्य से

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ज्ञेयमेव वाक्यात् प्रमीयताम्, वक्तृज्ञानस्य शब्दप्रयोगलक्षण-लिङ्गानुमेयतयाऽन्यथासिद्धेः । ननु ज्ञेयमप्यन्यथासिद्धम्, श्रोता हि पदेभ्यः पदार्थानवगत्य नूनमेषां संसर्गोऽस्तीति सहप्रयोग-बलादुत्प्रेक्षत इति चेत्, मैवम्; उत्प्रेक्षाया एवाऽत्र वाक्य-जन्यप्रमितित्वात् । न तावदियमुत्प्रेक्षा स्मृतिसंशयविपर्यासे-ष्वन्तर्भवति, संस्कारजन्यत्वकोटिद्वयबाधानामभावात् । प्रमितित्वेऽपि प्रत्यक्षादिकारणान्तराभावाद् वाक्यजन्यत्वं परि-शिष्यते । न च वक्तृज्ञानेनाऽनुमितेन ज्ञेयमन्तरेणाऽनुपपद्यमानेन पदार्थसंसर्गः कल्पयितुं शक्यः, तथा सति वेदे वक्तुरभावा-त्संसर्गप्रमित्यसिद्धेः । तस्माच्छाब्दमेव संसर्गज्ञानम् । अङ्गुल्य-ग्रादिवाक्यानां त्वनाप्तसंसर्गादर्थास्पर्शित्वम् । अर्थसंस्पर्शिनोऽपि

---

प्रमिति मानिये, क्योंकि वक्ता का ज्ञान तो शब्द प्रयोग रूप हेतु से अनुमेय होने के कारण अन्यथासिद्ध है ।

शङ्का—ज्ञेय अर्थ भी अन्यथासिद्ध है; क्योंकि श्रोता पुरुष पदों से पदार्थ का ज्ञान करके 'निश्चय इन पद-पदार्थों का सम्बन्ध है' इस प्रकार सहप्रयोग के बल से सम्भावना कर लेता है ।

समाधान—प्रकृत में सम्भावना की ही वाक्य द्वारा प्रमिति होती है । उक्त सम्भावना स्मरण, संशय तथा विपर्यय (भ्रम) कोटि में नहीं आ सकती, कारण कि उसमें संस्कार से उत्पन्न होना, दो कोटियों का होना एवं बाधज्ञान-इनमें से कोई भी नहीं है । [यदि उक्त वाक्य से प्रमित सम्भावना संस्कार-जन्य होती, तो स्मरण के अन्तर्गत आ सकती, यदि उसमें (यह वा वह) ऐसी दो कोटियाँ होती, तो संशय आता तथा उत्तरकाल में 'ऐसा नहीं' इस प्रकार बाधज्ञान होता, तो उसे भ्रम मानने का अवसर आता, इनमें से एक भी नहीं है, अतः वह वाक्यजन्य प्रमिति ही है ।] प्रमिति के मानने पर भी वहाँ प्रत्यक्ष आदि दूसरे कारणों का अभाव है, अतः उसे वाक्यजन्य मानना ही शेष रहता है। यदि कहो कि अनुमान से सिद्ध वक्ता का ज्ञान ज्ञेय के बिना उपपन्न नहीं होता, अतः वह पदार्थ के संसर्ग की कल्पना करता है, तो ऐसा कहना भी उचित नही है, कारण कि ऐसी कल्पना करने पर वेद में किसी भी वक्ता के होने से पदार्थ संसर्ग के निश्चय की असिद्धि हो जायेगी । इसलिए शब्द द्वारा ही संसर्ग-ज्ञान होता है । 'अङ्गुली के अग्रभाग में-' इत्यादि वाक्यों का तो आप्त के साथ संसर्ग न होने से अर्थ के साथ सम्बन्ध नहीं है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan

प्रत्यक्षस्य कारणदोषे सति शुक्त्याद्यर्थासंस्पर्शित्वदर्शनात् । नह्य-पौरुषेयस्याऽद्वैतागमस्य कश्चिद्दोषसंसर्गः सम्भवति येनाऽर्था-संस्पर्शित्वमाशङ्क्येत । यदि द्वैतावभासीनि प्रत्यक्षादीनीति तेन विरुध्येरन् तदा तान्येव बाध्यन्ताम् । 'इन्द्रो मायाभिः' इत्यादिना मायाख्यदोषजन्यत्वश्रवणात् । दोषजन्यत्वेऽपि स्वप्नवद्व्यवहार-विसंवादे प्रामाण्यलाभात् । अद्वैतागमोऽपि प्रत्यक्षादिविषयस्य द्वैतस्य तत्त्वांशमेव बाधते न व्यवहारसंवादांशम् । एवं च सति यथा मायाकार्याणामपि प्रत्यक्षादीनां स्वस्वविषयेषु व्यावहारिकपदार्थेषु प्रामाण्यं तथैवाऽद्वैतागमस्य मायाकार्यत्वेऽप्यद्वैते स्वविषये प्रामाण्यं किं न स्यात् ? न चैवं शुक्तिरजतादिज्ञानेऽतिप्रसङ्गः शङ्कनीयः, तत्रापि यावद्बाधं प्रातिभासिकेषु रजतादिषु ज्ञानस्य स्वतःप्रामाण्या-निवारणात्, अन्यथा प्रवृत्त्यनुपपत्तेः । विशेषदर्शनकालीनबाध-

---

अर्थ से सम्बन्ध रखने वाले प्रत्यक्ष प्रमाण का भी इन्द्रियदोष होने पर शुक्ति आदि अर्थ के साथ सम्बन्ध नहीं देखा जाता है । अपौरुषेय अद्वैतशास्त्र में कोई भी दोष का सम्बन्ध तो है नहीं, जिससे कि अर्थ सम्बन्ध के अभाव की आशङ्का की जा सके । यदि कहो कि प्रत्यक्ष आदि प्रमाण द्वैत का ज्ञान कराते हैं, अतः प्रत्यक्षादि विरोधी होंगे, तो उन विरुद्ध होने वाले प्रत्यक्ष आदि का ही बाध कीजिये, क्योंकि 'इन्द्र मायाओं के द्वारा' इत्यादि वाक्यों में द्वैत का मायानामक दोष से जन्य होना कहा गया है । दोष के कारण उत्पन्न होने पर भी स्वप्न के समान व्यवहार का विसंवाद न होने से प्रामाण्य का लाभ हो जाता है । अद्वैत-शास्त्र भी प्रत्यक्षादि प्रमाण के विषयभूत द्वैत की यथार्थता का (सत्यता का) ही बाध करता है, व्यवहारवाद का बाध नहीं करता । इस दशा में जैसे माया के कार्यभूत प्रत्यक्षादि प्रमाणों का अपने-अपने विषयभूत व्यावहारिक घट, पट आदि पदार्थों में प्रामाण्य माना जाता है, वैसे ही मायाकार्य होते हुए भी अद्वैत आगम का अपने विषय अद्वैत में प्रामाण्य क्यों नहीं माना जायेगा? इस रीति से शुक्तिरजतादि (प्रत्यक्ष भ्रमात्मक) ज्ञान में प्रामाण्य मानने का अतिप्रसङ्ग नहीं दिया जा सकता, कारण कि वहाँ पर (भ्रमस्थल में) बाधज्ञान का जब तक उदय न होगा, तब तक प्रतिभास से सिद्ध शुक्तिरजतादि में ज्ञान का स्वतःप्रामाण्य नहीं हटाया जा सकता । इसके विपरीत (ज्ञान का स्वतः प्रामाण्य न मानने से) रजतार्थी का रजत में प्रवृत्ति नहीं बनेगी ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

पर्यालोचनयैवाऽप्रमाण्यव्यवहारात् । न चाद्वैतज्ञानस्य कदाचिद्बाधोऽस्ति, येनैतादृशमप्रामाण्यमुच्येत ।

ननु चित्रगतनिम्नोन्नतविषयचाक्षुषज्ञानस्य विषयगतश्यामादिरेखासन्निवेशविशेषाख्याद्दोषादप्रामाण्यं यथा दृष्टं तथाऽत्राप्यद्वैताख्याद्विषयदोषादप्रामाण्यमिति चेत्, न; तत्रापि स्पर्शज्ञानबाधादेवाऽप्रामाण्यात् । अनधिगतार्थगन्तृत्वलक्षणस्य प्रामाण्यस्य न संवादापेक्षा शङ्कितुमपि शक्या । न चाऽऽम्नायस्य सर्वस्य क्रियार्थत्वाद्विधिवाक्यानामेव प्रामाण्यमिति वाच्यम्, इतरेतराश्रयत्वात् । विधिवाक्यानामेव प्रामाण्ये सिद्धे

---

विशेषज्ञानकाल में उत्पन्न हुए बाध की पर्यालोचना से ही पूर्व ज्ञान में अप्रामाण्य का व्यवहार होता है । अद्वैतज्ञान का कभी बाध ही नहीं होता, जिससे कि [अद्वैतज्ञान में] उक्त प्रकार का अप्रामाण्य कहा जा सके ।

शङ्का—जैसे चित्र में निम्नोन्नतभाव का ज्ञान कराने वाले चाक्षुष प्रत्यक्ष का अप्रामाण्य उसके विषय-निम्नोन्नत चित्र-गत श्यामादि वर्ण की रेखाओं का विशेष प्रकार से खींचा जानारूप दोष के द्वारा प्राप्त है, वैसे ही प्रकृत में भी अद्वैत नामक विषय के दोष से ही [अद्वैतप्रतिपादक वेदान्तवाक्यों का] अप्रामाण्य होगा ।

समाधान—उक्त कथन युक्त नहीं है, कारण कि दृष्टान्त-स्थल में भी स्पर्शज्ञान द्वारा बाध का उदय होने पर ही अप्रामाण्य माना जाता है । अनधिगतार्थगन्तृत्व—अपूर्व अर्थ का बोधन कराना—रूप प्रामाण्य में संवाद की अपेक्षा करने की शङ्का भी नहीं की जा सकती । [कारण कि प्रमाण का विषयभूत अर्थ यदि दूसरे प्रमाण से सिद्ध है, तो वह विषय अपूर्व ही नहीं रहा, यदि अपूर्व—दूसरे प्रमाणों से अज्ञात-अर्थ के बिना उसका बोध किया जा रहा है, तो वह प्रमाण ही नहीं माना जा सकता, इसलिए प्रमाण-प्रमेय में संवाद की अपेक्षा का अवसर ही नहीं आता] यदि कहो कि वेद-शास्त्र सम्पूर्ण ही क्रियाकलापात्मक कर्मकाण्ड का ही प्रतिपादन करने के लिए हैं, इसलिए विधिवाक्यों का ही प्रामाण्य माना जायेगा, तो यह कहना भी नहीं बनता, कारण कि ऐसा मानने से इतरेतराश्रय दोष आता है । [इतरेतराश्रय दिखलाते हैं—] विधिवाक्यों का प्रामाण्य सिद्ध होने पर ही

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by eGangotri Siddhanta eGyaan Kosha

सर्वस्याऽऽम्नायस्य क्रियार्थत्वसिद्धिस्तत्सिद्धौ चेतरसिद्धिरिति । न च प्रवृत्तिनिवृत्तिसाध्ययोरिष्टप्राप्त्यनिष्टपरिहारयोरभावादपुरुषार्थे ब्रह्मणि कथं वेदान्तप्रामाण्यमिति शङ्कनीयम्; लोको हीष्टप्राप्त्यनिष्टपरिहारावेव साक्षात् प्रार्थयते न प्रवृत्तिनिवृत्ती, तयोरायासात्मकत्वात् । अप्राप्तग्रामादिप्राप्तावपरिहृतरोगादिपरिहारे चाऽऽयासमन्तरेणाऽभिलषितसिद्ध्यभावादायासं पुरुषः सहेताऽपि, यत्र तु प्राप्तमेव कण्ठचामीकरादिकमजानानः पुरुषः पुनः प्राप्तुमिच्छति परिहृतमेव च रज्जुसर्पादिकं परिजिहीर्षति तत्र ज्ञानमात्रादभीष्टसिद्धौ कुत आयासं सहेत । नहि तत्राऽऽयासोऽपेक्ष्यते, प्रत्युत ज्ञाने सति पूर्वोऽप्यायासः परिह्रियते । एवं च सति नित्यप्राप्तस्य ब्रह्मणः प्राप्तौ नित्यनिवृत्तस्य संसारस्य परिहारे च हेतुभूतं तत्त्वज्ञानं जनयतां

---

सम्पूर्ण वेदशास्त्र का विधि में तात्पर्य सिद्ध होगा । सम्पूर्ण वेद का विधि में तात्पर्य निर्णीत होने पर केवल विधिवाक्यों का प्रामाण्य सिद्ध होगा ।

शङ्का—प्रवृत्ति और निवृत्ति के द्वारा की जाने वाली अभीष्ट की प्राप्ति और अनिष्ट की निवृत्ति—इन दोनों के न होने से पुरुषार्थशून्य सिद्धभूत ब्रह्म के प्रतिपादन में वेदान्तवाक्यों का प्रामाण्य कैसे माना जा सकता है?

समाधान—उक्त शङ्का उचित नहीं है, कारण कि संसार में सभी लोग साक्षात् इष्ट-प्राप्ति और अनिष्ट का निराकरण ही चाहते हैं, प्रवृत्ति तथा निवृत्ति को नहीं चाहते; क्योंकि प्रवृत्ति तथा निवृत्ति दोनों परिश्रम स्वरूप हैं । [और परिश्रम कोई नहीं चाहता ।] यद्यपि यह हो सकता है कि प्राप्त न हुए गाँव की प्राप्ति तथा न छूटे हुए रोग को दूर करने के लिए परिश्रम के बिना अभीष्ट सिद्धि (ग्राम प्राप्ति और अनभीष्ट रोग की निवृत्ति) नहीं हो सकती, अतः भले ही वहाँ पर पुरुष परिश्रम कर ले, तथापि जहाँ गले में पड़ा हुआ सुवर्ण का हार प्राप्त ही है, परन्तु उसे न जानकर पुरुष फिर उसको प्राप्त करना चाहता है और जहाँ रज्जुसर्प वस्तुतः है ही नहीं यानि वह परिहृत ही है, तथापि उसको भगाना (परिहृत करना) चाहता है, वहाँ तो ज्ञान हो जाने से ही अभीष्ट की सिद्धि हो जाती है; फिर उसके लिए उस स्थल में पुरुष परिश्रम क्यों सहेगा? ऐसे स्थलों में परिश्रम करने की अपेक्षा नहीं रहती, बल्कि ज्ञान हो जाने पर पहले से प्रारम्भ किया गया परिश्रम भी छोड़ दिया जाता है । इस सिद्धान्त के अनुसार नित्य प्राप्त ब्रह्म की प्राप्ति में और नित्यनिवृत्त संसार के त्याग में कारणभूत

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

वेदान्तानां कुतोऽपुरुषार्थपर्यवसायित्वशङ्का । तस्माद्वेदान्तानां ब्रह्मणि प्रामाण्यं केनाऽपि वारयितुं न शक्यम् ।

किञ्च, पुरुषार्थस्य प्रामाण्यप्रयोजकत्वे नित्यनैमित्तिकवाक्यानां प्रामाण्यं गुरुमते दुःसम्पादम् । नहि तत्र फलमस्ति, किन्त्वनुष्ठाने प्रयासएव, अननुष्ठानेतुप्रत्यवायः स्पष्टः ।तत उभयथाऽप्यनर्थहेतूनां तेषांकथं प्रामाण्यसिद्धिः । तस्मात्प्रत्यक्षादिवच्छब्दस्याऽप्यनधिगताबाधितासन्दिग्धार्थबोधकत्वमात्रं प्रामाण्यनिमित्तम् । तच्च कार्यब्रह्मवाक्ययोःसमानम् ।तथा च सति पूर्वपक्षिणा वेदान्तानामप्रामाण्यसिद्धये महता प्रयासेन यद्विधिपरत्वकल्पनं तदकाण्डे ताण्डवितम्, तस्मात्सिद्धं ब्रह्मणि वेदान्तानां प्रामाण्यमिति ।

॥ इति श्रीविद्यारण्यमुनिप्रणीते विवरणप्रमेयसङ्ग्रहे
चतुर्थसूत्रे प्रथमं वर्णकं सम्पूर्णम् ॥ ४.१ ॥

---

तत्त्वज्ञान के उत्पादक वेदान्तवाक्यों का तात्पर्य पुरुषार्थशून्य पदार्थ का बोधन कराने में कैसे माना जा सकता है? इसलिए वेदान्तवाक्यों का ब्रह्म में प्रामाण्य मानना किसी से भी दूर नहीं किया जा सकता ।

[प्रकारान्तर से भी समर्थन करते हैं-] और यह भी है कि यदि पुरुषार्थ को ही प्रामाण्य का प्रयोजक माना जाय, तो गुरुमत में (प्रभाकरमत में) नित्य तथा नैमित्तिक कर्म-बोधक वाक्यों का प्रामाण्य सिद्ध नहीं किया जा सकेगा, कारण कि उनका कोई फल नहीं है, किन्तु उनके करने में केवल परिश्रम है और न करने में प्रायश्चित लगता है । इसलिए करने या न करने-दोनों तरह से भी अनर्थ के उत्पादक उन नित्य-नैमित्तिक विधिवाक्यों का प्रामाण्य कैसे सिद्ध हो सकता है? इसलिए प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों के सदृश अनधिगत (प्रमाणान्तरागृहीत-अपूर्व), अबाधित (बाधज्ञानरहित) तथा असन्दिग्ध (सन्देह से व्यावृत्त) अर्थ का बोधक होना ही प्रामाण्य का प्रयोजक है । ऐसा प्रयोजक विधिवाक्य और ब्रह्म-बोधकवाक्य दोनों में एक सा ही है । इस दशा में पूर्वपक्षी लोग वेदान्तों के अप्रामाण्य की सिद्धि के लिए इतने बड़े प्रयास के साथ जो यह कल्पना करते हैं कि वेदान्तों का विधि में तात्पर्य है, वह तो केवल अनवसर में नृत्य करने के समान है । इसलिए वेदान्तवाक्यों का ब्रह्म में ही प्रामाण्य है ।

॥ इस प्रकार चतुर्थ सूत्र में प्रथम वर्णक समाप्त हुआ ॥ ४.१ ॥

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

# अथ द्वितीयं वर्णकम्

शब्दानां सिद्धार्थे शक्तिमङ्गीकृत्याऽपि ब्रह्मणि वेदान्तप्रामाण्यं न सम्भवतीति ये मन्यन्ते तेषां मतं पूर्ववर्णकं निरस्तम् । ये पुनः कार्यान्वितस्वार्थे एव शब्दशक्तिरितिमन्यमानाःकार्यशेषतयैव ब्रह्म वेदान्तैः प्रमीयते इति कथयन्ति, तेषां मतमस्मिन् वर्णके निरस्यते ।

कार्याङ्गरूपेण वेदान्ते ब्रह्मप्रतिपादकत्वम्

ते ह्येवमाहुः—उत्तमवृद्धेन गामानयेत्युक्तेऽनन्तरं मध्यमवृद्धेन क्रियमाणं गवानयनं व्युत्पित्सुर्बालो गवानयनकार्यमनेन वाक्येन बोधितमित्यवगत्य पुनरश्वमानय गां बधानेत्यादिप्रयोगेष्वावापो-

---

## द्वितीय वर्णक

सिद्ध अर्थ में शब्दों की शक्ति को स्वीकार करने पर भी ब्रह्म में वेदान्त-वाक्यों का प्रामाण्य नहीं हो सकता, इस प्रकार जो मानते हैं, उनके मत का खण्डन पूर्व वर्णक में किया जा चुका है । अब उन प्राभाकरानुयायियों के मत का खण्डन किया जाता है, जो कार्य से सम्बद्ध स्वार्थ में ही शब्द की शक्ति मानकर विधि के अङ्गरूप से ही वेदान्तवाक्यों द्वारा ब्रह्म का प्रतिपादन होता है, ऐसा कहते हैं ।

वे यों कहते हैं—उत्तम वृद्ध ने (आज्ञा देनेवाले प्रयोजक पुरुष ने) 'गाय लाओ' ऐसा कहा, तदनन्तर मध्यम वृद्ध (जिससे काम करने को कहा गया । उस पुरुष) द्वारा किये गये गाय के आनयन (लाना) रूप कार्य को देखकर व्युत्पत्ति ग्रह की (जानने की) इच्छा रखने वाला बालक निश्चय करता है कि उक्त वाक्य से गाय लाना रूप कार्य (क्रिया) ही बोधित होता है । तदनन्तर 'घोड़ा लाओ' और 'गाय बाँधो' इत्यादि प्रयोगो में आवाप और उद्वाप से [अर्थात् अन्वयव्यतिरेक से पूर्व वाक्य में जो 'गाय' और 'लाओ' पद थे, उन दोनों पदों के श्रवण से गाय का लाना कार्य किया गया । 'अब घोड़ा लाओ' कहने से दूसरे पदार्थ का लाना हुआ, और 'गाय बाँधो' वाक्य से गाय के साथ दूसरी क्रिया हुई, इस तरह 'गाय लाओ' और 'गाय बाँधो' इन दोनों वाक्यों में 'गाय' पद समान है, क्रिया का कर्म पदार्थ भी गायरूप समान है, इसलिए 'गाय' पद का अर्थ यही सास्नादिमान पदार्थ है, परन्तु दोनों स्थलों में वह कार्यान्वित ही दीख पड़ता है, अतः देखने वाले बालक ने निश्चय किया कि कार्यान्वित में ही शब्दों की शक्ति होती

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

द्धाराभ्यामैकैकस्य पदस्य कार्यान्वितस्वार्थे सामर्थ्यं प्रतिपद्यते । न चेष्टसाधने व्युत्पत्तिः सम्भवति, अतीते इष्टसाधनादौ मध्यमवृद्ध-प्रवृत्त्यभावात् । कृतियोग्ये इष्टसाधने प्रवृत्तिरस्तीति चेत्, तर्ह्यव्यभि-चारात्कार्यमेव व्युत्पत्तिप्रयोजकं भविष्यति । अव्यभिचारित्व-मात्रेण कार्यस्य प्रयोजकत्वे कार्यगतलौकिकत्वस्याप्य-व्यभिचाराद् व्युत्पत्तौ प्रयोजकत्वं प्रसज्येत । तथा च वेदे नियोगप्रतिपत्तिर्न स्यादिति चेत्, न; कार्यं परित्यज्याऽ-न्वितस्वार्थमात्रस्य प्रयोजकत्वाङ्गीकारे केनाऽन्वित इति साकाङ्क्षत्वप्रसङ्गात् । न च लौकिकत्वपरित्यागे बाधोऽस्ति । तत्सम्भवः कार्यान्तराभावादिति चेत्, न; धात्वर्थ-स्याऽपि कार्यतया तदन्वितयोगे कार्यपदस्य व्युत्पत्तेः । यद्यपि

---

है, एवं 'आनय' पद में आवाप और उद्वाप को देखकर उसका भी अर्थनिर्णय किया, इससे] एक-एक पद की कार्यान्वित स्वार्थ में सामर्थ्य का (शक्ति का) निर्द्धारण करता है । इष्टसाधन में व्युत्पत्तिग्रह नहीं हो सकता, कारण कि भूतकालिन इष्टसाधन में मध्यम वृद्ध की प्रवृत्ति नहीं हो सकती । यदि कृति (क्रिया) के योग्य इष्टसाधन में प्रवृत्ति होती है, ऐसा माना जाय, तो व्यभिचारशून्य होने से कार्य ही व्युत्पत्ति का प्रयोजक (शब्द की शक्ति का ग्राहक) मान लिया जायेगा ।

शङ्का—यदि व्यभिचारशून्य होने से ही कार्य को व्युत्पत्ति का प्रयोजक माना जाय, तो कार्य में लौकिकत्व का भी व्यभिचार नहीं है, अतः उस कार्य में रहने वाले लौकिकत्व को भी व्युत्पत्ति का प्रयोजक मानना होगा । इससे वेद में नियोग की प्रतीति नहीं हो सकेगी ।

समाधान—यदि कार्य को छोड़कर अन्वित स्वार्थमात्र में (लौकिकत्व में) ही प्रयोजकत्व माना जाय, तो वह किससे अन्वित है? इस प्रकार साकाङ्क्ष होने का प्रसङ्ग आ जायेगा और लौकिकत्व के छोड़ने में कोई बाध भी नहीं है ।

शङ्का—सिद्ध पदार्थ के प्रतिपादक 'गो' आदि पदों की शक्ति कार्ययुक्त स्वार्थ में सम्भव होने पर भी कार्यबोधक 'लाओ' आदि पद का वैसा—कार्यान्वित अर्थ का बोधन करना—सम्भव नहीं है ।

समाधान—धातु का अर्थ कार्यरूप होने से उस कार्य से युक्त नियोग में

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

लोके 'फलितो द्रुमः' इत्यादिवाक्यानि कार्यरहितान्यपि प्रयुज्यन्ते तथापि तत्र 'तं पश्य' इत्यादिकार्याध्याहारोऽवगन्तव्यः, कार्यान्विते व्युत्पन्नस्य पदस्य कार्यमन्तरेणाऽबोधकत्वात् । अतः प्रवृत्ति-निवृत्तिसाध्यप्रयोजनमन्तरेण वाक्यप्रयोगानुपपत्तेर्नियोगनिष्ठा वेदान्ताः । न च रज्जुसर्पकण्ठचामीकरादाविव तत्त्वज्ञानमात्रेण प्रयोजनमुपलभामहे । न चैतच्छास्त्रीयम्, तथा सति श्रवणोत्तर-कालीनयोर्मननिदिध्यासनयोरवधिप्रसङ्गात् । न च सर्वस्य वेदस्य विधिनिष्ठत्वे सत्येकैव मीमांसा षोडशलक्षणी स्यादिति शङ्कनीयम्, क्रियाविधिप्रतिपत्तिविधिरूपाभ्यां तद्भेदसिद्धेः । यानि वेदान्तवाक्यानि ब्रह्मस्वरूपप्रतिपादकानि 'सदेव सोम्येदम्' इत्यादीनि तानि सर्वाणि 'सोऽन्वेष्टव्यः' इत्यादिविधिषु कोऽसावात्मेत्याकाङ्क्षायां तच्छेषतयैवाऽऽत्मविशेषं समर्पयन्ति । तस्मादनन्यशेषाद्वितीयप्रतिपादकत्वं वेदान्तानां नाऽस्तीति ।

---

कार्यपद की व्युत्पत्ति सिद्ध हो सकती है । यद्यपि लोक में (फला हुआ पेड़) इत्यादि वाक्य कार्यशून्य अर्थ का भी प्रतिपादन करते ही हैं, तथापि ऐसे वाक्यों में 'उसको (फलित पेड़ को) देखो, इत्यादि प्रकार से कार्य का अध्याहार समझना चाहिये, कारण कि कार्यान्वित पदार्थ में शक्तिशाली पद कार्य के बिना बोधक नहीं हो सकते । इसलिए प्रवृत्ति या निवृत्ति से साध्य प्रयोजन के बिना वाक्य का प्रयोग नहीं हो सकने से नियोग के बोधन में ही वेदान्तों का तात्पर्य है । रज्जुसर्प या गले के हार के समान तत्त्वज्ञानमात्र से ही प्रयोजन का सिद्ध होना नहीं माना जा सकता, कारण कि उक्त प्रयोजन शास्त्र का तात्पर्यविषय नहीं है । यदि इसको शास्त्रीय प्रयोजन मान लिया जाय, तो श्रवण के बाद होने वाले मनन और निदिध्यासन को विधि न मानने का प्रसङ्ग आ जायेगा । यदि कहो कि सभी वेद विधिपरक होंगे, तो सोलह अध्याय की एक ही मीमांसा हो जायेगी, तो यह कहना भी उचित नहीं है, कारण कि क्रियाविधि और प्रतिपत्ति (ज्ञान) विधि के भेद से उन दोनों का भेद ही है । 'सदेव सोम्य.' इत्यादि जो ब्रह्मस्वरूप के प्रतिपादक वाक्य हैं, वे सब 'सोऽन्वेष्टव्यः' इत्यादि विधियों में 'आत्मा कौन है?' इस प्रकार की आत्मविषयंक जिज्ञासा होने पर उसके अङ्गरूप से विशेष आत्मा का समर्पण करते हैं ? इससे वेदान्त अनन्यशेष अद्वितीय आत्मा के प्रतिपादक नहीं हैं ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

अत्रोच्यते—न तावन्नियोगब्रह्मणी उभे अपि वेदान्तैः प्रमातुं शक्येते, विरुद्धत्रिकद्वयापत्तिप्रसङ्गात्। तच्च प्रथमसूत्रद्वितीयवर्णके विस्तृतम्। नाऽपि नियोगमात्रं प्रमातुं शक्यम्, विधेयानिरूपणात्। न तावच्छाब्दं ब्रह्मज्ञानं विधेयम्, तस्याऽऽपातिकस्याऽध्ययनादेव निष्पत्तेः। निर्णयश्च विचारजन्यः। अन्यथाऽग्निहोत्रादिज्ञानस्याऽपि तद्वाक्याध्ययनतद्विचाराभ्यामसिद्धिप्रसङ्गात्। नाऽपि शब्दावगते ब्रह्मणि स्मृतिसन्तानो विधेयः, तद्विधेरदृष्टफलत्वे स्वर्गादिवन्मोक्षस्याऽपि कर्मजन्यत्वेनाऽनित्यत्वप्रसङ्गात्। अथाऽङ्गमर्दनप्रवाहेण शरीरे सुखप्रवाहोत्पत्तिवदभीष्टब्रह्मविषयस्मृतिसन्तानेनाऽपि सुखसन्तानो दृष्टफलं भवेत्, तर्ह्यन्वयव्यतिरेकाभ्यां तत्सिद्धेर्विधिवैयर्थ्यम्। अस्तु तर्हि स्मर्यमाणस्य

---

इस प्रकार के पूर्वपक्ष के उत्तर में कहा जाता है—नियोग और ब्रह्म—इन दोनों का निश्चय तो वेदान्तवाक्यों के द्वारा नहीं किया जा सकता, कारण कि इसमें विरुद्ध दो त्रिकों की आपत्ति का प्रसङ्ग होगा। इसका वर्णन विस्तारपूर्वक प्रथम सूत्र के द्वितीय वर्णक में किया गया है। केवल नियोग का निश्चय भी नहीं किया जा सकता, क्योंकि इस नियोग के विधेय का निरूपण नहीं होता—शब्द द्वारा उत्पन्न ब्रह्मज्ञान तो विधेय हो नहीं सकता, कारण कि विचार के पूर्व भी वेदान्तवाक्यों के केवल पठन से शब्दजनित ब्रह्मज्ञान की सिद्धि हो सकती है। निर्णय तो विचार से उत्पन्न होता है। यदि ऐसा न माना जाय, तो उन अग्निहोत्रादि के प्रतिपादक वाक्यों के पढ़ने तथा विचार करने से अग्निहोत्रादि के ज्ञान की भी असिद्धि का प्रसङ्ग आ जायेगा। [इसलिए शब्दज्ञान का पठन से ही और निर्णय का विचार से ही अस्तित्व मानना होगा] और शब्द द्वारा जाने गये ब्रह्म में स्मृतिसन्तान (ब्रह्म की निरन्तर स्मृति की उत्पत्ति होते रहना) भी विधेय नहीं हो सकता, कारण कि उस ब्रह्मविषयक स्मृतिसन्तानविधि के अदृष्टफलक होने के कारण स्वर्गादि के तुल्य मोक्ष में, कर्मजन्य होने से, अनित्यत्व का प्रसङ्ग आ जायेगा। शरीर की मालिस के निरन्तर चालू रहने से शरीर में जैसे सुखप्रवाह की उत्पत्ति होती रहती है, वैसे ही अभीष्ट ब्रह्मविषयक स्मृति के सन्तान से (प्रवाह से) भी निरन्तर सुख होते रहनारूप इष्ट फल यदि उस विधि का कहा जाय, तो यह फल अन्वय-व्यतिरेक द्वारा ही सिद्ध हो सकता है, इसलिए उस फल की सिद्धि के लिए विधिवाक्य का होना

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

साक्षात्करणं स्मृतिसन्तानविधेः प्रयोजनमिति चेत्, तदापि किं स्मृतिसन्तानः स्वयमेव साक्षात्कारं जनयेत् उताऽदृष्टद्वारा अथवा विज्ञानान्तरद्वारा ? नाऽऽद्यः, नहि स्मृतिरूपस्य परोक्षज्ञानस्य सन्तानो विषयसाक्षात्कारं जनयितुमुत्सहते । अन्यथाऽनुमानज्ञान-सन्तानोऽप्यनुमेयसाक्षात्कारमुत्पादयेत् । द्वितीयेऽपि न तावत् स्मृतिसन्तानजन्यमदृष्टमात्रं साक्षात्कारोत्पादने प्रभवति; साक्षा-त्कारस्य प्रमाणजन्यत्वात् । प्रमाणस्याऽप्यदृष्टसहकारित्वे प्रमाणेनैव साक्षात्कारोत्पत्तावदृष्टवैयर्थ्यम् । न तृतीयः, स्मृति-सन्तानजन्यं तद्विज्ञानान्तरं स्वयमेव साक्षात्कारजनकम्, उताऽदृष्ट-द्वारेत्यादिविकल्पदोषप्रसङ्गात् ।

ननु तर्हि शब्दावगते ब्रह्मणि ध्यानं विधीयताम् । न च स्मृति-

---

व्यर्थ है । [वही विधिवाक्य चरितार्थ होता है, जो अनन्यसिद्ध फल की सिद्धि के लिए विधान का प्रतिपादन करे] । यदि कहो कि स्मृति के विषयभूत (ब्रह्म का) साक्षात् (प्रत्यक्ष दर्शन) करना ही स्मृतिसन्तानविधि का फल माना जाय, तो इस पर विकल्प होंगे कि क्या स्मृति सन्तान स्वयं साक्षात्कार को उत्पन्न करेगा ? अथवा अदृष्ट के द्वारा या दूसरे विज्ञान के द्वारा ? इनमें प्रथम विकल्प नहीं हो सकता, कारण कि स्मृतिस्वरूप परोक्ष ज्ञान का सन्तान (प्रवाह) विषय के साक्षात्कार को (प्रत्यक्ष ज्ञान को) उत्पन्न करने का साहस नहीं कर सकता । अन्यथा (यदि परोक्ष ज्ञान को प्रत्यक्ष ज्ञान के उत्पादन में समर्थ मान लिया जाय, तो) अनुमानस्वरूप ज्ञानप्रवाह भी अपने विषय अनुमेय का साक्षात्कार करा देगा । दूसरे विकल्प के मानने में भी प्रथम तो स्मृतिप्रवाह से उत्पन्न हुआ अदृष्ट ही साक्षात्कार को उत्पन्न कराने में समर्थ नहीं हो सकता, कारण कि साक्षात्कार तो प्रमाण द्वारा उत्पन्न होता है । प्रमाण का भी यदि अदृष्ट उपकारी माना जाय, तो प्रमाण द्वारा ही साक्षात्कार की उत्पत्ति हो जाने पर उसके लिए अदृष्ट का मानना ही व्यर्थ है । तीसरा विकल्प भी नहीं बन सकता, क्योंकि इसमें भी स्मृतिप्रवाह से उत्पन्न हुआ वह दूसरा विज्ञान क्या स्वयं ही साक्षात्कार का उत्पादक है ? या अदृष्ट के द्वारा ? इत्यादि विकल्पदोषों का प्रसङ्ग विद्यमान ही है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

शङ्का—तब तो शब्द द्वारा जाने गये ब्रह्म में ध्यान का विधान करना

**सन्तानएव ध्यानम्, स्मृतिसन्तानस्य वस्तुगोचरत्वाद् ध्यानस्याऽऽरोपितविषयतयाऽपि सम्भवात् । न च प्रयोजनाभावः, ब्रह्मापरोक्षस्य प्रयोजनत्वात् । दृश्यते हि ध्यानाभ्यासप्रचयसामर्थ्यान्मृतपुत्राद्यापरोक्ष्यम् । न च तद्वदेव ब्रह्माऽऽपरोक्ष्यस्य भ्रान्तत्वप्रसङ्गः, शब्दप्रमाणसंवादसद्भावात् । स्वप्नवस्तुसाक्षात्कारस्याऽपि कस्यचिज्जागरणज्ञानसंवादे प्रामाण्यदर्शनात्, नैतत्सारम्; स्वतःप्रामाण्यहानिप्रसङ्गात् । न च स्वप्ने चक्षुरादिप्रवृत्तिमन्तरेण वस्तुसाक्षात्कारः सम्भवति । जागरणसंवादस्तु सादृश्यादुपपद्यते । अथ स्मृतिसन्तानध्यानयोरविधेयत्वेऽपि**

---

उचित है । स्मृतिप्रवाह ही ध्यान नहीं कहा जा सकता, कारण कि स्मृतिसन्तान तो वास्तव वस्तु को विषय करता है और ध्यान का विषय तो आरोपित (अवास्तव) भी हो सकता है । प्रयोजन का अभाव भी (अर्थात् ध्यान का कोई फल नहीं है, ऐसा भी) नहीं कह सकते, क्योंकि उससे ब्रह्मसाक्षात्काररूप फल हो सकता है । ध्यान के अभ्यास के आधिक्य से मरे हुए पुत्र आदि का साक्षात्कार देखा भी जाता है । मृतपुत्र आदि के ध्यान के बल से उत्पन्न साक्षात्कार की भाँति ब्रह्मसाक्षात्कार को भ्रम मानने का प्रसङ्ग भी नहीं आ सकता, कारण कि ब्रह्मसाक्षात्कार में वेदान्तवाक्यरूप शब्द-प्रमाण का संवाद सम्भव है । [और मृत पुत्र आदि के साक्षात्कार में ध्यान से अतिरिक्त प्रमाणान्तर का संवाद नहीं मिलता] स्वप्न में उत्पन्न हुए प्रत्यक्ष का जागरणावस्था के ज्ञान के साथ संवाद मिलने से प्रामाण्य देखा गया है ।

समाधान—ध्यान का विधान करने वाली युक्तियाँ सारभूत नहीं है, कारण कि इससे ज्ञान के स्वतःप्रामाण्य की हानि का प्रसङ्ग होता है । स्वप्न में तो चक्षु आदि प्रमाणों के व्यापार के बिना वस्तु का साक्षात्कार सम्भव ही नहीं है । जागरण में संवाद तो केवल सादृश्य से होता है । [आशय यह है कि यदि ध्यानसन्तानाधिक्य से उत्पन्न हुआ साक्षात्कार (प्रत्यक्षज्ञान) शब्दप्रमाण के साथ संवाद मिलने से प्रमाण माना जाय, तो ज्ञानों के स्वतःप्रामाण्य की हानि होगी । यदि प्रमाणान्तर-संवाद से प्रमाणित न किया जाय, तो वह मृत पुत्र आदि के साक्षात्कार के तुल्य भ्रम माना जायेगा । इस प्रकार उक्त युक्तियाँ उभयथा दोषग्रस्त हैं । स्वप्नसाक्षात्कार को प्रमाणान्तर के संवाद से प्रमाण मानने का

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**शाब्दज्ञानादन्यदेव ज्ञानमलौकिकं श्रवणमननादिकरणकं वेदानुवचनादीतिकर्त्तव्यताकं ब्रह्मापरोक्ष्यफलकं मोक्षकामः कुर्यादिति विधीयत इति चेत्, मैवम्; वेदान्तानां ब्रह्मप्रमापके विधेयज्ञाने प्रमाण्यकल्पनाद् ब्रह्मण्येव साक्षात्प्रामाण्यकल्पनाया लघीयस्त्वात्। न च विधिसंस्पर्शित्वं प्रामाण्यकारणम्, किन्तु प्रमितिजननम्। अन्यथा अग्निहोत्रादिवाक्यं दर्शपूर्णमासविधिनिष्ठमपि स्यात्, विधिसंस्पर्शाविशेषात्। प्रमितिश्च**

---

प्रतिपादन करना तो बनता ही नहीं, क्योंकि स्वप्न में वस्तु का साक्षात्कार होता ही नहीं, साक्षात्कार तो चक्षुरादि इन्द्रियों से जन्य ही हो सकता है, स्वप्न में बहिरिन्द्रियाँ निर्व्यापार रहती हैं, अतः स्वप्न में प्रतीयमान सब भ्रम ही है, जागरणरांवाद तो केवल सादृश्य द्वारा है।]

शङ्का—यद्यपि स्मृतिसन्तान और ध्यान विधेय नहीं हैं, तथापि शब्दजनित (शाब्दबोधरूप) ज्ञान की अपेक्षा दूसरे अलौकिक श्रवण, मनन आदि साधनों से उत्पन्न होने वाले ज्ञान का, जिसकी इतिकर्त्तव्यता वेदानुवचनादि हैं और ब्रह्म का साक्षात्कार फल है, मोक्ष की इच्छा रखने वाला विधान करे, इस प्रकार की ज्ञानविधि मानेंगे।

समाधान—ऐसा नहीं कह सकते, कारण कि वेदान्तों का ब्रह्मनिश्चायक विधेयरूप ज्ञान में प्रामाण्यकल्पना की अपेक्षा साक्षात् ब्रह्म में ही प्रामाण्य की कल्पना करने में लाघव है, विधि के साथ सम्बन्ध होना प्रामाण्य का कारण नहीं है, किन्तु प्रमिति का (निश्चयात्मक ज्ञान का) उत्पन्न करना ही प्रामाण्य का कारण है, [इससे ब्रह्मनिश्चायक होने से ही वेदान्तों का प्रामाण्य हो सकता है, उसमें प्रामाण्य मानने के लिए विधि के संसर्ग की कल्पना करने की आवश्यकता नहीं है] अन्यथा (यदि विधि के सम्बन्ध से ही वाक्यों का प्रामाण्य माना जाय, तो) अग्निहोत्रवाक्य दर्शपूर्णमास के विधेयवाक्य में भी माना जायेगा, विधि के साथ सम्बन्ध समान है। [अग्निहोत्र-वाक्य में दर्शपौर्णमास के नियोग की प्रतीति तो होती नहीं, इसलिए उसमें उसका प्रामाण्य भी नहीं माना जा सकता, इसलिए जिस वाक्य में जिस नियोग की प्रतीति हो, वह उसमें ही प्रमाण हो सकता है, इसलिए दर्शपूर्णमासनियोग-बोधक वाक्य में ही अग्निहोत्र का प्रामाण्य होना चाहिये।] और निश्चयात्मक ज्ञान तो सत्य, ज्ञान आदि वाक्यों से

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सत्यज्ञानादिवाक्येभ्यो ब्रह्मण्येव जायते, न विधौ । न च लौकिकात् प्रामाण्यादन्यदेव वैदिकं प्रामाण्यं विधिसंसृष्टमिति शङ्कनीयम्, यथा शब्दार्था य एव लौकिकास्त एव वैदिकास्तथा प्रामाण्यस्याऽपि लोकवेदयोरेकत्वात् । तदेवं वेदान्तेषु न किञ्चिद्विधेयं निरूपयितुं शक्यम् ।

नापि नियोगः सुनिरूपः । लोके ह्याचार्यः शिष्यं नियुङ्क्ते इत्यादावुत्कृष्टस्य पुरुषस्याऽवरपुरुषप्रेरणात्मकोऽभिप्रायभेदो नियोगत्वेनाऽभिमतः । न चाऽसावपौरुषेये वेदे सम्भवति । ननु नियोगो नाम प्रवर्त्तकः, प्रवर्त्तकत्वं कार्यबुद्धिगम्ये वस्तुनि प्रतिष्ठितमिति चेत्, किमिदं कार्यं नाम किं कृतिसंसृष्टं किं वा कृतियोग्यम्, अथवा कृतियोग्यत्वे सति क्रियाकारकफलविलक्षणं किञ्चिदलौकिकम् ? नाऽऽद्यः, कृतिर्हि पुरुषप्रवृत्तिः, कार्यं च प्रवृत्तिनिमित्तम् । न च प्रवृत्तिसंसृष्टस्य प्रवृत्ति-

---

ब्रह्मविषयक ही होता है, विधिविषयक नहीं होता । लौकिक प्रमाण्य की अपेक्षा भिन्न ही विधि से सम्बद्ध वैदिक प्रामाण्य है, ऐसा मानना भी नहीं बन सकता, कारण कि जो लौकिक शब्दार्थ हैं, वे ही वैदिक शब्दार्थ हैं, इस प्रकार का प्रामाण्य भी लोक और वेद दोनों में समान (एक ही) है, इसलिए वेदान्तों में किसी विधेय का निरूपण नहीं किया जा सकता ।

नियोग का निरूपण करना भी सरल नहीं है, कारण कि लोक में 'आचार्य शिष्य को नियुक्त करता है' इत्यादि स्थल में उत्तम पुरुष का अपकृष्ट पुरुष की प्रेरणारूप एक अभिप्रायविशेष ही नियोग माना गया है । इस अभिप्रायविशेषरूप नियोग का अपौरुषेय वेद में सम्भव नहीं हो सकता ।

शङ्का—नियोग तो प्रवृत्ति करानेवाले को कहते हैं और प्रवर्तकत्व (प्रवृत्ति कराना) तो कार्यबुद्धि से प्रतीयमान वस्तु में स्थित रहता है ।

समाधान—इस कार्यबुद्धि में कार्य क्या वस्तु है ? कृति से (क्रिया से) सम्बन्ध रखनेवाला कार्य है या कृति के (क्रिया के) योग्य को कार्य कहते हो अथवा कृति के योग्य होते हुए क्रिया-कारकफल से विलक्षण कुछ अलौकिक ही कार्य है ? इनमें प्रथम पक्ष नहीं बन सकता, कारण कि कृति तो पुरुष की प्रवृत्ति-व्यापार है और कार्य प्रवृत्ति का निमित्त है । प्रवृत्ति के साथ

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

निमित्तत्वं सम्भवति ।अंशतः, आत्माश्रयत्वात् । न द्वितीयः; दुःख-साधनानामपि कृतियोग्यतया कार्यत्वे सति प्रवर्त्तकत्वप्रसङ्गात् । न तृतीयः, तस्य प्रत्यक्षाद्यगोचरस्य व्युत्पत्त्ययोग्यस्य शब्दप्रति-पाद्यत्वासम्भवात् । न च पराभिमतकार्यानङ्गीकारे प्रवर्त्तकाभावः, कृतियोग्येष्टसाधनस्य प्रवर्त्तकत्वात् । कृतियोग्यत्वविशेषणोपाद-नान्न चन्द्रोदयादौ व्यभिचारः । यद्यपि कृतियोग्यस्य फलस्यापि प्रवर्त्तकत्वमस्ति, तथापि बालस्य व्युत्पत्तिनिमित्ततया मध्यम-वृद्धप्रवृत्तिहेतुभूतं गवानयनादिलक्षणमिष्टसाधनमेव । अतश्च येयं महता प्रयासेन कार्यव्युत्पत्तिः साधिता सा नाऽस्माकमनिष्टा, इष्टसाधनस्यैव कृतियोग्यस्य कार्यत्वाभ्युपगमात् । एकमेव हि वस्तु कृतिनिरूप्यतया कार्यमित्युच्यते इष्टनिरूप्यतया

---

संसर्गवाली वस्तु प्रवृत्ति का निमित्त नहीं हो सकती, कारण कि इसमें अंशतः आत्माश्रय दोष आ जाता है । (अर्थात् कार्यबुद्धि के अनन्तर ही क्रियासंसर्ग की प्रतीति होगी और क्रियासंसर्ग की बुद्धि होने पर ही कार्यबुद्धि हो सकती है, इस प्रकार अन्योन्याश्रय ही अंशतः आत्माश्रय कहा गया है) । दूसरा कल्प भी संगत नहीं है, कारण कि दुःख के साधनीभूत आघात आदि भी कृति के योग्य हो सकते हैं । अतः उनके प्रवर्तक होने का प्रसङ्ग आ जायेगा । तीसरा पक्ष भी नहीं बनता, कारण कि प्रत्यक्ष आदि का विषय न होने से तथा व्युत्पत्ति के योग्य न होने से उस कार्य का शब्द द्वारा प्रतिपादन करना सम्भव नहीं हो सकता । मीमांसक के माने हुए कार्य का अङ्गीकार न करने से प्रवृत्तिजनक का अभाव भी नहीं हो सकता, कारण कि कृतियोग्य इष्टसाधन प्रवृत्ति का जनक माना जा सकता है । 'कृतियोग्य' ऐसा विशेषण देने से चन्द्रोदय आदि में व्यभिचार नहीं आ सकता, क्योंकि चन्द्रोदयादि इष्टसाधन होते हुए भी कृतियोग्य नहीं हैं ।] यद्यपि कृतियोग्य फल भी प्रवृत्तिजनक हो सकता है, तथापि बालक की व्युत्पत्ति का निमित्त होने से मध्यम वृद्ध की प्रवृत्ति का कारण गाय का ले आना आदिरूप इष्टसाधन ही प्रवर्तक हैं । इसलिए यह जो आपने बड़े परिश्रम के साथ कार्य को व्युत्पत्ति का साधन कहा, उससे हमारा कोई अनिष्ट नहीं सिद्ध होता, कारण कि उससे कृतियोग्य इष्टसाधन ही कार्य का स्वरूप माना गया है । एक ही वस्तु कृति के द्वारा निरूप्यमाण

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

चेष्टसाधनमिति । न च पराभिमतालौकिककार्ये इवेष्टसाधनेऽपि कृतियोग्येऽननुभूते प्रमाणाभावः शङ्कनीयः, अतीतेष्वन्नपानादिष्वन्वयव्यतिरेकाभ्यामिष्टसाधनत्वमवगत्याऽनागतेष्वपि तेषु तदनुमानात् । न चैवं परकीयकार्यमनुमातुं शक्यम्, अलौकिकत्वव्याघातात् । तस्मात् कृतियोग्येष्टसाधनमेव विध्यर्थो न तु नियोगः न चैतादृशोऽपि विधिर्वेदान्तेषु सम्भवति । तत्राऽविद्यानिवृत्तिलक्षणो मोक्ष इष्टस्तस्य च साधनं ब्रह्मात्मैक्यतत्त्वज्ञानम् । सोऽयं साध्यसाधनभावो लोकसिद्धः । शुक्तित्व-

---

होने से कार्य कहलाती है और वही वस्तु इष्ट से निरूपित होने पर इष्टसाधन कही जाती है । वस्तु एक ही है ।

शङ्का—मीमांसक के अभीष्ट अलौकिक कार्य के समान इष्टसाधन में भी, जिसका कि कृतियोग्यरूप से अनुभव नहीं हो सकता, प्रमाणाभाव है ।

समाधान—अन्न, पान आदिरूप किये गये भूतकालिक उपभोगों में अन्वयव्यतिरेक द्वारा इष्टसाधनत्व की प्रतीति करने के अनन्तर आगामी उपभोगों में भी इष्टसाधनत्व का अनुमान हो सकता है । उक्त रीति के अनुसार दूसरे के कार्यों का अनुमान नहीं किया जा सकता है, कारण कि इस प्रकार अनुमान से कार्यज्ञान करने पर उसकी अलौकिकता का व्याघात हो जायेगा । [जैसे हम अन्वयव्यतिरेक द्वारा उपभुक्त अन्न, पान आदि में अनुभूत इष्टसाधनत्व का आगामी अन्न, पानादि में भी अनुमान द्वारा ग्रह करके प्रवृत्ति मानते हैं, वैसे ही यदि आप भी कार्य के विषय में युक्ति कहें, तो आपको अपसिद्धान्त दोष लगेगा, क्योंकि आप तो उस कार्य को अलौकिक मानते हैं और उक्त प्रकार से तो वह अलौकिक सिद्ध नहीं हो सकता है ।] इसलिए कृतियोग्य इष्टसाधन ही विधि का अर्थ हो सकता है, नियोग नहीं । इस प्रकार का (कृतियोग्य इष्टसाधनरूप) भी विधान वेदान्तों में नहीं हो सकता, कारण कि उनमें अविद्या की निवृत्तिरूप ही मोक्ष इष्ट है और उसका साधन—कारण—जीव ब्रह्म को एक तत्त्व समझना (अद्वैत ज्ञान) ही है । इस रीति का कार्यकारण—साध्यसाधन—भाव तो लोक से ही सिद्ध है, क्योंकि शुक्ति के तत्त्व (यथार्थ) ज्ञान से (उसमें रजतज्ञान की उत्पादिका)

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ज्ञानेन तदविद्यानिवृत्तिदर्शनात् । अतस्तद्विधिपरत्वे वेदान्तानामनुवादकत्वप्रसङ्गः । ननु सिद्धे व्युत्पत्त्यभावाद् ब्रह्मपरत्वमपि न सम्भवतीति चेत्, न; 'प्रभिन्नकमलोदरे मधूनि मधुकरः पिबति' इत्यादावप्रसिद्धमधुकरपदार्थस्य पुरुषस्य प्रसिद्धपदसमभिव्याहारेण सिद्धार्थेऽपि व्युत्पत्तिदर्शनात् । न च तत्र कार्याध्याहारः कल्पनीयः, प्रयोजनप्रमाणयोरभावात् । न च व्युत्पत्तेः कार्याव्यभिचारः प्रयोजनम्, तस्यैवाऽद्याप्यसम्प्रतिपत्तेः । तस्माद् ब्रह्मण्येव वेदान्तप्रामाण्यम् ।

## जीवब्रह्मणोर्भेदस्य निराकरणम्

अत्र केचिन्मन्यन्ते—न खलु जीवब्रह्मणोरैक्यमस्ति, 'यदतः परो दिवो ज्योतिर्दीप्यते' इति ज्योतिःशब्दाभिधेयस्य ब्रह्मणो ब्रह्माण्डाद्बहिरवस्थानश्रवणात् । यदि सर्वगत्वश्रुतिः कुप्येत, तर्हि सर्वत्र

---

अविद्या की निवृत्ति देखी जाती है । इसलिए उसके विधान में तात्पर्य मानने से वेदान्तों में अनुवादकत्व का प्रसङ्ग होता है, वह इष्ट नहीं है ।

शङ्का—सिद्ध पदार्थ में व्युत्पत्ति का सम्भव न होने से वेदान्तों का ब्रह्म में भी तात्पर्य नहीं माना जा सकता ।

समाधान—उक्त कथन उचित नहीं है, कारण कि 'खिले हुए कमल के बीच में मधुकर मधु का पान करता है' इत्यादि वाक्यों में मधुकर पदार्थ को न जानने वाले व्युत्पित्सु पुरुष को मधु आदि प्रसिद्ध पद के समभिव्याहार (सान्निध्य) से (भ्रमररूप) सिद्ध अर्थ में भी व्युत्पत्ति होती है, यह देखा जाता है । उक्त स्थल में कार्य का अध्याहार करना भी सम्भव नहीं है, क्योंकि कार्य के अध्याहार करने का उसमें कोई प्रयोजन या प्रमाण नहीं है । व्युत्पत्ति का कार्य के साथ व्यभिचार न होना भी फल नहीं माना जा सकता, कारण कि उसकी (व्युत्पत्ति का कार्य के साथ व्यभिचार न होने की) अब तक सिद्धि नहीं हो पायी है । [इसलिए व्युत्पत्ति का कार्याव्यभिचार स्वीकृत नहीं हो सकता] अतएव ब्रह्म में ही वेदान्तवाक्यों का प्रामाण्य मानना चाहिये ।

'इस विषय में कुछ एकवादियों का मत है—जीव और ब्रह्म का अभेद (ऐक्य) हो ही नहीं सकता, कारण कि 'जो इस ब्रह्माण्ड से अन्यत्र ज्योति दीप्त हो रही है' इत्यादि श्रुति में 'ज्योतिः' शब्दवाच्य पदार्थस्वरूप ब्रह्म की ब्रह्माण्ड से बाहर अवस्थिति प्रतीत होती है । यदि इसमें ब्रह्म को सर्वत्र व्यापक

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized by eGangotri Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

वर्त्तमानमपि ब्रह्मजीवैर्वा प्रपञ्चैन वा न संस्पृश्यते, 'असङ्गो ह्ययं पुरुषः' इति श्रुतेः । 'अहं ब्रह्मास्मि' इति श्रुतिस्त्वारोपिततादात्म्यरूपेणोपासनं विदधाति । तस्माच्चोपासनान्मोक्षः फलिष्यति यागादिव स्वर्गः । न च वेदान्तानामुपासनाविधिपरत्वे ब्रह्मस्वरूपासिद्धिः, देवताधिकरणन्यायेन मानान्तरसिद्धिविरोधयोरभावे स्वार्थेऽपि प्रामाण्यसम्भवात् । न च जीवाद्भिन्ने ब्रह्मण्यद्वैतश्रुतिव्याकोपः, तस्याः श्रुतेर्विकारातीतब्रह्मविषयत्वात् । तस्य चैकत्वाभ्युपगमात् । न च नैयोगिकफलत्वे मोक्षस्य स्वर्गादिवदनित्यता, 'न स पुनरावर्त्तते' इति श्रुत्याऽनुमानस्य बाधादिति ।

नैतत्सारम्, आद्यन्तशून्यस्य मोक्षस्योपासनात्मकक्रियासाध्यत्वायोगात् । 'विमुक्तश्च विमुच्यते', 'ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति' इत्यादि-

---

कहने वाली श्रुति से विरोध आता हो, तो सर्वत्र वर्तमान (व्यापक) भी ब्रह्म जीव अथवा प्रपञ्च से सम्बद्ध नहीं होता, कारण कि श्रुति कहती है—'वह ब्रह्मरूप पुरुष असङ्ग—सङ्गवर्जित—है' । 'मैं ब्रह्म हूँ' इत्यर्थक श्रुति तो आरोपित अभेद द्वारा उपासना का विधान करती है, इसलिए जैसे याग द्वारा स्वर्ग फलित होता है, वैसे ही उपासना से मोक्ष की सिद्धि होती है । वेदान्त-वाक्यों का उपासनाविधि में तात्पर्य मानने से ब्रह्मस्वरूप की असिद्धि होने का दोष भी नहीं आ सकता, कारण कि देवताधिकरणन्याय से दूसरे प्रमाणों से सिद्धि और विरोध के न आने से स्वार्थ में (ब्रह्मस्वरूप में) भी प्रामाण्य मानना सम्भव हो सकता है । जीव से ब्रह्म को भिन्न मानने से अद्वैत की प्रतिपादक श्रुति से विरोध भी नहीं आता, कारण कि उस श्रुति का विषय विकारशून्य ब्रह्म है और उसका एक होना माना ही गया है, मोक्ष को नियोग का फल मानने से स्वर्गादि के तुल्य वह अनित्य होगा, इस प्रकार दोष भी नहीं कह सकते, क्योंकि 'वह ब्रह्मज्ञानी पुनः इस संसार में नहीं लौटता' इत्यर्थक श्रुति से अनुमान का बाध हो जायेगा ।

[इस मत का खण्डन करते हैं—] उक्त कथन सार—युक्ति—शून्य है । आदि—प्रारम्भ—और अन्त—विनाश—से शून्य मोक्ष उपासना रूप क्रिया के द्वारा साध्य है, ऐसा मानने का अवसर नहीं आ सकता, क्योंकि 'विमुक्त—मोक्ष को प्राप्त हुआ—मुक्त हो जाता है' 'ब्रह्म ही होता हुआ ब्रह्म को प्राप्त करता है' इत्यर्थक

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan

श्रुतिर्मोक्षेस्याऽनादितामाह । 'विद्ययाऽमृतमश्नुते', 'ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति' इत्यादिका चाऽविनाशितां प्रतिपादयति । तथा तदनुग्राहको न्यायोऽप्यनुसन्धेयः । सादित्वे च मोक्षस्याऽन्तवत्त्वं स्यात् । अन्तवत्त्वे च पुनर्बन्धान्मोक्षशब्दस्योपचरितार्थत्वप्रसङ्गः । तथा क्रियासाध्यत्वेऽभ्युदयफलवच्छरीरेन्द्रियादिसम्बन्ध उपचयापचयत्वं च केन वार्येत । कर्मफलस्य वैचित्र्यदर्शनाच्छरीरादिरहितो मोक्षोऽपि तत्फलं भविष्यतीति चेत्, न; शरीरादिराहित्यस्य स्वाभाविकत्वात् । तथा हि—न तावदात्मनो देहेन संयोग उपपद्यते, निरवयवत्वात् । नाऽपि समवायः, देहं प्रति समवायिकरणत्वाभावात् सामान्यादिरूपत्वाभावाच्च । एवं तादात्म्यादिनिराकरणमूह्यम् । ततो वास्तवसम्बन्धाभावे सत्यशरीरत्वं स्वाभाविकं सशरीरत्वं तु मिथ्याज्ञानकृतमित्यभ्युपेयम् ।

---

श्रुतियाँ मोक्ष को अनादि कहती हैं । 'विद्या द्वारा अमृतत्व का (मरणशून्यत्व का) उपभोग होता है', 'ब्रह्मनिष्ठ अमृतत्व को प्राप्त करता है' इत्याद्यर्थक श्रुतियाँ मोक्ष को विनाश रहित कहती हैं । इन श्रुतियों के द्वारा प्रतिपादित अर्थ के पोषक न्याय का (अनुमानादि का) अनुसन्धान भी करना चाहिये । यदि मोक्ष सादि माना जाय, तो उसको विनाशी भी मानना होगा । उसको अन्तवान् (विनाशशाली) मानने से मोक्षशब्द में उपचरितार्थकत्व का (लाक्षणिक अर्थ का प्रतिपादक होने का) प्रसङ्ग आ जायेगा । मोक्ष को क्रियासाध्य मानने से अभ्युदय रूप फल के ऐसे शरीरेन्द्रियादि का सम्बन्ध होने से उसमें उपचय या अपचय होने का प्रसङ्ग कौन हटा सकेगा ? कर्म के फलों की विचित्रता देखने से शरीरादि से रहित मोक्ष भी उसका फल हो सकेगा, यह कहना भी नहीं बनता, कारण कि उसका शरीरादि से शून्य होना स्वाभाविक है । आत्मा का देह के साथ संयोग होना उपपन्न नहीं हो सकता, क्योंकि आत्मा अवयवशून्य है । [और निरवयव से संयोग नहीं बनता] । समवाय सम्बन्ध भी नहीं हो सकता, कारण कि आत्मा शरीर के प्रति समवायी कारण नहीं है और आत्मा सामान्यादिरूप भी नहीं है । [समवाय सम्बन्ध या तो समवायिकारण से होता है अथवा जाति, गुण पदार्थों से ही हो सकता है, आत्मा देह का दोनों पदार्थ नहीं है] । इसी रीति से तादात्म्य आदि सम्बन्धों का भी न हो सकना समझना चाहिए । इसलिए संयोगादि वास्तव सम्बन्ध न हो सकने से आत्मा का शरीर रहित होना

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

कर्मभिर्मिथ्याज्ञाननिवृत्तेरभावः

**न च मिथ्याज्ञानं कर्मभिर्निवर्त्तते ? नाऽप्यशरीर एवं मोक्षः कर्मभिरन्यथा परिणम्यत इति वस्तुं शक्यम्, कूटस्थस्य परिणामायोगात् । नन्वेवमप्युपासनासाध्यत्वमात्रेण मोक्षस्य कथमुपचयादिप्राप्तिरिति चेत्, उच्यते—तत्रोपासनस्य स्वरूपतः सङ्ख्यातः कालतो वा परिमितिरस्ति न वा ? न चेत्, तर्ह्यनिर्धारितविशेषस्योपासनस्याऽनुष्ठानमशक्यं स्यात् । अस्ति चेत्, तर्हि सा प्रदर्शनीया ? नहि साङ्गदर्शपूर्णमासपरिमितिवदेतावदिदमित्युपासनास्वरूपपरिमितिः प्रदर्शयितुं शक्यते । न च सङ्ख्यातः परिमाणमस्ति । सहस्रं लक्षं वा प्रत्ययानां मोक्ष साधनमित्येतादृशस्य नियामकस्याऽदर्शनात् । नाऽपि कालतः परिमाणमस्ति, एकं शतं सहस्रं वा संवत्सराणामुपासीनस्य मोक्ष इति नियमप्रमाणाभावात् । मरण-**

---

स्वभावसिद्ध है । शरीर से सम्बन्ध का होना तो मिथ्या अज्ञान के द्वारा हुआ है, यह समझना चाहिये ।

वह मिथ्या (अवास्तव) अज्ञान कर्मकलाप के अनुष्ठाताओं के द्वारा नहीं नष्ट किया जा सकता और शरीर के सम्बन्ध से विरहित मोक्ष को ही कर्मकाण्डी अन्यथा परिणत कर सकते हैं, क्योंकि कूटस्थ का—निर्विकार अर्थात् परिणामशून्य का परिणाम होना सम्भव नहीं है ।

शङ्का—ऐसा मानने पर भी उपासना से ही साध्य होने के कारण मोक्ष में उपचयादि की प्राप्ति कैसे सङ्गत हो सकती है ?

समाधान—कहा जाता है कि उस उपासना का स्वरूप, संख्या तथा काल के द्वारा परिच्छेद है या नहीं ? यदि नहीं है, ऐसा मानो, तो विशेषरूप से निर्धारण न हो सकने से उस उपासना का अनुष्ठान करना असम्भव होगा । [विशेषशून्य सामान्यमात्र का तो परिज्ञान भी असम्भव है, इस परिस्थिति में अनुष्ठान तो दूर रहा] । यदि है, तो वह परिच्छेद दिखलाना होगा । अङ्गसहित दर्शपूर्णमास के परिच्छेद की भाँति 'इतना यह है' इस प्रकार उपासना के स्वरूप का परिमाण नहीं किया जा सकता । और संख्या के द्वारा भी परिमाण नहीं है, क्योंकि हजार या लाख उपासनात्मक ज्ञान मोक्ष के साधन हैं, ऐसा कोई नियम करने वाला प्रमाण नहीं है । काल के कारण भी परिच्छेद नहीं हो सकता, कारण कि एक या सौ अथवा हजार वर्षों तक उपासना करने वाले को मोक्षरूप फल मिलेगा, ऐसा कोई

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan, Kolkata

मेवाऽवधिरिति चेत्, तथापि दर्शपूर्णमासवदेकाकारा साधन-परिमितिर्न लभ्यते । एकेन दशभिः शतेन सहस्रेण वा कालेन कस्यचिन्मरणात् पुरुषभेदेषूपचयापचयप्रसङ्गात् । उपास्या-परोक्ष्यमवधिरिति चेत्, तथापि कस्यचित्केनचित्कालेनाऽऽ-परोक्ष्यात्साधनोपचयापचयौ तदवस्थावेव । अतस्तत्फले मोक्षेऽप्युपचयापचयौ दुर्वारौ । लोके वेदे च क्रियातारतम्यात् तत्फलेऽपि तारतम्यदर्शनात् । न चोपासनैकरूप्याभावेऽपि फलैकरूप्यं शास्त्राद्धविष्यतीति शङ्कनीयम्, शास्त्रस्याऽ-न्यथाऽनुपपत्तौ न्यायविरुद्धकल्पनायोगात् । अतो 'यत्कृतकं तदनित्यम्' इत्यादिन्यायानुसारेणाऽनित्यत्वादिकं मोक्षस्य प्राप्नोति ।

---

नियमकारक प्रमाण नहीं मिलता । यदि मरण (देहावसान) काल की अवधि—परिच्छेद—माना जाय, तो भी दर्शपूर्णमास के तुल्य एक आकार से ही साधन का परिमाण नहीं पाया जा सकता । एक, दस या हजार (दिन, मास या वर्ष आदि) काल में किसी का मरण होने से पुरुषभेदों में उपचय और अपचय आने का प्रसङ्ग आ ही जायेगा । (अर्थात् किसी पुरुष का एक, किसी का दो एवं किसी का सौ तथा हजार वर्ष में मरण होने से इस प्रकार पुरुषविशेषों में कालकृत परिमिति मानने से कालकृत उपचय तथा अपचय अवश्य आ जायेगा । यदि उपास्य (उपासना का कर्मभूत) ब्रह्म का साक्षात्कार ही अवधि माना जाय, तो भी किसी को कुछ काल में उपास्य का आपरोक्ष्य होता है, अतः पूर्वोक्त रीति से (पूर्वोक्त दोष के तुल्य) साधनगत उपचय तथा अपचय के होने का प्रसङ्ग बना ही है । इस रीति से उस साधन के फलभूत मोक्ष में भी उपचय तथा अपचय आने का दोष नहीं हटाया जा सकता, कारण कि लोक या वेद दोनों स्थलों में क्रिया के तारतम्य से उसके फल में तारतम्य (उपचय-अपचय—कमी वेशी) देखा जाता है । उपासना का एक-सा रूप (आकार) न होने पर भी फल की एकता (एकाकारता) शास्त्र द्वारा सिद्ध हो जाने की आशङ्का भी नहीं की जा सकती । शास्त्र की दूसरे प्रकार से भी सङ्गति होने पर न्यायविरुद्ध कल्पना करने का अवसर नहीं आ सकता, इसलिए (जो कृतक—क्रियाजन्य—है, वह अनित्य है) इस व्याप्ति से केवल मोक्ष में अनित्यत्व आदि दोषों का प्रसङ्ग प्राप्त होता है

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan

**यत्तूक्तमपुनरावृत्तिश्रुतिबाधितोऽयं न्याय इति, तदसत् । तत्र किं 'ब्रह्म लोकमभिसम्पद्यते' 'न स पुनरावर्त्तते' इत्येषा श्रुतिर्बाधिका उत 'एषैव देवपथो ब्रह्मपथ एतेन प्रतिपद्यमाना इमं मानवमावर्तं नावर्तन्ते' इत्येषा श्रुतिः ? नाऽऽद्यः, अप्रसक्त-प्रतिषेधात् । नहि ब्रह्मलोकाभिसम्पत्तिसमये पुनरावृत्तिः प्रसक्ता, अथ न स पुनरावर्त्तिष्यत इति वाक्यार्थः कल्प्येत, तन्न; 'तद्यथेह कर्मजितः' इत्यादिश्रुत्याऽनुमानेन च विरोधे सति श्रुतार्थपरि-त्यागेगेनाऽश्रुतार्थकल्पनासम्भवात् । द्वितीये त्विममिति विशेषण मानवान्तरे पुनरावृत्तिं दर्शयति । नन्वस्मिन् कल्पेऽनावृत्तिं प्रतिपादयतो वाक्यस्य कल्पान्तरे पुनरावृत्तिप्रतिपादनेंऽपि तात्पर्ये**

---

यह जो कहा गया कि पुनरावृत्ति का निषेध करने वाली श्रुति से यह न्याय (मोक्ष में कृतकत्व रूप हेतु से अनित्यत्वप्रतिपादक अनुमानप्रयोगरूप न्याय) बाधित हो जाता है । [अर्थात् उस श्रुति के बल से मोक्ष के कृतकत्व मानने पर भी अनित्यत्व आदि दोष नहीं आ सकते], यह भी सङ्गत नहीं है, कारण कि इसमें विकल्प किया जायेगा कि उक्त न्याय का 'ब्रह्मलोक को प्राप्त करता है और वह पुनः लौटता नहीं' इत्यर्थक 'ब्रह्मलोकम्'—इत्यादि श्रुति से बाध होता है ? अथवा 'यही देव मार्ग है, यही ब्रह्म मार्ग है, इस मार्ग से जाने वाले मानवसृष्टि में पुनः नहीं आते) एतदर्थक श्रुति उस न्याय का बाध होता है ? इसमें प्रथम कल्प युक्त नहीं है, कारण कि ऐसा मानने से अप्राप्त का ही निषेध प्राप्त होता है, क्योंकि ब्रह्मलोक की प्राप्ति काल में पुनः आवृत्ति (लौटना) प्राप्त ही नहीं है । (ब्रह्मलोक की प्राप्ति के काल में लौटने की प्रसक्ति कैसे हो सकती है ?) यदि 'वह पुनः नहीं लौटेगा' इस प्रकार (भविष्य में पुनरावृत्ति करना निषेधपरक) वाक्य की कल्पना करना भी उचित नहीं है, कारण कि 'जैसे कर्मों से अर्जित'—इत्यादि अर्थवाली श्रुति और अनुमान (पूर्वोक्त कृतकत्वरूप-हेतुमूलक) से विरोध होने पर श्रुत अर्थ का परित्याग करके अश्रुत अर्थ की कल्पना करना सम्भव नहीं है । दूसरे कल्प में तो 'इमम्' यह विशेषण दूसरी मानव-सृष्टि में पुनरावृत्ति का प्रदर्शन करा रहा है । [अर्थात् इस मानवसृष्टि में (जिससे वह गया है, उसमें) नहीं आता । परन्तु इससे दूसरे मानव में नहीं लौटना तो सिद्ध नहीं होता] ।

शङ्का—इस कल्प में पुनरावृत्ति का निषेध करनेवाले वाक्य का दूसरे

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**वाक्यभेद इति चेत्, न; पुनरावृत्तेरार्थिकत्वात् । अन्यथा सर्वत्र सविशेषणवाक्येष्वस्य चोद्यस्य दुष्परिहरत्वात् । नन्वेषा श्रुतिः कल्पे कल्पे प्रवर्त्तमाना तत्र तत्राऽऽवृत्तिं निषेधति । ततोऽर्था-दनावृत्तेरात्यन्तिकत्वसिद्धिरिति चेत्, न; प्रतिपत्तृभेदात् । अस्मिन् कल्पे प्रतिपन्नानामागामिकल्पे पुनरावृत्तिस्तत्र प्रति-पन्नानां तत उपरिकल्पे पुनरावृत्तिरित्यभ्युपेयम् । अन्यथा विशेषणवैयर्थ्यात् ।**

---

कल्प में आवृत्ति (लौट आने) के प्रतिपादन में भी तात्पर्य होने से वाक्यभेद होने का प्रसङ्ग आता है । [इसलिए कल्पान्तर में पुनरावृत्तिपरक वाक्य नहीं माना जायेगा ।]

समाधान—उक्त दोष नहीं आ सकता, कारण कि पुनरावृत्ति अर्थात् सिद्ध हो जाती है । [अर्थात् सिद्ध हुए अर्थ के लिए वाक्यभेद की कल्पना की आवश्यकता नहीं है] अन्यथा (यदि आर्थिक अर्थ का बोध कराने के लिए अतिरिक्त वाक्य की आवश्यकता हो, तो) विशेषणविशिष्ट सभी वाक्यों में उक्त दोष का (वाक्यभेद होने का) समाधान नहीं हो सकता । [किसी ने कहा 'मधुर वचन कहा करो' इस वाक्य में मधुर विशेषण से अर्थात् प्रतीत होता है कि 'कटु वचन न कहना' । यदि वाक्य के बिना इसकी प्रतीति न हो सके, तो इसके लिए भी 'कटु वचन न कहो' वाक्यभेद का प्रसङ्ग आ जायेगा, अतः आर्थिक अर्थ की प्रतीति के लिए वाक्यभेद की आवश्यकता नहीं होती और ऐसा भी नहीं है कि अर्थतः प्रतीत होने वाला कोई अर्थ ही नहीं है, वह तो प्रतीत होता ही है ।

शङ्का—यह पुनरावृत्ति का निषेध करने वाली श्रुति प्रतिकल्प में प्रवृत्त होती हुई (अपना अर्थबोध कराती हुई) पुनरावृत्ति प्रत्येक कल्प में निषेध करती है, इस प्रकार अर्थतः सिद्ध हो जाता है कि पुनरावृत्ति का निषेध नित्य (अव्यभिचरित) है ।

समाधान— उक्त युक्ति उचित नहीं है, कारण कि इसमें प्रतिपत्ताओं का (मुक्तों का) भेद है । (ऐसी व्यवस्था माननी ही होगी) इस कल्प में ब्रह्मप्राप्ति करनेवालों की आने वाले कल्प में पुनरावृत्ति होगी और आनेवाले कल्प में ब्रह्म-प्राप्ति करनेवालों की उससे आगे के कल्प में पुनरावृत्ति होगी, ऐसा मानना ही होगा । नहीं तो 'इमम्' या 'इह' दोनों विशेषण व्यर्थ होंगे ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

## मोक्षेऽनित्यत्वस्याशङ्का

**नन्वस्तु तर्ह्यनित्य एव मोक्षः, अनित्यस्याऽपि स्वर्गादेः पुरुषार्थत्वदर्शनात् । तथा चोपासनक्रियासाध्यो मोक्षो भविष्यतीति चेत्, किं न्यायानुसारेणैवमुच्यते किं वा श्रुत्यनुसारेण? नाऽऽद्यः, न्याय-**

---

शङ्का—अच्छा तो अनित्य ही मोक्ष रहे । अनित्य होते हुए भी स्वर्गादि को पुरुषार्थ मानना देखा ही गया है, इसलिए उपासनारूप क्रिया का साध्य फल मोक्ष माना जायेगा ।

समाधान—ऐसा मानना क्या न्याय का अनुसरण करके कहा जा रहा है ? अथवा श्रुति का अनुसरण करके ? प्रथम पक्ष नहीं माना जायेगा, कारण कि न्यायों का परिज्ञान रखने के अभिमानशाली सांख्य,[१] योग, वैशेषिक, नैयायिक,

---

१. सांख्य तथा योगशास्त्र की प्रक्रिया है—द्रष्टा-पुरुष—और दृश्य-अनात्मा प्रकृति का-अविवेक—पार्थक्येन ज्ञान न होना—ही अविद्या है । वह अनादि काल से प्रवृत्त है, उसका विनाश तत्त्वज्ञान (विवेकज्ञान) द्वारा ही होता है । उसके विनाश के अनन्तर—अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष तथा अभिनिवेशरूप क्लेश नष्ट हो जाते हैं । तदनन्तर किसी प्रकार की प्रवृत्ति न होने से मोक्ष होता है । इन मतों में अविद्यानिवृत्ति ही नित्य मोक्ष होना माना गया ।

एवं वैशेषिक की प्रक्रिया से भी सिद्ध है—द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवायरूप पदार्थों में साधर्म्य और वैधर्म्य द्वारा यथार्थ ज्ञान के न हो सकने से प्रवृत्त हुआ अनादि मिथ्याज्ञान यथार्थरूप से तत्त्वज्ञान होने से निवृत्त होता है । तदनन्तर नैयायिकप्रक्रिया के अनुसार दोषादि की निवृत्ति क्रमशः मोक्षसिद्धि होती है ।

नैयायिकों की प्रक्रिया संक्षेप में इस प्रकार है—आत्मा, शरीर, इन्द्रिय, पृथ्वी आदि विषय, बुद्धि, प्रवृत्ति, दोष, मरण, सुख, दुःख और अपवर्ग—इन बारह पदार्थों में अनादिप्रवाहरूप से चला हुआ अज्ञान तत्त्वज्ञान के द्वारा निवृत्त हो जाता है । तदनन्तर उसके कार्यस्वरूप राग-द्वेष-मोहात्मक दोषों की निवृत्ति हो जाती है और दोषों की निवृत्ति हो जाने से सुख-दुःख को उत्पन्न करने वाली तन्मूलक प्रवृत्ति या निवृत्तिरूप प्रवृत्तियों का होना सम्भव नहीं हो सकता । तदनन्तर प्रवृत्ति-निवृत्ति द्वारा उत्पन्न होने वाले शुभाशभ-कर्म-जनित स्थावर जङ्गम किसी भी योनि में जन्म नहीं मिलता । इसलिए शरीरसम्बन्ध न होने से आत्यन्तिक दुःख का ध्वंस सुतरां सिद्ध हो जाता है । इससे नैयायिक मत में भी तत्त्वज्ञान से मिथ्याज्ञान की निवृत्ति ही प्रधानरूप मोक्ष की प्रयोजक सिद्ध होती है ।

बौद्धों की प्रक्रिया है कि—स्थायी मानने की कल्पना के द्वारा प्रवृत्ति या प्रवृतिजनित सुख, दुःख, जन्म, बन्ध आदि फल पर्यन्त राग, द्वेष आदि दोषों से विज्ञान दूषित हो जाते हैं । उन दूषित विज्ञानों में क्षणिकत्व तथा शून्यत्वरूप दुःखात्मत्वरूप अपने यथार्थ स्वरूप का परिचिन्तन करने से स्थायित्व आदि सब विभ्रम मिथ्याज्ञान निवृत्त हो जाते हैं । तदनन्तर विशुद्ध विज्ञान के अन्तिम क्षण का उदय होता है, उसी का नाम मोक्ष है । इस मत में भी मिथ्याज्ञान की निवृत्ति में ही मोक्ष माना गया है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

वित्त्वाभिमानिभिरेव सांख्ययोगवैशेषिकनैयायिकबौद्धादिभिः सर्वैः स्वस्वप्रक्रियानुसाररेणाऽनादिमिथ्याज्ञानस्य तत्त्वज्ञानेन निवृत्तौ मोक्षो भवति, स च नित्य इत्येवाऽङ्गीकारात् । न द्वितीयः, 'य एवं वेदाहं ब्रह्मास्मीति स इदं सर्वं भवति', 'तद्धेतत्पश्यन्नृषिर्वामदेवः प्रतिपेदे', 'त्वं हि नः पिता योऽस्माकमविद्यायाः परं पारं तारयसि', 'भूयश्चान्ते विश्वमायानिवृत्तिः', 'य एतद्विदुरमृतास्ते भवन्ति' इत्याद्याः श्रुतयो ब्रह्मात्मत्वदर्शनसमकालमेवाऽविद्यानिवृत्तावविनाशिनं मोक्षं दर्शयन्त्यो न क्रियानुप्रवेशशङ्कामपि सहन्ते ।

## जीवब्रह्मणोरेकताया उपपादनम्

ननु अहं 'ब्रह्मास्मि' इत्यादिशास्त्रं न ब्रह्मात्मैकत्वपरं किन्तु जीवविलक्षणे प्रमाणान्तराविरुद्धे ब्रह्मणि शास्त्रप्रतिपन्ने सम्पदध्यासक्रियायोगसंस्कारेष्वन्यतममपरं भविष्यति । तत्र सम्पद् नामाल्पे वस्तुन्यालम्बने महद्वस्तुदर्शनम् ।यथाऽल्पे मनसि वृत्त्यनन्तत्वसाम्येनाऽनन्तविश्वेदेवसम्पादनं कृत्वा अनन्तलोकजयः ।

---

तथा बौद्ध आदि सभी वादियों ने अपनी-अपनी प्रक्रिया के अनुसार 'अनादि मिथ्याज्ञान की तत्त्वज्ञान से निवृत्ति होने पर मोक्ष होता है और वह नित्य है' ऐसा सिद्धान्त माना है । दूसरा पक्ष नहीं बनता, कारण कि 'जो ऐसा जानता है कि मैं ब्रह्म हूँ, वह यह सब कुछ हो जाता है', 'यह समझकर वामदेव ऋषि को प्राप्त हुए', 'तुम हमारे पिता (शोकनिवारक) हो, जो अविद्या के उस पार को पहुँचा देते हैं । (अर्थात् अविद्या—मिथ्या अज्ञान की अत्यन्त निवृत्ति करा देते हैं) 'अन्त में बिलकुल (सर्वात्मना) यह विश्वमाया—प्रपञ्चजात—की निवृत्ति हो जाती है' और 'जो इसको जानते हैं, वे अमर हो जाते हैं' इत्याद्यर्थक श्रुतियाँ ब्रह्मसाक्षात्कार के समान काल में ही अविद्या की निवृत्ति होने से अविनाशी मोक्ष का प्रतिपादन करती हुई क्रिया के सम्बन्ध को नहीं सह सकतीं ।

शङ्का—"मैं ब्रह्म हूँ' एतदर्थक वेदान्तवाक्यों का तात्पर्य जीव और ब्रह्म के अभेदबोधन में नहीं है, किन्तु जीव से विलक्षण—अतिरिक्त और दूसरे प्रमाण से विरुद्ध न होनेवाले तथा शास्त्रसिद्ध ब्रह्म में सम्पद्, अध्यास, क्रियायोग तथा संस्कार इनमें से किसी एक का प्रतिपादन करने में तात्पर्य होगा । इनमें से छोटी वस्तु में बड़ी वस्तु का दर्शन करना सम्पद् कहलाता है । जैसे छोटे से मन में वृत्तियों के अनन्तत्व की समानता लेकर अनन्त विश्वेदेवों-

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan

'अनन्तं वै मनोऽनन्ता विश्वेदेवा अनन्तमेव स तेन लोकं जयति' इति श्रुतेः । तथा जीवे चिद्रूपसाम्येन ब्रह्मरूपसम्पादनं कृत्वा ब्रह्मफलमवाप्यते ।अध्यासस्त्वन्यस्मिन्नन्यत्वदृष्टिः ।यथा 'आदित्यो ब्रह्म' इति श्रुतिवशादब्रह्मरूप आदित्ये ब्रह्मदृष्टिस्तथाऽत्राप्य-ब्रह्मरूपे जीवे ब्रह्मदृष्टिः। तत्राऽऽलम्बनमविद्यमानसमं कृत्वा सम्पाद्यस्यैव प्राधान्येन चिन्तनं सम्पद्, आलम्बनस्यैव प्राधान्येन चिन्तनमध्यास इति तद्विवेकः । क्रियायोगस्तु यथा 'वायुर्वाव संवर्गः' इति श्रुतावग्न्यादीन् संवृणोतीति संवरण-क्रियासम्बन्धाद् द्वयोः संवर्गगुणत्वेनोपासनं तथा जीवस्य स्वगतेन बृहत्यर्थयोगेन ब्रह्मगुणतयोपासनम् । संस्कारश्च कर्माङ्गस्य व्रीह्याज्यादेः प्रोक्षणावेक्षणादिना यथा भवति कर्तृतया कर्मगुणभूतस्याऽऽत्मनो ब्रह्मदृष्ट्या संस्कारः क्रियत इति ।

---

की सम्पत्ति करके अनन्त लोकों का जय होता है, क्योंकि 'मन अनन्त है और विश्वदेव भी अनन्त हैं, अतः उसके द्वारा वह अनन्त लोक का जय करता है' ऐसी श्रुति है । एवं चिद्रूप से जीव में ब्रह्म की समानता होने से उसमें ब्रह्मरूप की सम्पत्ति करके ब्रह्मरूप फल पाया जाता है । दूसरे पदार्थ में दूसरे पदार्थ की बुद्धि होना तो अध्यास कहलाता है । जैसे 'सूर्य ब्रह्म है' इत्यर्थक श्रुति के बल से ब्रह्मस्वरूप से भिन्न सूर्य में ब्रह्मबुद्धि की जाती है, वैसे ही ब्रह्म से अतिरिक्त जीव में ब्रह्म-दृष्टि की जाती है । इनमें आलम्बनभूत वस्तु को अविद्यमान के समान करके (जिसकी उस आलम्बनभूत वस्तु में सम्पत्ति की हो) उस सम्पाद्य का ही प्रधानरूप से चिन्तन करना सम्पद् है और आलम्बन का ही प्रधानरूप से चिन्तन करना अध्यास है, ऐसा दोनों का विवेक है । क्रियायोग तो जैसे 'वायु ही संवर्ग है' इत्यर्थक श्रुति में वायु, अग्नि आदि का संवरण करता है, अतः संवरण क्रिया के सम्बन्ध से दोनों की संवर्गरूप गुण से उपासना होती है, वैसे ही जीव की अपने में रहनेवाले बृंहणरूप बृह धातु के अर्थ के सम्बन्ध से ब्रह्मगुण रूप से उपासना होती है । संस्कार जैसे कर्म के अङ्गभूत व्रीहि तथा घृत आदि के प्रोक्षण तथा अवेक्षण आदि से होता है, वैसे ही कर्ता होने के कारण कर्म के अङ्गभूत आत्मा का ब्रह्मदृष्टि के द्वारा संस्कार किया जाता है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नैतत्सारम्; किं जीवब्रह्मभेदप्रतिभासविरोधभयात् सम्पदादिपरत्वं वेदान्तानां कल्प्यते? किं वा जीवब्रह्मैक्ये तात्पर्याभावाद्? उत फलानुसारात्? नाऽऽद्यः, अभेदेऽपि बिम्बप्रतिबिम्बवद्भेदप्रतिभासोपपत्तेः । न द्वितीयः, 'अहं ब्रह्मास्मि' इत्युक्तस्यैक्यस्य 'स एष इह प्रविष्टः' इति प्रवेशार्थवादेन 'अथ योऽन्यां देवतामुपास्तेऽन्योऽसावन्योऽहमस्मीति न स वेद' इति भेदनिन्दया चोपपादितत्वात् । एवं सर्वश्रुतिष्वप्यैक्यतात्पर्यलिङ्गप्रवेशादिकमवगन्तव्यम् । न तृतीयः, अविद्यानिवृत्तिब्रह्मात्मभावश्च फलं श्रूयते । न च सम्पदादिपरत्वे तदुपपद्यते, सम्पदादीनामयथावस्तुत्वेनाऽप्रमाणज्ञानानामविद्यानिवर्त्तकत्वासम्भवात् । अन्यस्याऽन्यात्मत्वविरोधाच्च । तस्मादैक्यपरं शास्त्रम् ।

भेदाभेदवादस्य निरासः

अत्र कश्चिदाह ब्रह्मणो भिन्नाभिन्नो जीवः । ततश्च ब्रह्मणो

---

समाधान—उक्त कथन सारगर्भित नहीं हैं; क्या आप जीव और ब्रह्म के भेद की प्रतीति के विरोध के भय से वेदान्तवाक्यों का सम्पद् आदि में तात्पर्य मानने की कल्पना करते है? अथवा जीव और ब्रह्म के अभेद में उनका तात्पर्य न होने से? या फल के बल से? इनमें प्रथम कल्प उचित नहीं है, क़ारण कि अभेद रहने पर भी बिम्ब और प्रतिबिम्ब के समान भेदप्रतीति की उपपत्ति हो सकती है । दूसरा कल्प भी युक्त नहीं है, कारण कि 'मैं ब्रह्म हूँ' इत्यर्थक श्रुति से प्रतिपादित ऐक्य का (अभेद का)-'वह यह इसमें प्रविष्ट हो गया' इत्याद्यर्थक प्रवेश के अर्थवाद से और 'जो अन्य देवता की उपासना करता है (अर्थात् यों भेद मानता है) कि वह दूसरा है और मैं दूसरा हूँ वह ज्ञानी नहीं कहा जा सकता' इस प्रकार भेद की निन्दा से-उपपादन किया गया है । इस रीति से सब श्रुतियों में भी ऐक्य में तात्पर्य के लिङ्ग, प्रवेश आदि समझना चाहिये । तीसरा पक्ष भी नहीं बनता, कारण कि अविद्यानिवृत्ति और ब्रह्मभावापत्तिरूप फल का श्रवण है । वेदान्तों का सम्पद् आदि में तात्पर्य मानने से उक्त फल की उपपत्ति नहीं हो सकती, कारण कि सम्पद् आदि सभी मिथ्याभूत वस्तु हैं, इसलिए अप्रमाण ज्ञान अविद्या का निवर्तक नहीं हो सकता और दूसरे के दूसरे का स्वरूप होने में भी विरोध आता है, इसलिए सिद्ध है कि वेदान्तशास्त्र का तात्पर्य जीवब्रह्म की एकता में-अभेद में ही है ।

किसी का (भास्कर का) कहना है कि जीव ब्रह्म से भिन्न और अभिन्न दोनों

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नित्यमुक्तता जीवस्य नित्यबद्धता च व्यवस्थामश्नुते । अत्यन्ताभेदे तु ब्रह्मैव स्वसंसराय कथं जगदुत्पादयेत् । विरुद्धा च विशुद्धस्याऽशुद्धताप्रतिपत्तिरिति ।

अत्रोच्यते—न तावत् जीवब्रह्मणोर्जातिव्यक्तिभावो गुणगुणिभावः कार्यकारणभावो विशिष्टस्वरूपत्वमंशांशिभावो वा विद्यते, मानाभावात् । न च तदभावे क्वचिद्भेदाभेदौ दृश्येते, 'ममैवांशो जीवलोके' इति स्मृतेरंशांशितेति चेत्, न; 'निष्कलम्' इति निरंशत्वप्रतिपादकश्रुतिविरोधात् । 'पादोऽस्य विश्वा भूतानि' इति श्रुतिर्नांशांशिभावं ब्रूते, किन्तु ब्रह्मानन्त्यप्रतिपादनाय जीवस्याऽल्पतामात्रमाह । अन्यथा सांशस्य ब्रह्मणो घटादिवदवयवारभ्यत्वप्रसङ्गात् । ननु स्वाभाविकी निरवयवता बुद्ध्याद्युपाधिनिमित्तं सांशत्वमिति नोक्तदोष इति चेत्, एवमपि वास्तवभेदो न सिध्येत् ।

---

प्रकार का है । इससे ब्रह्म का नित्यमुक्त रहना और जीव का नित्यबद्ध रहना व्यवस्थित हो सकता है । यदि ब्रह्म का और जीव का अत्यन्त अभेद माना जाय, तो स्वयं ब्रह्म अपने संसार—बन्धन—के लिए संसार को क्यों उत्पन्न करेगा ? और विशुद्ध ब्रह्म का अशुद्ध होना विरुद्ध भी होता है ।

इस भास्कर के कथन पर कहा जाता है कि जीव और ब्रह्म में जातिव्यक्तिभाव, गुणगुणिभाव, कार्यकारणभाव या विशिष्टस्वरूपत्व तथा अंशाशिभाव नहीं हैं, क्योंकि इनके होने में कोई प्रमाण नहीं है । इनके न रहने पर कहीं भी भेद और अभेद नहीं देखे जाते हैं । यदि शङ्का हो कि 'यह जीव संसार में मेरा (ब्रह्म का) ही अंश है' इस स्मृति से जीव और ब्रह्म में अंशांशिभाव सिद्ध होता है, तो यह भी उचित नहीं है, कारण कि इसमें 'वह निष्फल—निरवव—है' इत्यर्थक अवयवशून्यताप्रतिपादक श्रुतियों से विरोध आता है । 'सम्पूर्ण भूत इसके पाद हैं' एतदर्थक श्रुति तो अंशांशिभाव— अवयवावयविभाव—का बोध नहीं करा रही है, किन्तु ब्रह्म की अनन्तता का प्रतिपादन करने के लिए जीव की केवल अल्पता को कहती है । अन्यथा (ब्रह्म को सावयव मानने में) सावयवय ब्रह्म में भी घटादि के सदृश अवयवों से आरभ्य होने का प्रसङ्ग आ जायेगा । यदि ब्रह्म में स्वभावसिद्ध अवयवशून्यता और बुद्धि आदि उपाधि के कारण सांशता है, ऐसा मानने पर उक्त दोष नहीं है, तो भी वास्तविक भेद

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized by eGangotri

नहि निरवयवमाकाशं खड्गधारादिभिर्वस्तुतो भेत्तुं शक्यम् । अथाऽन्तःकरणोपाधीनां वस्तुतो ब्रह्मविदारणसामर्थ्यमस्ति तर्हि ब्रह्म स्वस्याऽनर्थाय कथमुपाधीन् सृजेत् । न च जीवार्था तत्सृष्टिः, तत्सृष्टेः प्राग् जीवविभागासिद्धेः । न च कर्मविद्यासंस्कारा अन्तःकरणोत्पत्तेः प्राग्विद्यमाना अपि जीवं विभजन्ते, अन्तःकरणद्रव्यस्यैव जीवोपाधित्वाङ्गीकारात् । ननु नीलपीतादिवद्भेदः स्वाभाविको द्रव्यत्वादिजातिनिबन्धनश्चाऽभेद इति चेत्, तर्हि 'अयमात्मा ब्रह्म' इति सामानाधिकरण्यं न स्यात्, नीलं पीतमिति सामानाधिकरण्याभावात् । अथ न निष्पन्नो भेदो नाऽप्यनादिः किन्तूपाधिनिबन्धनः केवलं ब्रह्मणि प्रकाशते । स तर्ह्यतस्मिं-

---

सिद्ध नहीं होता, क्योंकि खड्ग की धार से अवयवरहित आकाश के वस्तुतः टुकड़े नहीं किये जा सकते । यदि कहा जाय कि अन्तःकरण में ऐसा सामर्थ्य है कि वह ब्रह्म का वस्तुतः विदारण—टुकड़े—कर सकता है, तो ब्रह्म अपने अनर्थ के लिए उपाधि की सृष्टि क्यों करेगा ? उपाधि की सृष्टि जीव के लिए भी नहीं मान सकते, कारण कि उपाधि की सृष्टि के पूर्व जीवरूप भेद की ही सिद्धि नहीं है । (अर्थात् उपाधि के द्वारा ही जीव और ब्रह्म ऐसा विभाग बनता है, इससे पूर्व तो अद्वैत ब्रह्म ही है ।) अन्तःकरण की उत्पत्ति से पूर्व में रहनेवाले कर्म, अविद्या तथा संस्कार द्वारा भी जीवरूप विभाग की सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि अन्तःकरणरूप द्रव्य ही जीवभेद में प्रयोजक उपाधि माना गया है ।

शङ्का—नील, पीत आदि भेदों के सदृश जीवभेद भी स्वभावसिद्ध ही है (इससे उपाधिसृष्टि के पूर्व भी जीव विद्यमान रह सकता है) और द्रव्यत्व आदि जाति के कारण अभेद होगा ।

समाधान—ऐसा मानने पर 'यह जीवात्मा ब्रह्म है' ऐसा सामानाधिकरण्य नहीं बनेगा । (द्रव्यत्व आदि जाति के कारण सामानाधिकरण्य नहीं हो सकता) क्योंकि 'नील पीत है' ऐसा सामानाधिकरण्य कहीं नहीं देखा जाता । (नील, पीत के साथ घटत्वादि या पदार्थत्व का सम्बन्ध है ही) । यदि कहा जाय कि भेद सिद्ध नहीं है और अनादि भी नहीं है, किन्तु उपाधि के कारण केवल ब्रह्म में प्रकाशित होता है, तो वह भेद अन्य में अन्य का आरोपरूप (बिना भेदवाले में भेद का आरोपरूप)

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

स्तदारोपो विभ्रम एव स्यात् । प्रामाणिकस्य भेदस्य कथं विभ्रमत्वमिति चेत्, न; जीवब्रह्मभेदे प्रत्यक्षादीनामप्रसरात् । आगमस्तु न भेदं प्रतिपादयति प्रत्युत 'एष त आत्माऽन्तर्याम्यमृत' इत्यभेदं प्रतिपाद्य 'नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा' इति भेदं प्रतिषेधति । न च संसारित्वासंसारित्वव्यवस्थानुपपत्तिर्भेदे मानम्, अभेदस्याऽप्यङ्गीकृतत्वेनाऽव्यवस्थातादवस्थ्यात् । नह्याकाशं घटेनाऽवच्छिद्य तदन्तर्धूमादिसमावेशे सत्याकाशस्य धूमादिसंयोगः परिहर्त्तुं शक्यते, घटावच्छिन्नभागसहितस्यैवाऽऽकाशत्वात् । अथाऽपि भेदांशमुपजीव्य व्यवस्थोच्येत तर्ह्यस्मन्मतेऽपि ब्रह्मण्यविद्यादिसंसर्गासंसर्गाभ्यां व्यवस्था किं न स्यात् । एकस्मिन्नेव वस्तुनि संसर्गस्य

---

रूप(बिना भेदवाले में भेद का आरोपरूप) भ्रममात्र ही होगा । प्रमाणसिद्ध भेद भ्रम नहीं हो सकता, यह कहना भी उचित नहीं है, कारण कि जीव और ब्रह्म के भेद में प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों का प्रसङ्ग नहीं है । शास्त्र तो भेद का प्रतिपादन नहीं करता, परन्तु उसके विपरीत 'यह तुम्हारा आत्मा अन्तर्यामी अमृतरूप है' इस प्रकार अभेद का प्रतिपादन करके 'इससे अतिरिक्त कोई द्रष्टा नहीं है' इन वाक्यों से भेद का निषेध करता है । संसारित्व—बद्ध—और असंसारित्व—मुक्त—की व्यवस्था का न बनना ही भेद की सिद्धि में प्रमाण है, ऐसा भी नहीं कहा जा सकता; कारण कि अभेद का भी अङ्गीकार कर लेने से व्यवस्था का न बनना वैसे ही है । आकाश को घटरूप उपाधि के द्वारा भिन्न करके (महाकाश से घटाकाश का भेद सिद्ध करके) उस उपाधि के अन्दर धूमादि का समावेश होने पर उस उपाध्यवच्छिन्न आकाश के साथ भी धूमादि के संयोग का परिहार नहीं किया जा सकता, क्योंकि घटावच्छिन्न भाग सहित ही आकाश है । (अर्थात् अवश्य ही घटान्तर्गत आकाश के साथ धूम का संयोग होने से शुद्ध अवच्छिन्न का अभेद मानने वाले के मत में आकाश से भी धूम का संयोग है ही । एवं ब्रह्म का अन्तःकरणरूप उपाधि के द्वारा जीवभेद होने के अनन्तर उस अवच्छिन्न से संसार का सम्बन्ध होने से अवश्य ही ब्रह्म का भी संसार से सम्बन्ध हो गया । इससे ब्रह्म नित्यमुक्त है, यह व्यवस्था नहीं बनेगी ।) यदि भेदभाग को लेकर व्यवस्था बनायी जाय, तो हमारे मत से भी ब्रह्म के साथ अविद्या के संसर्ग तथा संसर्ग के अभाव से व्यवस्था क्यों नहीं हो सकेगी । (ब्रह्म के साथ अविद्या का सम्बन्ध होने से संसारित्व और संसर्ग छूटने से मुक्तत्व व्यवस्था होने में कोई असामञ्जस्य नहीं है ।) एक ही पदार्थ में संसर्ग-सम्बन्ध का होना और न होना दोनों

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

भावाभावौ विरुद्धाविति चेत्, न; भेदस्य भावाभावयोरेकत्र त्वयाऽभ्युपगमात् । अभेदो नाम न भेदाभावः, किन्त्वैक्याख्यं धर्मान्तरमिति चेत्, तथापि भेदाभेदौ विरुद्धावेव परस्परनिवर्तकत्वात् । 'अहं मनुष्यः' इति प्रतीतं देहात्मैक्यं 'नाऽहं मनुष्योऽपि तु ब्रह्मास्मि' इत्यनेन देहात्मभेदभानेन निवर्त्तते । तथा द्वौ चन्द्राविति प्रतीतो भेदश्चन्द्रैक्यज्ञानेन निवर्त्ततें । अतो विरोधभीतस्त्वं कथं भेदाभेदावङ्गीकुर्वीथाः । तदङ्गीकारे वा ब्रह्मण्यविद्यासंसर्गेणतयोर्बिम्बप्रतिम्बिदृष्टान्तेनोपपादयितं सुशकयोः कस्तव प्रद्वेषः । न चांशभूते जीवे संसारिणि सत्यंशिनो ब्रह्मणस्तदभावे तवाऽस्ति कश्चिद् दृष्टान्तः । नहि वस्त्रैकदेशे देहैकदेशे वा चण्डालसूतिकादिभिरुपस्पृष्टेकृत्स्नौ वस्त्रदेहावप्रक्षालनीयौ भवतः । अतो न त्वन्मते ब्रह्मणोऽसंसारित्वं प्रत्युत सर्वजीवैः

---

विरुद्ध नहीं रह सकते, यह कहना भी उचित नहीं है, कारण कि एक में ही भेद का होना और न होना दोनों तुम भी मानते आये हो । यदि कहा जाय कि अभेद भेद का अभावरूप पदार्थ नहीं है, किन्तु (अधर्म के सदृश) अभेद एक दूसरा धर्म ही है । तथापि भेद और अभेद एक दूसरे के विरोधी तो हैं ही, कारण कि इनमें एक दूसरा एक दूसरे का निवर्तक है । 'मैं मनुष्य हूँ' इस प्रतीति से सिद्ध हुआ देह और आत्मा का अभेद 'मैं मनुष्य नहीं हूँ, प्रत्युत ब्रह्म हूँ' इस प्रतीति के द्वारा देह और आत्मा में भेद का प्रतिभास होने से निवृत्त हो जाता है; इसी प्रकार दो चन्द्र हैं, इस प्रकार प्रतीत हुआ चन्द्रमा का भेद चन्द्र के ऐक्यज्ञान से निवृत्त होता है । इसलिए विरोध से भयभीत तुम भेद और अभेद दोनों की एक में स्थिति कैसे मान रहे हो ? यदि विरोध से न डरकर परस्पर विरुद्धों की भी एक में स्थिति मान सकते हो, तो ब्रह्म में अविद्या के सम्बन्ध से उन दो को—ब्रह्म में अविद्या के संसर्ग और उसके अभाव को जिनका बिम्बप्रतिबिम्बदृष्टान्त से उपपादन करना सरल है, मानने में कौन तुम्हारा द्वेष है । अंशभूत जीव के संसारी होते हुए अंशी—अवयवीस्वरूप—ब्रह्म संसारी नहीं है, इसमें तुम्हारे पास कौन-सा दृष्टान्त है । ऐसा नहीं देखा गया कि वस्त्र का एक भाग अथवा देह के किसी एक अवयव से चाण्डाल आदि अस्पृश्य जाति का स्पर्श हो जाने से वह सारा वस्त्र और सम्पूर्ण देह शुद्ध न की जाय । (एक देश में भी अशुद्धि आ जाने से सम्पूर्ण अवयवी को ही अशुद्ध मान कर उस अवयवी भर की शुद्धि की जाती है ।) इसलिए तुम्हारे मत में ब्रह्म में असंसारित्व (नित्यमुक्तत्व) नहीं बन सकता, प्रत्युत इसके विपरीत

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan

**सर्वप्रपञ्चेन चाऽभिन्नतया सर्वं दोषजातं स्वात्मन्येव ब्रह्म पश्येत् । तथा च तादृशब्रह्मप्राप्तेरपुरुषार्थतया शास्त्रारम्भादिकमनुपपन्नं स्यात् । नहि ज्ञानध्यानादिभिः स्वोपाधौ कथञ्चित्प्रविलापितेऽप्यशेषजीवोपाधयः प्रविलापयितुं शक्यन्ते येन ब्रह्मणि सर्वो दोषः परिहियेत । अस्मन्मते तु ब्रह्मणि न कश्चिद्दोषः, प्रतिबिम्बश्यामत्वादीनां बिम्बसम्बन्धादर्शनात् । तत्त्वज्ञानेन सर्वोपाधिविनिर्मोक्षश्चोपपद्यते । स्वप्नकल्पितवस्तूनां सर्वेषामपि प्रबोधे निवृत्तिदर्शनात् । शुकवामदेवादितत्त्वज्ञानेन सर्वोपाधिनिवृत्ताविदानीं संसारानुपलब्धिःप्रसज्येतेति चेत्, न; त्वत्पक्षेऽपि समानत्वात् । एकैकस्य**

---

समस्त जीव तथा सम्पूर्ण प्रपञ्च के साथ अभेद होने से ब्रह्म सम्पूर्ण दोषसमूह को अपने में ही समझेगा । इस परिस्थिति में नित्यबद्ध ब्रह्म की प्राप्ति में पुरुषार्थत्व सङ्गत न होने से उसके लिए वेदान्त या विचारशास्त्रों का आरम्भ करना युक्तियुक्त न होगा । ज्ञान या ध्यान आदि से अपनी उपाधि का किसी प्रकार विलय (विनाश) कर देने पर सम्पूर्ण जीवों की उपाधियों का विनाश नहीं किया जा सकता, जिससे कि ब्रह्म में दिये जानेवाले समस्त दोषों का परिहार हो सके । (जिसको ज्ञान हुआ है और जिसने ध्यानादि या मनन किया है, उसकी उपाधियों की निवृत्ति होने से अन्य पामर प्राणियों की सब उपाधियाँ नष्ट नहीं हो सकतीं और वे प्राणी भी ब्रह्माऽभिन्न ही हैं, अतः उनके द्वारा ब्रह्म दूषित बना ही रह जायेगा, ब्रह्म तो प्राणियों के भेद से भिन्न नहीं है, जिससे कि ज्ञानी और ध्यानी के द्वारा प्राप्त ब्रह्म को निर्दोष कह सकें एवं सदोष की प्राप्ति कथमपि पुरुषार्थ नहीं हो सकती ।) हमारे मत में तो ब्रह्म में कोई दोष ही नहीं है, क्योंकि प्रतिबिम्बगत श्यामत्व आदि दोषों का सम्बन्ध बिम्ब के साथ नहीं देखा जाता है । (इससे उपाधिकृत दोष का संसर्ग प्रतिबिम्बस्थानीय जीव के साथ ही होगा, ब्रह्म के साथ नहीं होगा ।) और तत्त्वज्ञान के द्वारा समस्त उपाधियों से छुटकारा पा जाना सम्भव है । देखा जाता है कि स्वप्न में कल्पित सभी पदार्थों का (जागरणावस्था में) बोध होने पर विनाश हो जाता है । हमको श्रीशुकदेव जी तथा श्रीवामदेव मुनिजी को हुए तत्त्वज्ञान के द्वारा समस्त उपाधि के विलय हो जाने पर इस समय संसार की उपलब्धि नहीं होनी चाहिये, इस प्रकार दूषण देना भी उचित नहीं है, कारण कि यह दोष तो तुमको भी समान ही है । (जो दोष दोनों को समान होता है, उसका उत्तर करने के लिए एक ही बाध्य

UCSC Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

जीवस्यैकैकस्मिन् कल्पे मुक्तावप्यनन्तजीवानामतीतानन्तकल्पेषु मुक्तौ कथं संसार उपलभ्येत । अनुभवमवलम्ब्येदानीन्तन-संसारसमाधानमुभयोः समानम् । उपपत्तिस्त्वेकात्मवादिभि-रस्माभिरेव कथञ्चिद्वक्तुं शक्यते । तथा हि— यस्त्वं मां प्रति बन्धमोक्षव्यवस्थां पृच्छसि स त्वमेक एव सर्वकल्पनाधिष्ठान-भूतश्चिदेकरस आत्मा त्वदन्ये मुक्ता मुच्यमाना मोक्ष्यमाणाश्च सर्वे जीवास्त्वदविद्यया स्वप्न इव कल्पिताः । वामदेवादि-मुक्तिश्रुतिश्च त्वत्प्ररोचनाय ब्रह्मविद्याप्रशंसार्था । एवं च सति कस्य बन्धमोक्षावित्येष सन्देहस्तव तावत् संसारदशायां मोक्ष-दशायां वा न जायते । एवं प्रत्येकं तत्तत्पुरुषदृष्ट्या

---

नहीं होता[१] ।) क्योंकि तुम्हारे मत में भी एक एक जीव की (ज्ञानी ध्यानी की) एक-एक कल्प में मुक्ति हो जाने से अनन्त जीवों की अनन्त कल्पों में मुक्ति हो जाने के कारण संसार कैसे उपलब्ध हो सकेगा ? अनुभव के बल पर इस समय यदि दीख पड़ने वाले इस संसार की स्थिति का समाधान किया जाय, तो यह समाधान दोनों के लिए एक-सा ही होगा (अर्थात् हम भी अनुभव के बल से संसार की स्थिति कहेंगे ) । (यदि दोनों पक्षों में शङ्का और समाधान समान ही हैं, तो आपका ही मत क्यों माना जाय? इस आशङ्का से अपने मत के समर्थन में विनिगमक देते हैं—) एकात्मवादी हमारे मत में ही उपपत्ति हो सकती है । (वस्तुतः हमारे मत में अनिर्वचनीय ख्याति है, परन्तु यज्ञानुरूप एवं बलि तुष्यतु दुर्जनन्याय से कुछ भी निर्वचन हो सकता है, तो हमारे ही मत में हो सकता है, इस आशय से 'कथञ्चित्' कहा' उपपत्ति इस प्रकार है—) जो तुम हमसे बन्ध और मोक्ष की व्यवस्था पूछ रहे हो, वह तुम अकेले ही समस्त कल्पनाओं के अधिष्ठानभूत चिद्रूप आत्मा हो और तुमसे अतिरिक्त मुक्त हुये या मुक्त होने की अवस्था को प्राप्त हुए अथवा आगे मुक्त होने वाले सभी जीव तुम्हारी अविद्या से स्वप्न सदृश कल्पित हैं । वामदेव आदि की मुक्ति कहने वाली श्रुति तो तुमको प्ररोचन करने के लिए या ब्रह्मविद्या की प्रशंसा के निमित्त है । इस प्रकार सिद्धान्त निश्चित होने पर किसको बन्ध तथा मोक्ष होता है, यह सन्देह तुमको तो न संसारदशा में और न मोक्षदशा में हो सकता है । इस प्रकार तत्-तत् पुरुष की दृष्टि से वही वही (स्वयं) आत्मा है ।

---

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

१. यश्चोभयोः समो दोषः परिहारस्तयोः समः । नैकस्तत्रोऽनुयोक्तव्यः ।

स स एवाऽऽत्मेति गुरुशास्त्राभ्यां बोधिते सति न कस्याऽपि सन्देह उदेतीति किमत्राऽनुपपन्नम् । अतोऽखण्डैकरसात्मवादेऽनुपपत्त्यभावात् तत्तत्परेण शास्त्रेणाऽऽत्मतत्त्वे बोधिते सद्य एवाऽविद्यातत्कार्ययोः स्वप्नवत् प्रविलीनयोः सतोरद्वितीये ब्रह्मणि सम्पदादिरूपेणोपास्तिक्रियायाः कोऽवसरः । अत एव श्रुतिर्ब्रह्मण उपास्यत्वं निषेधति— 'यन्मनसा न मुनते येनाहुर्मनो मतं तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते' इति । न च वेद्यत्ववदुपास्यत्वमपि स्यादिति मन्तव्यम्, 'अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधि' इति श्रुत्या वेद्यत्वस्याऽपि निषेधात् । अवेद्यत्वेऽप्यखण्डैकरसब्रह्माकारान्तःकरणवृत्त्या चैतन्याभिव्यक्तियुक्तया शास्त्रजन्यया विद्ययाऽविद्यातत्कार्यनिवृत्तेर्ब्रह्मणः शास्त्रवेद्यत्वमुपचर्यते । एतां वृत्तिं प्रति सन्निधिमात्रेणाऽखण्डैकरसत्व-

---

ऐसा गुरु तथा शास्त्र द्वारा उपदेश होने पर किसी को भी सन्देह नहीं हो सकता, फिर कहो कि इसमें क्या अनुपपत्ति है ? इसलिए आत्मा के अखण्ड (निरवयव) और एकरस मानने के पक्ष में किसी प्रकार की अनुपपत्ति न होने से तादृश आत्मा के बोधन में तात्पर्यवाले शास्त्र द्वारा आत्मतत्त्व का बोधन हो जाने पर तुरत ही स्वप्न की भाँति अविद्या तथा उसके कार्यभूत प्रपञ्च का विलय हो जाने से अद्वितीय ब्रह्म में पूर्वोक्त, सम्पदादि रूप से उपासना क्रिया का अवसर कैसे आ सकता है ! इसीलिए तो श्रुति ब्रह्म के उपासनाविषय होने का निषेध करती है ? 'जिसका मन से मनन नहीं किया जाता, प्रत्युत जिसके द्वारा मन मनन करने वाला कहलाता है, वही ब्रह्म है, उसको तुम ब्रह्म जानो, यह ब्रह्म नहीं है, जिसकी कि उपासना की जाती है' इत्यर्थक श्रुति उपासना का निषेध करती है । वेद्यत्व (ब्रह्मविद्याविषयत्व) की भाँति ब्रह्म की उपासना विषय होना भी नहीं मानना चाहिये, कारण कि 'वह ब्रह्म ज्ञानविषय से भी अतिरिक्त है और ज्ञान के अविषय से भी परे है' एतदर्थक श्रुति से ब्रह्म का वेद्य—ज्ञानविषय—होना निषिद्ध किया गया है । [ब्रह्म में शास्त्रवेद्यत्व की उपपत्ति दिखलाते हैं—] ब्रह्म के वस्तुतः अवेद्य होने पर भी चैतन्य की अभिव्यक्ति से युक्त तथा शास्त्र से उत्पन्न ब्रह्मविद्यात्मक अखण्डैकरस ब्रह्माकार अन्तःकरण की वृत्ति के द्वारा अविद्या तथा उसके कार्यस्वरूप प्रपञ्च की निवृत्ति होने से ब्रह्म में शास्त्रवेद्यत्व का गौण व्यवहार होता है । इस पूर्वोक्त अखण्डैकरस ब्रह्माकारवृत्ति के प्रति

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**लक्षणस्वाकारसमर्पकतया स्वस्वाकारसमर्पकघटादिवद्वृत्ति-व्याप्यत्वलक्षणं विषयत्वं ब्रह्मणोऽभिप्रेत्य 'मनसैवानु-द्रष्टव्यम्', 'एषोऽणुरात्मा वेदितव्यः', 'तं त्वौपनिषदं पुरुषम्' इत्याद्याः श्रुतयः प्रवृत्ताः । जडेषु घटादि-ष्विव प्रमाणकृतस्फुरणातिशयस्य स्वप्रकाशे ब्रह्मण्यसम्भवात्**

---

अपने केवल सन्निधान से अखण्डैकरसस्वरूप अपने आकार का समर्पण करने से अपने अपने आकार का समर्पण करने वाले घटादि के सदृश वृत्तिव्याप्यत्वरूप विषयत्व ब्रह्म में मानकर 'मन के द्वारा ही साक्षात्कार करना चाहिये', 'यह अणु सूक्ष्मातिसूक्ष्मरूप आत्मा ज्ञेय—जानने योग्य—है' और उस उपनिषदों के द्वारा जानने योग्य पुरुष—चेतनशक्ति—को' एतदर्थक श्रुतियाँ प्रवृत्त होती हैं । [यद्यपि ब्रह्म अप्रमेय एवं अवेद्य और अव्यपदेश्य है, इसलिए वह वास्तव में न तो श्रुति से वेद्य और न गुरु के उपदेश से ज्ञेय हो सकता है । ऐसी दशा में ब्रह्म को शास्त्रवेद्य कैसे कहा जाय ? इस शङ्का के समाधान का आशय है कि वस्तुतः ब्रह्म वेद्य नहीं है, परन्तु जैसे स्वप्रकाश भी सूर्य घनीभूत बादलों या धूलीपटल से आच्छन्न हुआ प्रकाशित नहीं होता, परन्तु उस आवरक मेघमण्डल एवं धूलीपटल के प्रचण्ड वायु द्वारा या अन्य कारणों से हट जाने पर अपने स्वरूप से प्रकाशित होता हुआ दृष्टिगोचर होता है, वैसे ही स्वप्रकाश तथा विशुद्ध भी ब्रह्मात्मा अनादि अविद्या तथा उसके कार्यों द्वारा आच्छन्न हुआ अप्रकाशित-सा रहता है । उस आवरण के अपनयन के लिए प्रचण्ड वायुस्थानीय अन्यविषयव्यावृत्त अन्तः-करण की शुद्ध वृत्ति की अपेक्षा होती है । यह वृत्ति अत्यन्त निर्मल होने से सन्निहित की अभिव्यक्ति करती है और उसके आकार को भी ग्रहण कर लेती है, ब्रह्म सर्वव्यापक होने से सर्वत्र सन्निहित है, श्रवण, मनन आदि अन्तःकरण की वृत्ति में कोई अन्य विषयों का ज्ञेय शेष नहीं रहता, अतः स्वच्छ अखण्डैकरस की अभिव्यक्ति तथा उसका आकार लेना ही उस वृत्ति को स्वतः प्राप्त हो जाता है । यही ब्रह्म का विषय होता है, जिसके कारण सम्पूर्ण आवरण नष्ट हो जाते हैं और स्वरूपसिद्ध स्वतःप्रकाश ब्रह्म का साक्षात्कार हो जाता है, एतावता ब्रह्म शास्त्रवेद्य भी कहा गया है । जड़ पदार्थ घटादि की वृत्ति द्वारा प्रकाश और ब्रह्मप्रकाश में भेद दिखलाते हैं—] जड़ पदार्थ घट आदि में प्रमाण द्वारा उत्पन्न

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

फलव्याप्यत्वाभावलक्षणमविषयत्वं च 'यतो वाचो निवर्त्तन्ते' इत्याद्याः श्रुतयः प्रत्यपीपदन् । न चाऽत्राऽत्यन्तं फलाभावः, अन्तःकरणवृत्त्यभिव्यक्तत्वोपाधिना ब्रह्मचैतन्यस्यैव फलत्वोपचारात् । घटादिष्वप्यस्यैव फलत्वव्यवहारात् । तदुक्तम्—

'परागर्थप्रमेयेषु या फलत्वेन सम्मता ।
संवित् सैवेह मेयोऽर्थो वेदान्तोक्तिप्रमाणतः' ॥ इति ।

अतो ब्रह्मचैतन्यमुपान्त्यक्षणेऽवच्छिन्नतया फलावस्थं भूत्वा चरमक्षणे स्वावच्छेदिकां वृत्तिं निवर्त्तयति । तत उपर्यवच्छेदकाभावात् फलावस्थतां परित्यज्य निर्विकल्पकचैतन्यमात्रं मोक्षदशायां परिशिष्यते । एवं च सति नित्युमुक्तं ब्रह्मैव स्वाविद्यादिप्रतिबिम्बितं सज्जीव-

---

किये गये प्रकाशरूप अतिशय का स्वप्रकाशरूप ब्रह्म में सम्भव नहीं है [क्योंकि ब्रह्म तो स्वयंप्रकाशरूप है, उसमें प्रकाशरूप अतिशय उत्पन्न कराने के लिए किसी प्रमाणजनित वृत्ति आदि दूसरे कारण की अपेक्षा नहीं है] । इसलिए फल-व्याप्यत्वरूप विषयत्व के अभाव का भी 'जिस ब्रह्मरूप अवधि से वाणी निवृत्त हो जाती है' एतदर्थक श्रुतियों ने प्रतिपादन किया है । यहाँ फल का अत्यन्त अभाव है, ऐसा भी नहीं कहा जा सकता; कारण कि अन्तःकरण की उक्त वृत्ति में अभिव्यक्त होना रूप उपाधि के द्वारा ब्रह्म चैतन्य में ही फलत्व का गौणरूप से व्यवहार होता है, क्योंकि घटादि स्थलों में भी इसी का फलरूप से व्यवहार होता है [अर्थात् घटाकार अन्तःकरण की वृत्ति में अभिव्यक्त चैतन्य ही घटावच्छिन्न चैतन्य के नाम से फल कहलाता है] । इस विषय में कहा भी गया है—

'बहिर्भूत घट, पट आदि विषयस्थलों में जिस संवित् को फल माना गया है, वही संवित् ही प्रकृत वेदान्तवाक्यरूप शब्दप्रमाण द्वारा प्रमेय अर्थ है [अर्थात् वेदान्तवाक्यों का भी घटावच्छिन्न चैतन्यप्रकाश के तुल्य संविद्रूप ब्रह्मचैतन्य प्रकाश ही प्रमेय है] ।

इसलिए ब्रह्मचैतन्य अन्तिम क्षण के पूर्वक्षण में अवच्छिन्न होने से फलावस्था में विद्यमान होकर अन्तिम क्षण में अपनी अवच्छेदिका—उपाधिरूप—वृत्तिमात्र को भी नष्ट कर देता है । तदनन्तर अवच्छेदकारक उपाधि के न रह जाने से फलावस्था का त्यागकर निर्विकल्पक चैतन्यमात्र मोक्ष-दशा में अवशिष्ट रह जाता है । इस सिद्धान्त के निर्णीत होने पर (इस प्रकार व्यवस्था बनने पर) नित्य-

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**भावमापाद्य संसरति स्वविद्यया च विमुच्यत इत्युक्तं भवति । नन्वेवं जीवस्यैव ब्रह्मत्वे 'तत्त्वमसि' आदिमहावाक्येषु पदद्वयस्य पुनरुक्तिः स्यात्, तत्परिहाराय भेदाभेदावभ्युपेयाविति चेत्, न; तथा सति वाक्यार्थज्ञानेन शरीरेन्द्रियादिसंसारस्य निवृत्त्यसिद्धेः । तथा हि— किमुपपत्तितस्तन्निवृत्तिः साध्यते ? उत 'भिद्यते हृदयग्रन्थि.' इत्याद्यागमात् ? नाऽऽद्यः, त्वन्मते देहादिविशिष्टस्यैव जीवस्य ब्रह्मणा सह भेदाभेदयोर्वास्तवयोर्महावाक्यार्थतया तद्गोचरज्ञानेन देहादिनिवृत्त्ययोगात् । न द्वितीयः, वर्त्तमानापदेशिन आगमस्य योग्यानुपलब्धिविरोधेऽर्थवादत्वात् ।**

---

मुक्तस्वरूप ब्रह्म ही अपनी अविद्या आदि में प्रतिबिम्बित होता हुआ जीवभाव को प्राप्त कर संसारी हो जाता है और पुनः वही अपनी ही विद्या के द्वारा मुक्त हो जाता है, ऐसा निष्कर्ष निकलता है ।

शङ्का—यदि उक्त रीति से जीव को ही ब्रह्मभाव प्राप्त है, तो 'वह तू है' इत्याद्यर्थक महावाक्यों में (वह तू) ऐसे दो पदों का देना पुनरुक्त होगा (जो कि दोष माना जाता है) इस दोष का वारण करने के लिए भेद और अभेद दोनों का माना जाना उचित ही है ।

समाधान—ऐसा (भेद और अभेद दोनों के) मानने पर वाक्यार्थज्ञान द्वारा शरीरेन्द्रिय आदि संसार की निवृत्ति की सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि विकल्प हो सकते हैं—क्या उपपत्ति—अनुमानप्रयोग—से देहादि की निवृत्ति सिद्ध की जायेगी ? अथवा 'हृदयग्रन्थि टूट जाती है' एतदर्थक शास्त्र के द्वारा ? इनमें प्रथम विकल्प युक्त नहीं हो सकता, क्योंकि तुम्हारे मत में देहेन्द्रिय आदि से विशिष्ट जीव का ही ब्रह्म के साथ वास्तव भेदाऽभेद महावाक्यों का अर्थ माना गया है, इस दशा में उन महावाक्यों के वास्तविक भेदाऽभेदविषयक ज्ञान से देह आदि की निवृत्ति का होना सम्भव नहीं है । दूसरा कल्प भी युक्त नहीं है, कारण कि 'भिद्यते' इस वर्तमान पद से व्यवहार करनेवाले शास्त्र को योग्य की अनुपलब्धि के कारण विरोध आने से अर्थवाद माना जायेगा । [शास्त्र वर्तमान में निवृत्ति कहता है और इस काल में योग्यानुपलब्धिरूप निवृत्ति है नहीं, इसलिए विरोध आने से शास्त्र को ब्रह्मविद्या का प्रशंसक ही मानना होगा, स्वार्थपरक नहीं मान सकते । यद्यपि मोक्षावस्था में देहादि की निवृत्ति के बोधन में शास्त्र का तात्पर्य

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by eGangotri Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अथ मोक्षदशायां देहादिनिवृत्तावागमस्य तात्पर्यं तथापि यदि मोक्षदशायां जीवस्य भेदांशो न निवर्त्तेत तदा तन्निर्वाहाय देहेन्द्रियान्तःकरणाद्युपाधिरप्यभ्युपेयः । ततो न संसाराद्विशेषः । यदि च भेदांशनिवृत्तिः, तदापि न तत्त्वज्ञानात्तन्निवृत्तिः, तस्य स्वविषयानिवर्तकत्वात् । त्वन्मते भेदस्याऽपि तत्त्वज्ञानविषयत्वात् । नाऽपि कर्मभिस्तन्निवृत्तिः; आगमविरोधात् । आगमस्य सार्वकालिकभेदाभेदप्रतिपादकत्वाङ्गीकारात् । न च भेदाभेदवादे तत्त्वंपदार्थौ सुनिरूपौ, तत्र कोऽसौ त्वंपदार्थो जीवः ? किं भेदाभेदाभ्यामंशाभ्यामंशी किं वांऽशद्वयसमुदाय उतांऽशद्वयमेव ? आद्येऽपि यद्यभेदांशो**

---

माना जा सकता है, तथापि यदि मोक्षावस्था में जीव के भेदरूप अंश की निवृत्ति नहीं होती, तो उस अवस्था में उस भेद की स्थिति के निर्वाह के निमित्त देह, इन्द्रिय तथा अन्तःकरण आदि उपाधि का सद्भाव मानना ही होगा । [इससे मोक्षावस्था में भी निवृत्तिबोधन में तात्पर्य मानने से शास्त्र अबाधित नहीं हो सकता] ऐसी दशा में संसारावस्था तथा मोक्षावस्था में कोई भेद नहीं आ सकता । यदि भेदरूप अंश की निवृत्ति मान भी ली जाय, तो भी तत्त्वज्ञान के द्वारा उस भेद की निवृत्ति नहीं हो सकती 'अर्थात् उस काल में भेद का निवर्तक न होने से भेद की निवृत्ति हो नहीं सकती, कारण कि वह तत्त्वज्ञान अपने विषय भ्रमात्मक भेद का निवर्तक नहीं बन सकता । तुम्हारे मत में भेद भी तत्त्वज्ञान का विषय है । कर्मों के द्वारा भी भेद की निवृत्ति नहीं हो सकती, क्योंकि इसमें शास्त्रों का विरोध आता है । कारण कि तुम्हारे मत में सदैव रहनेवाले भेद और अभेद दोनों का प्रतिपादन करनेवाले शास्त्र माने गये हैं । यह भी दोष आता है कि भेदाऽभेदवादी के मत में 'तत्' और 'त्वम्' पदार्थों का निरूपण करना भी सरल नहीं होगा, कारण कि इस अवसर पर पूछा जायेगा कि यह जीवरूप 'त्वं' पदार्थ कौन वस्तु[१] है ? क्या भेद और अभेद—इन दोनों अंशों से युक्त एक अतिरिक्त अवयवी है या केवल दोनों अंशों का समुदायरूप ? अथवा केवल दोनों अंश ही है ? प्रथम कल्प मानने में भी यदि अभेद अंश ब्रह्मरूप है, तो

---

१. यद्यपि प्रथम सूत्र में ही कई-एक स्थान पर जीवस्वरूप का वर्णन किया गया है, तथापि त्वंपदार्थभूत जीव के स्वरूप का मोहवश भेदाऽभेद को माननेवाले भास्कर के मत को निरूपण करना असम्भव होने से उसका मत असङ्गत है, ऐसा प्रतिपादन करने के लिए जीवस्वरूप विषयक प्रश्न का अवसर आता है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**ब्रह्म तदा ब्रह्मणो जीवांशत्वं जीवस्य च सावयवत्वमापद्येत । अथाऽभेदांशो न ब्रह्म तर्ह्यत्यन्तभेद एव स्यात् । न द्वितीयः; जीवस्याऽवस्तुत्वप्रसङ्गात् । समुदायिव्यतिरिक्तसमुदायानिरूपणात् । तृतीयेऽपि किमभेदांश एव जीवः किं वा भेदांश एव उतांशद्वयं प्रत्येकम्, अथवांशद्वयं परस्परमभिन्नम्, अहोस्वित्परस्परमपि भिन्नाभिन्नम् ? नाऽऽद्यः, ब्रह्मण एव जीवत्वप्रसङ्गात् । न द्वितीयः, अत्यन्तभेदप्रसङ्गात् । तथा च तत्त्वज्ञानेन मोक्षादिव्यवहारासिद्धिः । न तृतीयः; जीवद्वयप्रसङ्गात् । न चतुर्थः, तदा ब्रह्मैव जीव इति बन्धमोक्षव्यवहारासिद्धेः । न पञ्चमः, भेदाभेदानवस्थाप्रसङ्गात् । कस्य चाऽयं शास्त्रोपदेशः । न तावद-**

---

ब्रह्म में जीव की अंशता का और जीव में सावयवता का प्रसङ्ग आ जायेगा । यदि अभेद अंश जीव का ब्रह्मरूप नहीं माना जाता, तो जीव और ब्रह्म का अत्यन्त भेद ही सिद्ध होगा (अभेद नहीं) । दूसरा पक्ष भी संगत नहीं है, कारण कि इसके मानने से जीव वास्तव पदार्थ नहीं रह जायेगा, कारण कि समुदायी से—अवयवी से—अतिरिक्त समुदाय का निरूपण नहीं किया जा सकता । तीसरा पक्ष मानने में भी क्या अभेद अंश ही जीव है ? या भेदरूप ही अंश ? अथवा पृथक् पृथक् दोनों अंश अथवा परस्पर अभिन्न दोनों अंश हैं ? अथवा परस्पर भी भिन्नाभिन्न जीव है ? इनमें प्रथम पक्ष नहीं हो सकता, कारण कि ब्रह्म में ही जीवत्व का प्रसङ्ग आ जायेगा । द्वितीय पक्ष नहीं हो सकता, क्योंकि इससे तो जीव ब्रह्म के अत्यन्त भेद का प्रसङ्ग होगा । इन दोनों पक्षों के मानने से तत्वज्ञान और मोक्षादि व्यवहार की असिद्धि हो जायेगी । तीसरा कल्प नहीं बनता, क्योंकि इससे भी दो जीव होने का प्रसङ्ग आ जायेगा । चतुर्थ कल्प भी उचित नहीं, कारण कि उस पक्ष में ब्रह्म ही जीव है, इससे बन्ध और मोक्ष का व्यवहार नहीं बन सकता, [नित्यमुक्त में बन्धन होना सम्भव नहीं और बन्धन के बिना मोक्षव्यवहार नहीं बनता] । पाँचवाँ कल्प नहीं हो सकता, कारण कि इसके मानने से भेद तथा अभेद की अनवस्था होने का प्रसङ्ग आ जाता है । [अनवस्था का उपपादन करते हैं—] यह शास्त्रोपदेश किसके लिए होगा ? अभेद अंश के लिए तो उपपन्न नहीं हो सकता, कारण कि अभेदांश के ब्रह्मस्वरूप होने से उसको उपदेश की अपेक्षा नहीं है । भेदरूप अंश को भी शास्त्रोपदेश प्राप्त नहीं होता, कारण कि उस भेद अंश को

CC-0. Vishishtadvaita Research Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

भेदांशस्योपदेशः, ब्रह्मस्वरूपतया तस्योपदेशानपेक्षत्वात् । नाऽपि भेदांशस्योपदेशः । 'अहं ब्रह्मास्मि' इति प्रतिपत्त्ययोगात् । मोक्षावस्थायामभिन्नतया युज्यते सा प्रतिपत्तिरिति चेत्, न भेदांशस्य पुनरभेदः सम्भवति, विरोधात् । अविद्यादिदोषोऽपि न तावदभेदांशस्य युक्तः, ब्रह्मण्येव प्रसङ्गात् । नाऽपि भेदांशस्य, उपाधिजननात् प्राग्भेदाभावात् । अथोपाधिमनपेक्ष्य स्वत एव भिन्नोंऽशोंऽशी वा जीवस्तथापि तदंशविनाशे जीवविनाशात् कस्य मोक्ष उपदिश्येत, अभेदांशस्य ब्रह्मणो नित्यमुक्तत्वात् । मोक्षोऽपि भिन्नाभिन्नश्चेत् तर्हि 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' इत्येवकारविरोधः संसारादविशेषश्च स्यात् । न च स्वर्गनरकबन्धमोक्षादिव्यवस्थासिद्धये भेदाभेदावपेक्षितौ, भेदेनैव कथञ्चित्तत्सिद्धेः ।

---

'मैं ब्रह्म हूँ' इस प्रकार अभेद का निश्चय नहीं हो सकता । यदि मोक्षावस्था में अभिन्न हो जाने से 'मैं ब्रह्म हूँ' इत्याकारक प्रतीति होना सम्भव है, ऐसा कहा जाय, तो यह कैसे सम्भव हो सकता है कि भेदरूप अंश अभेद के रूप में हो जाय, कारण कि इनमें परस्पर विरोध है । अविद्या आदि दोष का भी अभेद अंश में सम्भव नहीं है, अन्यथा ब्रह्म में भी उन दोषों का प्रसङ्ग आ जायेगा ।

भेदरूप अंश के भी (अविद्या आदि दोष) नहीं हो सकते, कारण कि उपाधि के उत्पन्न होने से पूर्व भेदरूप अंश ही नहीं है । यदि उपाधि की अपेक्षा न रखकर ही जीव भिन्न अंशरूप या अंशी है, ऐसा माना भी जाय, तो भी उस जीवात्मक अंश या अंशी का विनाश होने से जीव का भी नाश होगा, इससे किसको शास्त्र द्वारा मोक्ष का उपदेश किया जायेगा । अभेद अंशरूप तो नित्यमुक्त ही है । यदि मोक्ष भी भिन्नाभिन्नरूप माना जाय, तो 'ब्रह्म जाननेवाला ब्रह्म ही हो जाता है' एतदर्थक वाक्य में आये हुए निर्धारणार्थक 'एव' पद से विरोध होगा । ('एव' पद के बल से तो मोक्ष अभेदरूप ही प्रतीत होता है) और संसारदशा से (मोक्षदशा में) कोई विशेषता भी न रह जायेगी । (भेदाऽभेद तो संसार में है और वही भेदाभेद मोक्ष में भी रहा) । स्वर्ग, नरक, बन्ध और मोक्ष आदि व्यवस्था के लिए भी भेदाऽभेद मानने की आवश्यकता नहीं है, क्योंकि भेद को मानकर भी कथंचित् उक्त व्यवस्था बन मकती है । [स्वर्ग, नरक या बन्ध और मोक्ष का सांकर्य दूर करने के लिए भेदाभेद दर्शाते हों, परन्तु इसके

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

न च तावेकत्र युक्तौ । भेदस्य धर्मिप्रतियोगिसापेक्षत्वादभिन्ने चैकस्मिन् वस्तुनि तदयोगात् । शास्त्रं पुनर्नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा इति भेदोपमर्देनैष त आत्मेत्यभेदमेव प्रतिपादयति, न तु भेदाभेदौ । अथ जीवब्रह्मणोः स्वभावाद्भेदः स त्वद्रव्यत्वादिसामान्यमेव दर्शयति । सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मेति विकारसंस्पर्शपरिहारायैवं कल्प्यत, इति चेत्, न; विकारा-

---

विपरीत जीव ब्रह्म का अभेद भी मानने से यदि जीव को नरक या बन्धन है, तो ब्रह्म को भी नरक तथा बन्ध का होना सुतरां प्राप्त हो जाता है, इस दशा में असाङ्कर्य कैसे हो पाया । यदि भेद ही दोनों का माना जाय, तो कथंचित् व्यवस्था बन सकती । अपने (सिद्धान्ती के) मत में तो भेद वास्तव नहीं है, इसलिए कथंचित् कहा गया । अवास्तव भेद से अवस्तुभूत बन्ध तथा नरक का होना कोई असङ्गत नहीं है) उन दोनों भेदाभेदों को एक अधिकरण में मानना भी युक्तियुक्त नहीं है, कारण कि भेद तो अपने धर्मी के प्रतियोगी की अपेक्षा रखनेवाला है [जैसे पट में घट का भेद' । यह भेद अपने धर्मीरूप पट के प्रतियोगी घट की अपेक्षा रखकर ही चरितार्थ होता है] । अतः भेदशून्य एक ही पदार्थरूप अधिकरण में उस भेद के होने का अवसर नहीं आ सकता और शास्त्र तो 'इससे अतिरिक्त भिन्न द्रष्टा कोई नहीं है' इस प्रकार भेद को तिरस्कृत करके 'यह तुम्हारा आत्मा है' इस रीति से अभेद का ही प्रतिपादन करता है, भेदाभेद दोनों का ही ।

शङ्का—जीव और ब्रह्म का यदि स्वभावसिद्ध अभेद है, तो सत्त्व तथा द्रव्यत्व आदि सामान्य का ही प्रदर्शन करता है । 'सर्वव्यापी और सब भूतों का अन्तरात्मा' इस प्रकार की कल्पना तो केवल विकारजात से सम्बन्ध परिहार के ही लिए हैं[१]।

समाधान—विकार के मध्य में रहने से भी असङ्ग स्वभाव होने के कारण

---

१. भास्कर के मत में स्वभावतः भेद और स्वभावतः अभेद दोनों हैं । भेद से तो स्वर्ग, नरक आदि की व्यवस्था बनती है और सत्त्वादि सामान्य से सुवर्णादि का कटक, कुण्डलादि के साथ जैसे अभेद है, वैसे स्वभावतः अभेद भी है । भेद इतना ही है सुवर्णादि तो कटक, कुण्डलादिरूप से परिणाम को प्राप्त हो जाता है और ब्रह्म में उक्त प्रकार से विकार का संसर्ग नहीं होता है, क्योंकि उसमें वास्तव भेद भी है । नहीं तो विकारमध्यवर्ती होने से उसका संसर्ग होना अनिवार्य हो जाता है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

न्तर्वर्त्तित्वेऽप्यसङ्गस्वभावतया तत्संस्पर्शाभावात् । अन्यथा मध्यम-परिमाणत्वेन सावयवत्वप्रसङ्गात् ।

ब्रह्मप्राप्तेः स्वरूपम्

'ब्रह्मविदाप्नोति परम्' इत्यादिप्राप्तिश्रुतिबलाद् ब्रह्मणो दूरदेशवर्त्तित्वमिति चेत्, काऽसौ प्राप्तिः ? न तावद् ब्रह्मभावः, दूषितत्वात् । नाऽपि जीवब्रह्मभ्यामारभ्यमाणं द्रव्यान्तरम्, मोक्षस्य विनाशित्वप्रसङ्गात् । मोक्षस्य नित्यत्वाद् ब्रह्मणः सर्वगतत्वाङ्गीकारे सावयवत्वायोगाद् द्रव्यान्तरारम्भकत्वमेव न स्यात् । जीवब्रह्मणोः सम्बन्धः प्राप्तिरिति चेत्, मैवम्; न तावत् तादात्म्यम्, अणुमहतोर्विरुद्धयोस्तदयोगात् । नाऽपि समवा-यादिः, भिन्नद्रव्ययोः संयोगातिरिक्तसम्बन्धाभावात् । संयोगस्य

---

विकार का सम्बन्ध नहीं हो सकता । [इसके लिए कोई कल्पना करने की आवश्यकता न थी] अन्यथा याने केवल मध्यवर्त्तित्व से उनका संस्पर्श प्राप्त होता, तो [सब भूतों का अन्तरात्मा (मध्यवर्ती) होने के कारण] मध्यम परिमाणवाला होने से आत्मा में भी सावयवत्व का प्रसङ्ग आ जायेगा ।

शङ्का—'ब्रह्मज्ञानी पर ब्रह्म की प्राप्ति करता है' एतदर्थक प्राप्ति को दिखलाने वाली श्रुति के सामर्थ्य से ब्रह्म का दूर देश में रहना प्रतीत होता है ।

समाधान—यह प्राप्ति कौन सा पदार्थ है ? [जिसके बल पर ब्रह्म का दूर देश में रहना कहा जा रहा है] ब्रह्मभाव को तो प्राप्ति नहीं कह सकते, कारण कि इस ब्रह्मभाव की प्राप्ति में प्रथम ही दोष दे आये हैं । जीव और ब्रह्म—इन दोनों के द्वारा बननेवाले अतिरिक्त द्रव्य को भी प्राप्ति नहीं कह सकते, कारण कि (उसका आरम्भ होने से) मोक्ष में विनाशित्व का प्रसङ्ग आ जायेगा । मोक्ष नित्य पदार्थ है एवं ब्रह्म को सर्वत्र व्यापक मानने से वह अवयवविशिष्ट नहीं हो सकता, इसलिए ब्रह्म अतिरिक्त द्रव्य का आरम्भक ही नहीं बन सका । जीव और ब्रह्म के सम्बन्ध को भी प्राप्ति नहीं कह सकते, कारण कि इनका सम्बन्ध तादात्म्य, तो हो नहीं सकता, क्योंकि परस्पर विरुद्ध अणुपरिमाण तथा महत्परिमाणवाले जीव और ब्रह्म का तादात्म्य (अभेद) सम्बन्ध नहीं हो सकता । समवाय आदि अन्य सम्बन्ध भी नहीं बन सकते, कारण कि भिन्न-भिन्न द्रव्यों के संयोग सम्बन्ध से अतिरिक्त समवाय आदि सम्बन्ध नहीं हो सकते । संयोग का अन्त विभाग में होता है, इसलिए [यदि ब्रह्मप्राप्ति को जीव और ब्रह्म का

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

च विप्रयोगावसानतया पुनरावृत्तिप्राप्तेः । शास्त्रबलादपुनरावृत्तिरिति चेत्, तर्हि 'स स्वराड् भवति' इति ब्रह्मप्राप्त्यनन्तरं स्वराड्भावप्राप्तिश्रवणादनेकेश्वराः प्रसज्येरन् । तस्माद् ब्रह्मप्राप्तिश्रुतिरविद्यानिवृत्तौ जीवस्य स्वरूपभूतब्रह्माभिव्यक्तिविषया ।

## क्रियापूर्वकं ब्रह्मणोऽप्राप्तिः

कथं तर्हि 'तयोर्ध्वमायन्नमृतत्वमेति' इति मूर्धन्यया नाड्या गमनं मोक्षाय श्रूयत इति चेत्, मैवम्; नाऽमृतत्वं नाम मोक्षः, किन्तूत्तमलोके चिरकालावस्थानम् । 'आभूतसम्प्लवं स्थानममृतत्वं हि भाष्यते' इति स्मृतेः । अन्यथा मूर्धन्यनाड्या निर्गच्छतां प्रतीकोपासकानामपि मोक्षप्रसङ्गात् । न चैतदिष्टम्, तेषामाविद्युल्लोकमेव गमनमित्येकस्मिन्नधिकरणे निर्णीतत्वात् । अथाऽपि 'स एव तान् ब्रह्म गमयति' इति श्रुत्या

---

संयोग सम्बन्ध माना जाय, तो] पुनरावृत्ति की प्राप्ति का प्रसङ्ग हो जायेगा । यदि शास्त्र की सामर्थ्य से पुनरावृत्ति का होना न माना जाय, तो 'वह स्वराट् होता है' इत्याद्यर्थक ब्रह्मप्राप्ति के अनन्तर स्वराट् होने की श्रुति के आधार पर अनेक ईश्वरों का प्रसङ्ग आ जाता है । इसलिए ब्रह्मप्राप्ति की प्रतिपादक श्रुति का अविद्या की निवृत्ति होने पर जीव की अपने स्वरूपभूत ब्रह्म की अभिव्यक्ति में ही तात्पर्य है ।

शङ्का—तब तो 'उस शिरोनाड़ी के मार्ग से ऊपर जानेवाला अमृतभाव (मोक्ष) को प्राप्त करता है' इत्यर्थक श्रुति में शिरोगत नाडीमार्ग से गमनरूप फल का श्रवण कैसे सङ्गत हो सकता है ? [क्योंकि तुम्हारे (वेदान्ती के) मत में ब्रह्मप्राप्ति के लिए कहीं आने-जाने की आवश्यकता तो है ही नहीं, वह तो केवल ब्रह्माभिव्यक्ति है] ।

समाधान—उक्त दोष देना उचित नहीं है, कारण कि जो अमृतत्व पदार्थ है, वह मोक्ष नहीं है, किन्तु अधिक समय तक उत्तम लोकों में स्थिति ही मोक्ष है । स्मृति में कहा भी गया है कि 'प्रलय तक स्थायी स्वर्गादि स्थान को अमृत कहते हैं' । अन्यथा (यदि अमृतत्वपदार्थ मोक्षरूप माना जाय, तो) शिरोनाड़ी के द्वारा निकलनेवाले प्रतीक-उपासकों को भी मोक्ष की प्राप्ति का प्रसङ्ग हो जायेगा, जो कि इष्ट नहीं है, उनका तो 'विद्युत्-लोक तक ही गमन होता है, ऐसा एक अधिकरण में निर्णय किया गया है ।

शङ्का—इस उक्त सिद्धान्त के रहते भी 'वही अमानुष पुरुष उन उपासकों को ब्रह्म प्राप्त कराता है' इतदर्थक श्रुति के द्वारा कोई अमानव दिव्य पुरुष

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan

कश्चिदमानवः पुरुषः सम्मुखमागत्य ब्रह्मोपासकान् गृहीत्वा विद्युल्लोकादुपरितनान् वरुणेन्द्रप्रजापतिलोकानतिक्रम्य ब्रह्म प्रापयतीत्येवं गमनमेव मोक्षाय प्रतीयत इति चेत्, न; तस्य गमनस्य कार्यब्रह्मविषयत्वात् । न च बृहत्यर्थानुगमात् परमेव ब्रह्माऽत्र ग्राह्यमिति शङ्कनीयम्, ब्रह्मशब्दस्य कार्यब्रह्मणि रूढत्वात् । रूढिश्च योगवृत्तेर्बलीयसी, शीघ्रप्रतिपत्तिहेतुत्वात् । परब्रह्मण्यपि रूढिरस्तीति चेत्, तथापि श्रुत्यन्तरे समानप्रकरणे 'ब्रह्मलोकान् गमयति' इतिभोगभूमिविशेषवाचिलोकशब्दश्रवणादन्यास्वपि शाखासु तटाकाश्वत्थराजगृहद्वारपालवेश्मसभापर्यङ्कादीनां भोग्यवस्तूनां प्रतीयमानत्वात् कार्यब्रह्मैवेति निश्चीयते । किञ्चाऽर्चिरादिमार्गेण गच्छतां निर्गुणब्रह्मप्राप्तिश्चेत्तर्हि पञ्चाग्निविद्यावतां गृहस्थानामपि सा स्यात् ।न च 'स एतान् ब्रह्म गमयति' इत्येतच्छब्दः पञ्चाग्निविद्व्यतिरिक्तान् परामृशतीति युक्तं वक्तुम्, पञ्चाग्निविदामेव

---

सामने आ कर ब्रह्म की उपासना करने वालों को साथ लेकर विद्युत्-लोक से ऊपर वाले वरुण, इन्द्र और प्रजापति के लोकों को पार कराकर ब्रह्म को प्राप्त करा देता है, इस प्रकार वर्णन से मोक्ष की प्राप्ति के लिए गमन की प्रतीति होती ही है ।

समाधान—वह गमन तो कार्यब्रह्म की (हिरण्यगर्भरूप ब्रह्म की) प्राप्ति को विषय करता है । बृह्धातु के अर्थ का अनुगम हो, इसलिए परब्रह्म का ही ग्रहण होता है, ऐसी आशङ्का नहीं करनी चाहिये, कारण कि ब्रह्मपद कार्यब्रह्म में रूढ़ है । योगार्थ की अपेक्षा रूढिप्राप्त अर्थ बलवान् होता है, कारण कि रूढि-प्रसिद्धि—शीघ्र अर्थ का बोध करा देती है । यद्यपि परब्रह्मरूप अर्थ में भी रूढि हो सकती है, तथापि समान प्रकरण में—उपासना की फलश्रुतिरूप प्रकरण में—पढ़ी गई दूसरी 'ब्रह्मलोक में पहुँचाया जाता है' इस अर्थ का बोधन करने वाली श्रुति में भोग के योग्य भूमिविशेष के वाचक लोकशब्द में श्रवण से और अन्य शाखाओं में भी तटाक (तालाब) पीपल, राजभवन, द्वारपाल, घर, सभा पलङ्ग आदि भोग के योग्य वस्तुओं की प्रतीति से कार्यब्रह्म का ही निश्चय होता है । किञ्च, यदि अर्चि आदि मार्ग से जाने वाले उपासकों को निर्गुण ब्रह्म की प्राप्ति होती है, तो पञ्चाग्निविद्या के उपासक गृहस्थों को भी निर्गुण ब्रह्म की प्राप्ति होनी चाहिये । यदि शङ्का हो कि 'वह (दिव्य पुरुष) इनको ब्रह्म प्राप्त कराता है' इस वाक्य में 'एतत्' (इनको) शब्द पञ्चाग्नि-विद्यानों से अतिरिक्त जनों का परामर्श करता है, तो यह कहना भी युक्ति-

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्राधान्येन प्रकृतत्वात् तेषामनिर्दिष्टफलत्वप्रसङ्गात् । किञ्च, ब्रह्मोपासनानां सर्वेषामपि यद्येकरूपं फलं तदा गुणोपचयापचयाभ्यामुपासनोपचयापचयौ व्यर्थौ स्याताम् । तथा च कर्मभूयस्त्वात् फलभूयस्त्वमिति न्यायविरोधः । अथोपचयापचयवत्तत्फलं तर्हि न विकारासंस्पर्शिब्रह्मप्राप्तिः, तत्र तदभावात् । किञ्च, वैश्वानरोपासनफलं त्रैलोक्यशरीरापत्तिर्यदीष्यते तदा विकारासंसृष्टे ब्रह्मणि कथं तदुपपाद्येत । अथ नेष्यते, तदा 'तं यथा यथोपासते तदेव भवति' श्रुतिविरोधः स्यात् । किञ्च पित्रादिसङ्कल्पैर्विकारासंसृष्टे ब्रह्मण्युपभोगो न स्यात् चेत्, पित्रादिसङ्कल्पश्रुति-

---

सङ्गत नहीं है, कारण कि पञ्चाग्निविद्या के विद्वान् ही प्रधानरूप से प्रकरणप्राप्त हैं । [यदि उनके प्रकरणप्राप्त होने पर भी ब्रह्मप्राप्तिरूप फल के सम्बन्ध की योग्यता न होने से उनसे अतिरिक्त ही लिए जाँय, तो] पञ्चाग्निविद्या के ज्ञाताओं के लिए फलनिर्देश के अभाव का प्रसङ्ग आ जायेगा । किञ्च, ब्रह्म की उपासना के साधनीभूत शाण्डिल्य आदि सम्पूर्ण विद्याओं का यदि एक ही (ब्रह्मप्राप्तिरूप) फल माना जाय, तो गुणों के उपचय तथा अपचय से उपासना में प्राप्त उपचय तथा अपचय निष्प्रयोजन हो जायेंगे । [यदि उपासना और कर्मों के उपचयापचय व्यर्थ माने जाँय, तो 'कर्मों के आधिक्य से फलों का भी आधिक्य होता है' इस न्याय से विरोध होगा । यदि फल को एकरूप न मानकर उपचयापचय से युक्त मानो, तो 'वह फल' विकार के सम्बन्ध से विरहित ब्रह्म की प्राप्तिरूप नहीं हो सकता, कारण कि उस विकारशून्य ब्रह्मप्राप्ति में उपचय तथा अपचय नहीं हो सकते । यदि वैश्वानरविद्या का फल त्रैलोक्यशरीर का पाना माना जाय, तो विकाशून्य ब्रह्म में वह फल कैसे उपपन्न किया जा सकता है ? यदि वह फल इष्ट नहीं है, तो 'उसकी जो जिस प्रकार से उपासना करता है, वह वही होता है' एतदर्थक श्रुति से विरोध होगा । पित्रादिसङ्कल्पों के द्वारा विकारशून्य ब्रह्म में यदि उपभोग की प्राप्ति न मानी जाय, तो पित्रादिसङ्कल्प की श्रुति से, जिसमें कहा गया है कि 'संकल्प द्वारा ही इसके पितृलोक उपस्थित होते हैं, विरोध आ जायेगा । यदि उपभोग की प्राप्ति

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विरोधः । स्याच्चेद्विकारावर्त्ति ब्रह्म पित्रादियुक्तं स्यात् । किञ्च, विकारावर्त्तिब्रह्मप्राप्तोऽपि "ब्रह्मैवैति मनसैतान् कामान् पश्यन् रमते तेन पितृलोकेन सम्पन्नो महीयते' इत्यादिश्रुतौ ब्रह्मण एव भोगः साधनैर्दर्शितः स्यात् । तथा चाऽऽप्तकामता विरुध्येत । स्वार्थप्रयुक्ता च सृष्टिः स्यात् । अथोच्येत न पित्रादिसङ्कल्पैर्ब्रह्मणि भोगोऽभिधीयते, किन्तु ब्रह्मानन्दे निखिलविषयानन्दान्तर्भावा-दैश्वर्यविशेष उपचर्यत इति, तन्न, बह्वीनां श्रुतीनामुपचारकल्पना-योगात् । तन्निर्णायकचतुर्थाध्यायचतुर्थपादवैफल्यप्रसङ्गाच्च । किञ्च, विकारावर्तिब्रह्मप्राप्तस्य लिङ्गशरीरमस्ति चेत्, कलाप्रलयश्रुति-र्बाध्येत । नाऽस्ति चेत्, 'मनसैतान्' इति श्रुतिर्बाध्येत । किञ्च, तस्य

---

मानी जाय, तो विकारशून्य ब्रह्म के पित्रादि से युक्त हो जाने का प्रसङ्ग होगा । और भी दोष आता है कि विकारशून्य ब्रह्म के प्राप्त होने पर भी 'इन सब कामों—उपभोगों—का मन—बुद्धि के द्वारा ब्रह्मदृष्टि रखकर उपभोग करता है और पितृलोक की सम्पत्ति को प्राप्त हुआ पूजित होता है' एतदर्थक श्रुति में साधनों के द्वारा ब्रह्म का ही भोग दिखलाया गया है, यह कहना होगा । इस दशा में आप्तकामता—सम्पूर्ण भोगों को प्राप्त कर लेना—विरुद्ध होती है, (अर्थात् ब्रह्म में भी साधनों के द्वारा भोगों की प्राप्ति मानी जाय, तो ब्रह्म में कही गई आप्तकामता उपपन्न नहीं हो सकेगी ) । अपने स्वार्थ—उपभोग—के लिए ही राजादि के समान ब्रह्म, कृतार्थ होने पर भी, सृष्टि करता है, यह मानना होगा ।

शङ्का—पित्रादिसङ्कल्परूप साधनों से ब्रह्म में भोग की प्राप्ति नहीं दिखलाई जा रही है, किन्तु ब्रह्मरूप आनन्द में समस्त विषयों का आनन्द अन्तर्गत होता है, अतः ऐश्वर्यविशेष का उपचार किया जा रहा है ।

समाधान—उक्त कथन संगत नहीं है, कारण कि अनेक श्रुतियों को उपचारार्थक मानने की कल्पना करना युक्त नहीं है । उसका निर्णय करने के लिए प्रवृत्त चतुर्थ अध्याय का चतुर्थ पाद विफल हो जायेगा । और भी दोष आता है कि विकाररहित ब्रह्म को प्राप्त हुए पुरुष का यदि लिङ्ग शरीर माना जाय, तो कलाप्रलयश्रुति बाधित होगी । (क्योंकि कलाप्रलयश्रुति कहती है कि पुरुष से सम्बन्ध रखनेवाली सोलह कलाएँ परपुरुष को पाकर

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan

लिङ्गशरीरविलयनिमित्तं विद्यैव चेत्, तर्ह्युत्क्रान्तिकाले विलयः स्यात् । लिङ्गशरीरारम्भककर्मणः क्षीणत्वात् । अमानवपुरुष-करसंस्पर्शश्चेत्, तदापि विद्युल्लोके स्यात् । उभयथाऽपि न ब्रह्माण्डादुपरि लिङ्गशरीरविलयः । किञ्चौपाधिकजीवपक्षे जीवस्य न विकारावर्त्तिब्रह्मगमनं सम्भवति । निरवयवावच्छेदस्य घटा-काशस्येवोद्धृत्याऽऽनयनायोगात् । उद्धरणेच ब्रह्मशून्योऽयं प्रदेशः स्यात् । उपरिष्टाच्च ब्रह्मोपचयः प्राप्नुयात् । तस्माद् उपाधि-गमनादात्मनि गमनविभ्रमः । ननूपाधेरपि गमनं न सम्भवति, तदुपादानस्य ब्रह्मणश्चलनशून्यत्वात् । नहि मृदि निश्चलायां

---

लीन हो जाती हैं] । यदि उसका लिङ्ग शरीर नहीं है, तो 'मन के द्वारा इन उपभोगों को' एतदर्थक पूर्वोक्त श्रुति बाधित होगी । यदि ब्रह्म के लिङ्ग शरीर के लीन होने में विद्या को ही निमित्त मानें, तो उत्क्रान्ति काल में याने शरीर से छुटकारा पाने के समय में उसका लय होना चाहिये, कारण कि उस समय लिङ्ग शरीर के आरम्भक कर्म्मों का क्षय हो जाता है । यदि कहो कि अमानव दिव्य पुरुष के हाथ का स्पर्श यदि (लिङ्ग शरीर के विनाश में) कारण है, तो भी विद्युत्-लोक में उसका विलय होना चाहिये, [क्योंकि विद्युत्-लोक में ही अमानव पुरुष मिलता है] कुछ भी हो, दोनों में से कोई भी कारण माना जाय, तब भी ब्रह्माण्ड से आगे लिङ्ग शरीर का विलय होना प्राप्त नहीं होता । और भी कहा जा सकता है कि जीव को औपाधिक मानने के पक्ष में विकारशून्य ब्रह्म में जीव का गमन सम्भव नहीं है, कारण कि अवयवरहित अवच्छेदवाले घटाकाश को जैसे निकाल कर ले आना सम्भव नहीं है । [वैसे ही उपाधि में से अवयवशून्य ब्रह्म को निकाल लेना भी सम्भव नहीं है, जिससे ब्रह्म में गमन बन सके ।] और यदि उससे ब्रह्म का उद्धरण हो जाय, तो वह देश ब्रह्मशून्य हो जायेगा और आगे बाहर निकलकर ब्रह्म का उपचय होना प्राप्त हो जायेगा । इसलिए उपाधि के गमन से ही आत्मा में भी गमन का भ्रम होता है ।

शङ्का—उपाधि का भी गमन सम्भव नहीं है, कारण कि उस उपाधि का उपादानभूत ब्रह्म गमनक्रिया से रहित है, मृत्तिका के चलनक्रिया से रहित होने पर घट के गमन का होना सम्भव नहीं है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**घटस्य गमनमस्तीति चेत्, एवं तर्हि स्वाप्नगमनवत् माया-विजृम्भितो गमनादिप्रतिभासः । तदेवमाप्तिरपि क्रियापूर्विका परब्रह्मणि नोपपद्यत इति सिद्धम् ।**

**संस्कृतिपक्षेऽपि न तावद् ब्रह्मणि गुणाधानलक्षणः संस्कारः सम्भवति, अनाधेयातिशयरूपत्वात् । नाऽपि दोषापनयनलक्षणः, नित्यशुद्धस्वभावे दोषाभावात् । अथ मन्यसे निर्मलस्वभावेऽपि दर्पणेऽन्यसम्पर्ककृतमलस्याऽपनयनं यथा निघर्षणक्रियया भवति, तथाऽऽत्मन्यप्यविद्याकृतदोषस्याऽपनयनं क्रियया ऽस्त्विति; तत्र वक्तव्यम्—किमात्माश्रितया क्रियया दोषापनयः किं वाऽन्याश्रितया ? नाऽऽद्यः, सर्वगते निरवयव**

---

समाधान—ऐसा मानो, तो स्वप्नावस्था के गमनसदृश माया के द्वारा ही गमन की प्रतीति मानो, (वास्तविक गमन नहीं हो सकता) । इस प्रकार के निष्कर्ष से क्रिया द्वारा होनेवाली प्राप्ति भी परब्रह्मविषयक नहीं हो सकती, ऐसा मत सिद्ध होता है [अर्थात् यदि ब्रह्म कहीं दूर देश में रहनेवाला हो, तो उसकी प्राप्ति के लिए साधनीभूत क्रियाकलाप का विधान सङ्गत हो सकता, परन्तु ब्रह्म तो सर्वत्र व्याप्त है, इसलिए उसकी प्राप्ति के लिए क्रिया के विधान की आवश्यकता नहीं है) ।

(क्रियाकलाप द्वारा यदि प्राप्ति का सम्भव नहीं है, तो क्रिया द्वारा दर्पणगत मलापनयनरूप संस्कार के तुल्य उपासनादि क्रिया के द्वारा ब्रह्मगत अनादि अविद्यारूप मल के द्वारा प्राप्त अभिव्यक्ति के प्रतिबन्ध का निराकरण करने के लिए ब्रह्म में संस्कार विशेष की उपपत्ति की सम्भावना का भी खण्डन करते हैं—) संस्कार पक्ष में भी क्रिया के द्वारा ब्रह्म में गुणों की उत्पत्ति करना तो सम्भव नहीं है, कारण कि ब्रह्म का स्वभाव है कि उसमें कोई भी अतिशय उत्पन्न नहीं हो सकता । (अर्थात् वह स्वतः सर्वातिशयपूर्ण है) एवं दोषों का निराकरणरूप संस्कार भी नहीं हो सकता, क्योंकि नित्य तथा शुद्ध स्वभाववाले ब्रह्म में दोष नहीं आ सकते । यदि तुम्हारा मत हो कि शुद्ध (चमकदार स्वभाववाले) दर्पण में भी हस्तादि के सम्बन्ध से उत्पन्न हुए मल को निघर्षण (मल कर साफ करना) क्रिया से जैसे दूर करते हैं, वैसे ही आत्मा में (ब्रह्म में) भी अनादि अविद्या के कारण प्राप्ति हुए दोष का निवारण क्रिया के द्वारा सम्भव है, तब भी हम उक्त कथन पर प्रश्न करेंगे कि क्या ब्रह्मगत क्रिया के द्वारा दोष का निराकरण होता है ? या अन्याश्रित क्रिया के

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

आत्मनि क्रियानुपपत्तेः । नद्वितीयः, प्रत्यगात्मनोऽन्यद्रव्यैः संयोगाभावेन तत्तदाश्रितक्रियांप्रत्यविषयत्वात् । अथाऽऽत्मनि परिस्पन्दपरिणामयोरभावेऽपि मन्त्रदेवताभिधानाद्विषनिरासवदीश्वराभिधानाद्दोषापनयः स्यादिति चेत्, न; तस्य दोषस्य पारमार्थिकत्वे स्वाश्रयविकारमन्तरेणापसारणायोगात् । न चाऽऽत्मनो विकारः सम्भवति, 'अविकार्योऽयमुच्यते' इति स्मृतेः । दोषस्याऽविद्यात्मकत्वे विद्ययैव निवृत्तिः स्यान्न तु क्रियया । ननु शास्त्रीयैः स्नानाचमनादिकर्मभिरात्मनो गुणाधानलक्षणः संस्कारः श्रूयत इति चेत्, अन्तःकरणविशिष्टस्यैवाऽऽत्मनस्तच्छ्रवणात् । नहि निरुपाधिकस्याऽऽत्मनो धर्माधर्माननुतिष्ठतस्तत्फलं सम्भवति । तस्मान्न संस्कृतिरप्यात्मनि सम्भवति । ततश्चोत्पत्त्यादि-

---

द्वारा ? इनमें प्रथम पक्ष युक्त नहीं है, कारण कि सर्वत्र व्याप्त अवयवरहित आत्मा में क्रिया का होना युक्ति से संगत नहीं है । दूसरा विकल्प भी नहीं बन सकता, क्योंकि प्रत्यगात्मा का (ब्रह्म का) अतिरिक्त द्रव्यों से संयोग नहीं हो सकता, इसलिए उन अतिरिक्त द्रव्यों में आश्रित क्रिया के प्रति ब्रह्म का विषय होना सम्भव नहीं है ।

शङ्का—यद्यपि परमात्मा में परिस्पन्द 'किसी भी प्रकार की गमनादि क्रिया' तथा परिणाम—विकार—होना सम्भव नहीं है, तथापि मन्त्र या देवताओं के नाम का उच्चारण करने से जैसे चढ़ा हुआ विष उत्तर जाता है, वैसे ही ईश्वर के नाम के उच्चारण से दोषों का निराकरण हो जायेगा ।

समाधान—उक्त आशङ्का नहीं बन सकती, कारण कि यदि ब्रह्म में प्राप्त हुए उस दोष को परमार्थ—सत्य—मानो, तो अपने में किसी भी प्रकार के विकार के हुए बिना उस दोष का दूर करना नहीं बन सकता । और आत्मा का तो कोई भी परिणाम होना सम्भव नहीं है, क्योंकि स्मृतियों में वह विकारशून्य कहा गया है और यदि दोष अविद्यारूप (मिथ्या) माना जाय, तो उसकी निवृत्ति विद्या के ही द्वारा हो सकती है, क्रिया के द्वारा नहीं । यदि शास्त्रविहित स्नान, आचमन आदि क्रियात्मक कर्मों के द्वारा आत्मा में गुणोत्पत्तिरूप संस्कार का होना शास्त्रों में सुना जाता है, ऐसा कहा जाय, तो वह संस्कार भी अन्तःकरणविशिष्ट (सोपाधिक) आत्मा का ही होता सुना जाता है । धर्म तथा अधर्म का अनुष्ठान करते रहने पर भी उपाधिशून्य आत्मा को उनके पुण्यपापरूप फल का मिलना सम्भव नहीं है । (अतएव अभियुक्तों का वचन है कि— निस्त्रैगुण्यो

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

चतुर्विधफलस्य मोक्षे दुःसम्पादत्वात् तदतिरेकेणाऽन्यस्य क्रिया-फलस्याभावाच्च विज्ञानस्यैव मोक्षो गोचरो न क्रियायाः ।

ननु ज्ञानमपि ध्यानवत् मानसक्रियेति चेत्, न, फलतः कारणतश्च ज्ञानक्रिययोर्वैलक्षण्यात् । वस्तुस्फुरणं हि ज्ञानफलं तच्चाऽत्मस्वरूपत्वादजन्यम् । तज्जन्मप्रतिभासस्तु तदभिव्यञ्ज-कान्तःकरणवृत्तिजन्मोपाधिकः । न चैवं ध्यानक्रियाफलमज-न्यम्, गरुडदेवतादिध्यानाद्विषनिर्हरणवश्याकर्षणादिफलस्य पूर्व-मविद्यमानस्यैवजन्मदर्शनात् ।कारणंच ध्यानक्रियायाश्चोदनाजन्य-पुरुषेच्छापूर्वकःप्रयत्नो नविषयसद्भावः, असत्यपि विषये विधितो योषिदग्न्यादिध्यानदर्शनात् । ज्ञानंतु प्रमाणप्रमेयजन्यं न पुरुषेच्छा-

---

भवाऽर्जुन !' तथा 'निस्त्रैगुण्ये पथि विचरतां को विधिः को निषेधः' आदि । इन वाक्यों से गुणातीत मार्ग में विचरण करनेवालों के लिए विधि-निषेध में अधिकार का अभाव कहा गया है) । इसलिए आत्मा में संस्कार का होना भी नहीं बनता । इससे पूर्व ग्रन्थ में दिखलाये गये उत्पत्ति आदि चारों फलों का मोक्ष में सम्पादन करना असम्भव है और उनसे अतिरिक्त कोई दूसरा क्रिया का फल है ही नहीं, इसलिए मोक्ष विज्ञान का (तत्त्वनिश्चय का) ही विषय हो सकता है, क्रिया का नहीं ।

शङ्का—ज्ञान भी तो ध्यान के सदृश मन की क्रिया ही है ।

समाधान—नहीं, नहीं है, कारण कि ज्ञान और क्रिया में फलरूप से तथा कारणरूप से परस्पर भेद है, (इसलिए दोनों एक नहीं माने जा सकते । ज्ञान और क्रिया में फल तथा कारण का भेद दिखलाते हैं—) वस्तु का प्रकाश ज्ञान का फल है और वह (वस्तुप्रकाश) आत्मा का स्वरूप होने से जन्य (क्रिया से उत्पन्न कराने योग्य) ही नहीं है । आत्मस्वरूप प्रकाश के जन्म की जो प्रतीति होती है, वह तो उस आत्मस्वरूप वस्तुप्रकाश की अभिव्यञ्जक अन्तःकरण की तदाकारवृत्ति के जन्म से ही होती है । ध्यानरूप क्रिया का फल तो पूर्वोक्त ज्ञानफल के तुल्य अजन्य नहीं है (अर्थात् जन्य ही है), कारण कि गरुड, देवता आदि के ध्यान से विष का अपसरण, वशीकरण तथा आकर्षण आदि पूर्वकाल में अविद्यमान ही फलों का जन्म देखा जाता है । ध्यानरूप क्रिया का कारण चोदना से उत्पन्न हुई पुरुष की इच्छा के द्वारा उत्पन्न हुआ प्रयत्न ही है, विषय की सत्ता नहीं है, क्योंकि विषय के न रहने पर भी चोदना के द्वारा स्त्री में अग्नि आदि का ध्यान देखा गया है । ज्ञान तो इससे

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मनुवर्त्तते, अनिच्छतोऽपि दुर्गन्धादिज्ञानदर्शनात् । यद्यप्यनुमान-शब्दादिषु ज्ञानस्य न प्रमेयजन्यत्वनियमः, अतीतानागतवस्तुज्ञानेषु तदसम्भवात्, तथापि लिङ्गशब्दादितन्त्रमेव तत्रापि ज्ञानम्, न पुरुषेच्छातन्त्रमिति क्रियातो विलक्षणमेव ।

## क्रियायां संयोगविभागातिरिक्तत्वम्

ननु संयोगविभागपरम्पराव्यतिरेकेण क्रियैव नास्ति, यतो वैलक्षण्यं ज्ञानस्योपपाद्येत । सर्वत्र संयोगविभागपरम्परावति हि श्येनादौ चलतीति प्रत्ययो जायते । न चैवं स्थाणावपि श्येनसंयोग-विभागवति चलनप्रत्ययः प्रसज्यैतेति वाच्यम्, आकाशप्रदेशविशेष-संयोगविभागं प्रत्येवतदङ्गीकारात् । नहि स्थाणुराकाशप्रदेशविशेषैः

---

विपरीत प्रमाण (ज्ञान के जनक इन्द्रियादि साधन) तथा प्रमेय (विषय) से उत्पन्न होता है, अतः वह पुरुष की इच्छा का अनुवर्तन नहीं करता, क्योंकि इच्छा के न रहने पर भी पुरुष को दुर्गन्ध आदि अनिष्ट विषयों का ज्ञान हो ही जाता है, ऐसा देखा गया है । (इसलिए ज्ञान में विषयसद्भाव और विषयग्रहण में समर्थ इन्द्रियों का विषय से सन्निकर्षमात्र अपेक्षित है ।) यद्यपि अनुमान तथा शब्द आदि प्रमाणों के स्थल में ज्ञान प्रमेय के (विषय के) द्वारा उत्पन्न होता है, ऐसा नियम नहीं है, (अर्थात् उक्त स्थल में विषय के सद्भाव के बिना भी ज्ञान की उत्पत्ति देखी जाती है) । कारण कि भूत तथा आगामी पदार्थों के ज्ञान में विषय का सद्भाव नहीं रहता, तथापि उक्त स्थलों में हेतु तथा शब्द आदि के अधीन ही ज्ञान रहता है, पुरुष की इच्छा के अधीन नहीं रहता (अर्थात् हेतु तथा शब्द ही ज्ञान को उत्पन्न करते हैं, इच्छा नहीं करती) । (ज्ञान इच्छा के अधीन नहीं है, ऐसा कहने में कहीं भी व्यभिचार नहीं है), इसलिए क्रिया की अपेक्षा ज्ञान विलक्षण (भिन्न) ही है ।

शङ्का—संयोग तथा विभाग की परम्परा से अतिरिक्त कोई क्रिया पदार्थ ही नहीं है, जिससे कि ज्ञान में क्रिया से वैलक्षण्य का उपपादन किया जाय, कारण कि संयोग और विभाग की परम्परावाले (पूर्व देश से विभाग और उत्तर देश से संयोग यों लगातार जिनमें संयोग-विभाग चलते हों, ऐसे) श्येन आदि में ही 'चल रहा है' (गमन क्रियायुक्त है), ऐसा व्यवहार होता है । यदि कहो कि श्येन के संयोग और विभागशाली स्थाणु आदि में भी गमन क्रिया की प्रतीति का प्रसङ्ग होगा, तो यह भी नहीं कह सकते, कारण कि आकाश के एक देशविशेष के साथ

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by eGangotri Siddhanta eGangotri Gyaan

संयुज्यते विभज्यते वा । तस्मादतिप्रसङ्गाभावान्नास्ति संयोग-विभागप्रचयातिरेकिणी क्रियेति चेत्, मैवम्, बहुलान्धकारावृते नभस्यप्रतीयमाने तत्प्रदेशविशेषसंयोगविभागानामप्यप्रतीतौ खद्योतो चलतीति प्रत्ययसद्भावात् । तस्मात् संयोगाद्यतिरिक्ता क्रिया प्रत्यक्षसिद्धा ।

प्राभाकरस्तु क्रियाया नित्यानुमेयतां मन्वान इत्थं प्रयुङ्क्ते—'विमतावाद्यसंयोगविभागौ, स्वाश्रयगतेनाऽव्यवहितपूर्वक्षणोत्पन्नेनाऽतिशयेन जन्यौ, व्यवस्थितद्रव्ये कादाचित्कत्वात्, संयोगविभागजन्यकार्यवत्' इति तत्र योऽसावतिशयः स एव क्रिया भविष्यति । ईश्वरेच्छया सिद्धसाधनता मा भूदित्युत्पन्नेत्युक्तम् । आत्ममनःसंयोगजन्या-

---

होनेवाली संयोग-विभाग की परम्परा ही क्रिया मानी गयी है, [वृक्षादि नहीं ।] आकाशरूप देशविशेष से स्थाणु न तो संयोग को ही प्राप्त करता रहता है और न विभाग को ही प्राप्त करता रहता है । [श्येन आदि पक्षी तो आकाशरूप देश-विशेष से संयोग तथा विभाग की परम्परा को प्राप्त करते रहते हैं, अतः श्येनादि पक्षी ही क्रियावान् कहे जा सकते हैं, स्थाणु आदि नहीं ।] इसलिए अतिप्रसङ्ग का सम्भव न होने से संयोग और विभाग की परम्परा से अतिरिक्त क्रिया नाम की कोई वस्तु नहीं है ।

समाधान—उक्त कथन सङ्गत नहीं है, कारण कि घने अन्धकार से आच्छन्न आकाश की प्रतीति न होने पर और उस देशविशेष में विद्यमान संयोगविभाग की परम्परा की प्रतीति न होने पर भी 'खद्योत (जुगनू) गमन करता है' ऐसा ज्ञान होता है । इसलिए क्रिया को संयोग-विभाग-परम्परा से अतिरिक्त मानना प्रत्यक्ष प्रमाण से सिद्ध है ।

इस विषय में क्रिया नित्य अनुमान से ही प्रतीत होती है, ऐसा मानने वाला प्रभाकरमतानुयायी इस प्रकार अनुमानप्रयोग करता है—'विवादग्रस्त प्रथम संयोग तथा प्रथम विभाग, उस प्रथम संयोग और विभाग के आश्रय में विद्यमान [उस आद्य संयोगविभाग के] पूर्व क्षण में उत्पन्न हुए अतिशय से जन्य हैं, कारण कि वे व्यवस्थित द्रव्य में कदाचित् होते हैं, संयोग और विभाग से उत्पन्न हुए कार्य के तुल्य' । उसमें जो अतिशय है, वही क्रियापद से कहा जायेगा । ईश्वर की इच्छा को लेकर सिद्धसाधन दोष न आ जाय, इसलिए 'उत्पन्नेन' यह पद साध्य में दिया गया है । [ईश्वरेच्छारूप

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**दृष्टव्यवच्छेदायाऽव्यवहितपूर्वक्षणेति । द्रव्येण सहोत्पन्ने शौक्ल्यादावनैकान्तिकत्वव्यवच्छेदाय व्यवस्थिते द्रव्ये इति ।**

**मैवम्; किमत्र संयोगिनोर्द्वयोरप्यतिशयः साध्यते किं वाऽन्यतरस्मिन्नेव उताऽविशेषितमतिशयमात्रम्? नाऽऽद्यः, श्येनस्थाणुसंयोगादावभावात्, तस्याऽन्यतरकर्मजन्यत्वात् । न द्वितीयः, उभयकर्मजन्ये मल्लमेषसंयोगादौ साध्यासम्भवात् । तृतीयेऽपि किमसौ क्रियाख्योऽतिशयः स्थिरादेव द्रव्यादुत्पद्यते उताऽतिशयान्तरात् ? आद्ये संयोगविभागयोरेव तस्माद् द्रव्यादुत्पत्तिरस्तु किमनेनाऽतिशयेन । द्वितीयेऽनवस्थापातः ।**

---

अतिशय सभी कार्य के पूर्व क्षण में विद्यमान रहता है, अतः उक्त अनुमान में उसको लेकर सिद्धसाधन दोष होगा, उसका वारण करने के लिए 'उत्पन्न' पद दिया गया है, ईश्वरेच्छा किसी से उत्पन्न नहीं होती ।] आत्मा तथा मन के संयोग से उत्पन्न हुए अदृष्ट का वारण करने के लिए 'अव्यवहितपूर्वक्षण' पद दिया गया है । [क्योंकि अदृष्ट से अतिशय होता है और अतिशय से आद्य संयोगादि होते हैं, इससे अदृष्ट संयोगादि के अव्यवहित पूर्वक्षण में नहीं रहता ।] एवं द्रव्य के साथ उत्पन्न हुए शुक्ल आदि गुण में व्यभिचार का वारण करने के लिए 'व्यवस्थित द्रव्य' कहा गया है ।

प्रभाकर का उक्त मत उचित नहीं है, [कारण कि उसमें कोई विकल्प नहीं बन सकता, क्योंकि हम विकल्प करेंगे कि] क्या उक्त अनुमान में दोनों संयोगाश्रयों में अतिशय सिद्ध किया जा रहा है? अथवा संयोगाश्रय दो में से किसी एक में ही ? या विशेषशून्य (साधारण) अतिशयमात्र? इनमें प्रथम पक्ष नहीं बन सकता, कारण कि श्येन (बाज पक्षी) और स्थाणु के संयोग आदि में उस (दोनों में विद्यमान) अतिशय से जन्य होने का अभाव है, कारण कि स्थाणुश्येनसंयोग इनमें से एक ही के कर्म से उत्पन्न हुआ है । दूसरा भी युक्त नहीं है, क्योंकि दोनों के कर्म से उत्पन्न हुए दो मल्ल—पहलवान् तथा दो भेड़ो के संयोग आदि में (एक में ही अतिशयरूप) साध्य का सम्भव नहीं है । तीसरा पक्ष माना जाय, तो प्रश्न होगा कि यह क्रियानामक अतिशय स्थिर (व्यवस्थित) द्रव्य से उत्पन्न होता है ? या दूसरे अतिशय से ? इसमें प्रथम पक्ष माना जाय, तो उस स्थिर द्रव्य से संयोग और विभाग की ही उत्पत्ति क्यों न साक्षात् मान ली जाय ? बीच में इस अतिशय

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अथ मतं भूम्पिादयोः संयोगः पादाश्रितकर्मणा जायते । तच्च कर्म न कर्मान्तरेण जायते, किन्तु प्रयत्नवदात्मपादसंयोगेन, ततो नाऽनवस्थेति, तर्हि प्रयत्नवदात्मपादसंयोगस्यैव भूपादसंयोगारम्भकत्वमित्यपि वक्तुं शक्यतया न कर्म सिध्येत्, तस्मान्नाऽनुमेया क्रिया किन्तु प्रत्यक्षैव । न च क्षणिकस्य कर्मणः कथमिन्द्रियसंयोगज्ञानलक्षणक्षणद्वयावस्थानमिति वाच्यम्, शब्दविद्युदादिवदविरोधात् । अतश्च प्रत्यक्षसिद्धक्रियातो वैलक्षण्यं ज्ञानस्योपपन्नम् ।**

ज्ञाने क्रियाया वैलक्षण्यम्

**नन्वन्तःकरणपरिणामरूपत्वाद् ज्ञानमपिक्रियैव ।सत्यम्, तथापि**

---

के मानने का क्या प्रयोजन ? 'अर्थात् मध्य में अतिशय रखने से किस प्रयोजन की सिद्धि करनी होगी । दूसरे पक्ष में अनवस्था दोष आ जाता है ।

शङ्का—यदि माना जाय कि पृथ्वी और पैरों का संयोग पैरों में रहने वाले कर्म के द्वारा उत्पन्न होता है । वह कर्म दूसरे कर्म से उत्पन्न नहीं होता, किन्तु प्रयत्न के समान आत्मा और पैर के संयोग से होता है; इसलिए अनवस्था नहीं आती ।

समाधान—तब तो प्रयत्न के सदृश आत्मा और पैर का संयोग ही पृथ्वी तथा चरण के संयोग का भी आरम्भक है, ऐसा कहा जा सकता है । इससे अतिरिक्त कर्म की सिद्धि नहीं हो सकेगी । इसलिए क्रिया को अनुमान का विषय नहीं मान सकते, किन्तु क्रिया प्रत्यक्ष गोचर ही है ।

शङ्का—क्षणिक कर्म का इन्द्रिय संयोग और ज्ञानरूप दो क्षण तक अवस्थित रहना कैसे हो सकता है ?

समाधान—शब्द और विद्युत् आदि के तुल्य कोई विरोध नहीं है । [जैसे उच्चरितप्रध्वंसी शब्द श्रोत्रेन्द्रियसंयोग तथा शाब्द प्रत्यक्षरूप क्षणों में अवस्थित रहता है तथा क्षणचञ्चला बिजली की चमक जब तक चाक्षुष ज्ञान होता है, तभी तक स्थित रहती है, वैसे ही कर्म भी आशुविनाशी होता हुआ उक्त दोनों में अवस्थित रह सकता है ।] इसलिए प्रत्यक्षसिद्ध क्रिया की अपेक्षा ज्ञान की विलक्षणता सङ्गत ही है।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

यदि कहो कि अन्तःकरण का परिणामस्वरूप होने से ज्ञान भी क्रिया ही है,

**ध्यानवत्पुरुषतन्त्रत्वाभावाद्विधियोग्यक्रियातो वैलक्षण्यमस्त्येव । यथा योषित्यग्निध्यानं विधिजन्यपुरुषेच्छावशात् कर्त्तुमकर्त्तुमन्यथा वा कर्त्तुं शक्यम्, न तथा प्रसिद्धेऽग्नावग्निज्ञानं विधातुं पुरुषेच्छयाऽनुष्ठातुं वा शक्यम् । सत्यामपीच्छायां मनःसंहकृतस्य चक्षुषः स्पर्शनेन्द्रियस्य वाऽग्निसंयोगमन्तरेण तज्ज्ञानानुदयात् । सति तु तत्संयोगे विनाऽपीच्छां ज्ञानोंदयात् । अन्यथाकरणं तु दूरापास्तम् । नहि पुरोवस्थितोऽग्निर्निपुणतरेणाऽपि स्तम्भाद्याकारेणाऽवगन्तुं शक्यते । कथं तर्हि रज्जौ सर्पज्ञानमिति चेत्, तस्य ज्ञानाभासत्वात् । न च सोऽप्याभासः पुरुषतन्त्रः अनिच्छतः कम्पमानस्याऽपि जायमानत्वात् ।**

---

तो यह यद्यपि कहना सत्य है । तथापि ध्यान के समान ज्ञान पुरुषव्यापार के अधीन नहीं है, अतः उसका विधान करने के योग्य क्रिया से वैलक्षण्य (भेद) है ही । जैसे स्त्री में अग्नि के ध्यान को विधि के द्वारा उत्पन्न हुई पुरुष की इच्छा से करना या न करना अथवा भिन्न प्रकार से करना सर्वथा सम्भव है, वैसे ही प्रसिद्ध (महानस आदि में विद्यमान लोक प्रसिद्ध) अग्नि में अग्निज्ञान के लिए विधान करना या पुरुष की इच्छावश उस ज्ञान का अनुष्ठान करना सम्भव नहीं है। इच्छा के रहते हुए भी मन से संयुक्त चक्षुरिन्द्रिय अथवा त्वगिन्द्रिय के साथ अग्नि का संयोग हुए बिना अग्नि के ज्ञान का उदय नहीं हो सकता । अग्नि तथा इन्द्रिय का संयोग हो जाने पर तो इच्छा के बिना भी ज्ञान उत्पन्न हो जाता है । अन्यथा करने की कथा तो दूर रही । (अर्थात् प्रसिद्ध वस्तु को अन्यथा करना तो हजार इच्छा के रहते भी बन नहीं सकता), कारण कि सामने विद्यमान अग्नि को अत्यन्त प्रवीण भी पुरुष स्तम्भ आदि के आकार से ग्रहण करने में समर्थ नहीं हो सकता । यदि ज्ञान अन्यथा नहीं हो सकता, तो रज्जु में सर्प-ज्ञान कैसे होता है ? [इस शङ्का के उत्तर में कहते हैं—] वह (रज्जु-सर्पज्ञान ज्ञान नहीं है, किन्तु) ज्ञान के समान प्रतीत होता है । वह ज्ञानाभास भी पुरुष के यत्न के अधीन नहीं है; कारण कि इच्छा के न रहते हुए भी तथा डर के कराण काँपते हुए पुरुष को भी रज्जु में सर्पाभास हो जाता है [यह कोई नहीं चाहता कि मैं भयकम्पित होऊँ, परन्तु यह उसके अधीन नहीं है कि कारणसामग्री के रहते भयजनित कम्प का कारणभूत रज्जुसर्पज्ञान का उदय न हो] ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**ननु लोकेऽमुमग्निं पश्येति केनचेद्विहिते सत्यन्योऽपि स्वेच्छया तदभिमुखो भूत्वा तं पश्यति असत्यां त्विच्छायां विमुखो भूत्वा चक्षुषी निमील्य वा न पश्यति तथा शास्त्रवशादाहवनीयाद्यग्नीन् करणाद्युपेतानवलोकयति । अतः कथं पुरुषस्य ज्ञानविषय-करणाऽकरणाऽन्यथाकरणेषु स्वातन्त्र्याभावः ।**

**उच्यते—अभिमुख्यवैमुख्ये दर्शनादर्शनयोः सामग्र्यौ । तत्र तत्सम्पादनलक्षणक्रियायामेव पुरुषस्य स्वातन्त्र्यं न ज्ञानाज्ञानयोः । अतः पश्येत्युक्ते सामग्रीं सम्पादयेत्ययमर्थः सम्पद्यते । यदि ज्ञानं पुरुष-**

---

शङ्का—लोक में देखा जाता है कि 'इस अग्नि की ओर देखो' ऐसी आज्ञा पाने पर दूसरा (जिसको आज्ञा दी गई है, वह) पुरुष भी अपनी इच्छा से उस अग्नि के सम्मुख होकर उसकी ओर देखता है और यदि इच्छा नहीं करता, तो उस अग्नि की ओर विमुख होकर (मुँह फेरकर) या आँखें बन्द कर नहीं देखता एवं शास्त्रवश (शास्त्रीय आज्ञा का पालन करने की इच्छा से) हस्त, पाद आदि करणयुक्त आहवनीय आदि अग्निओं का दर्शन (ध्यान) करता है । [यदि वह पुरुष शास्त्रीय आज्ञा-पालन की इच्छा से प्रेरित होकर उनके अभिमुख होने की चेष्टा न करे, तो आहवनीय आदि का दर्शन नहीं हो सकता । यदि करणसहितों की भावना करने की इच्छा न करे, तो अन्यथा-दर्शन भी कर सकता है] । इसलिए कैसे कहा जा सकता है कि ज्ञान के विषय में करने, न करने या अन्यथा करने की पुरुष में सामर्थ्य नहीं है ?

समाधान—अभिमुख (सामने मुख करना अथवा आँख खोले रखना) तथा विमुख (मुख फेर लेना अथवा आँख बन्द कर लेना) दोनों देखने और न देखने की क्रमशः सामग्रियाँ (कारण) हैं । इसमें इस सामग्री को सम्पन्न करने की क्रिया में ही पुरुष का स्वातन्त्र्य है, ज्ञान की उत्पत्ति करने या न करने में नहीं है । (सामग्री के जुटने पर ज्ञान अवश्य होगा और सामग्री के अभाव में ज्ञान कथमपि नहीं हो सकता) इस सिद्धान्त के अनुसार 'देखो' इस आज्ञा देने वाले वाक्य का तात्पर्यार्थ होता है कि देखने की सामग्री (अभिमुख होना आदि को) सम्पन्न करो । [इससे अतिरिक्त ज्ञानोत्पत्ति करने की आज्ञा देना उक्त वाक्य का अर्थ नहीं है] । यदि ज्ञान पुरुष के प्रयत्न से उत्पन्न होने वाला माना जाय, तो

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**प्रयत्नजन्यं स्यात् तदा धारावाहिकद्वितीयतृतीयादिज्ञानानामुत्पत्तिर्न स्यात् । प्रथमज्ञानस्यैव प्रयत्ननान्तरीयकत्वात् । नहि प्रयत्नजन्यगमनादिक्रियायाः परम्परा सकृत्प्रयत्नमात्रादुत्पद्यमाना दृश्यते । अथ बाणविमोकचक्रभ्रमणादौ प्रथमप्रयत्नादेव क्रियापरम्परा जायत इत्युच्येत, तन्न; तत्रोत्तरोत्तरक्रियाणां वेगाख्यसंस्कारजन्यत्वात् । न च धारावाहिकज्ञानेषु तथा संस्कारोऽस्ति । न च प्रथमज्ञानजन्यसंस्कारादुत्तरोत्तरज्ञानपरम्परा जायतामिति वाच्यम्; तथा सति स्मृतित्वप्रसङ्गात् । स्मृतित्वे चेन्द्रियसंयोगाद्यनपेक्षत्वप्रसङ्गः । तस्मात् द्वितीयतृतीयादिज्ञानानां प्रमाणतन्त्रत्वात् प्रथमज्ञानस्याऽपि तथात्वे वक्तव्ये प्रयत्नान्वयव्यतिरेकौ प्रमाणसामग्रीसम्पादनविषयतयोपपद्येते ।**

---

धाराप्रवाह से होने वाले दूसरे या तीसरे ज्ञानों की उत्पत्ति नहीं हो सकेगी, कारण कि प्रथम ज्ञान ही प्रयत्न का नांन्तरीयक है । [अर्थात् यदि ज्ञान की उत्पत्ति के लिए प्रयत्न अपेक्षित माना जाय, तो वह प्रयत्न प्रथम ज्ञान को उत्पन्न करके नष्ट हो जायेगा । पुनः दूसरे प्रयत्न के बिना ज्ञानान्तर की उत्पत्ति नहीं हो सकती, इसलिए प्रथम प्रयत्न और प्रथम ज्ञान का ही सम्बन्ध होना बन सकेगा] कारण कि प्रयत्न से उत्पन्न होने वाली गमनक्रिया की परम्परा एक ही प्रथम प्रयत्नमात्र से उत्पन्न होती हुई नहीं देखी गई है । यदि कहो कि बाण के छोड़ने या चक्र के घुमाने आदि में प्रथम प्रयत्न से ही क्रिया की परम्परा (बाण का बराबर चला जाना और चक्र का घूमते रहना) होती ही रहती है, तो यह कहना उचित नहीं है, कारण कि ऐसे स्थल में उत्तर-उत्तर क्रियाओं की उत्पत्ति वेगात्मक संस्कार के द्वारा होती है । धाराप्रवाह से होने वाले ज्ञानों में ऐसा कोई संस्कार नहीं है । प्रथम ज्ञान से उत्पन्न हुए संस्कार के कारण उत्तरोत्तर ज्ञानों की धारा का उत्पन्न होना भी नहीं मान सकते, कारण कि उत्तरोत्तर ज्ञानधारा को संस्कार-जन्य मानने से स्मृति-स्मरणरूप ज्ञान-मानने का प्रसङ्ग आ जायेगा । यदि उसको स्मृति मानेंगे, तो इन्द्रियसंयोग की अपेक्षा के अभाव का प्रसङ्ग होगा । इससे द्वितीय और तृतीय आदि में प्रमाणाधीनत्व होने से प्रथम ज्ञान में भी वही प्रकार मानना होगा, इस अवस्था में प्रयत्न के अन्वय और व्यतिरेक प्रमाण की सामग्री के सम्पादन में उपयुक्त होते हैं ।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

एवं स्मृतिज्ञानमपि संस्कारोद्बोधाधीनं न पुरुषप्रयत्नाधीनम्, सदृशदर्शनाददृष्टवशाद्वा संस्कारोद्बोधे प्रयत्नमन्तरेणाऽप्यनिष्ट-विषयस्मृतिदर्शनात् । यदि क्वचित् स्मृतिविशेषे प्रयत्नापेक्षा दृश्येत तदापि प्रयत्नेन चिन्तापरपर्यायचित्तैकाग्र्यमेव जायते, न तु स्मृतिः । तेन चैकाग्र्येण संस्कार उद्बोध्यते । तदुक्तम्-'सदृशा-दृष्टचिन्ताद्याः स्मृतिबीजस्य बोधकाः' इति ।

यत्तु शास्त्रवशादाहवनीयादीनां शरीरावलोकनम्, तन्नास्ति काचिदाहवनीयदेवताया मूर्त्तिरिति योऽयं परोक्षः प्रत्ययो मूर्तिविशेषविषयः स न पुरुषतन्त्रः, विनैव प्रयत्नं मूर्तिविशेषवाचिशब्दैरेव जायमानत्वात् । यच्च पुरोव-र्त्त्यङ्गाराणां तन्मूर्तिविशेषाकारेण भावनं तन्न ज्ञानम्,

---

उक्त रीति के अनुसार स्मरणात्मक ज्ञान भी संस्कार के उद्बोधन से उत्पन्न होता है, पुरुषप्रयत्न के द्वारा उत्पन्न नहीं होता, कारण कि सदृश वस्तु के दर्शन से अथवा अदृष्टवश संस्कार के जाग्रत् होने पर प्रयत्न के बिना भी अपनी अनभीष्ट (अप्रिय) वस्तु का स्मरण होना देखा गया है । [ अप्रिय स्मरण कोई नहीं चाहता, जिसके लिए प्रयत्न किया जाय ।] यदि कहीं पर स्मरणविशेष में प्रयत्न की अपेक्षा देखी जाती है, तो वहाँ पर भी प्रयत्न के द्वारा केवल चिन्तारूपी चित्त की एकाग्रतामात्र होती है, स्मरण की उत्पत्ति नहीं होती । [प्रयत्न से चित्तैकाग्र्य होता है, चित्त की एकाग्रता से संस्कार का उद्बोधन और उससे स्मृति होती है, ऐसा नियम दिखलाते हैं—] प्रयत्नजनित उस चित्त की एकाग्रता से संस्कार जाग्रत् होता है । इस विषय में कहा गया है— 'सदृश' अदृष्ट तथा चिन्ता आदि स्मृति के कारणीभूत संस्कार के उद्बोधक हैं' । [इस वचन से सिद्ध होता है कि चिन्तादि प्रयत्न भी संस्कार के ही उद्बोधक हैं, स्मरण के नहीं ]

शास्त्र के आधार पर आहवनीय आदि के अग्नि के जिस शरीर का प्रत्यक्ष करना कहा गया है, वह कोई आहवनीय देवता का आकाररूप शरीर नहीं है, इसलिए जो यह शब्दात्मक शास्त्र द्वारा उत्पन्न हुए आकारविशेष का परोक्षात्मक ज्ञान होता है, वह भी पुरुषव्यापाराधीन नहीं है, कारण कि पुरुषकृत प्रयत्न (अभिमुख होना आदि) के बिना भी आकारविशेष के बोधक शब्दों से ही तदृश परोक्ष ज्ञान उत्पन्न हो जाता है । सामने विद्यमान दीप्त अङ्गारों में

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan

**अयथावस्तुत्वात् । न चाऽयथावस्तुत्वे कथं शास्त्रीयत्वमिति वाच्यम्, नहि शास्त्रमङ्गाराणां हस्तपादादीनवयवान् प्रतिपादयति । तथा सति प्रत्यक्षविरोधप्रसङ्गात्, किन्तर्ह्ययथावस्तुगोचरेणाऽपि भावनेन फलविशेषः साध्य इति प्रतिपादयति । न चाऽसौ साध्यसाधनभावो मिथ्या, ततो भावनस्याऽयथावस्तुत्वेऽपि न शास्त्रस्य काचिद्धानिः । भावनस्य च पुरुषतन्त्रत्वमस्माभिरभ्युपेयत एव, तस्य ध्यानक्रियारूपत्वात् ।**

## ध्यानस्मरणयोर्वैलक्षण्यम्

**ननु ध्यानमप्यनुभवतन्त्रमेव धारावाहिकस्मृतिज्ञानरूपत्वादिति चेत्, न; अननुभूते स्मृत्ययोगात् । नहि योषिदादेरग्न्यादिरूपत्वं कञ्चिदनुभूतम् ।**

---

उस आकार विशेष का जो चिन्तन है, वह तो यथार्थ-ज्ञान नहीं है, कारण कि (अंगारों का उस अकारविशेष से चिन्तन करना) यथार्थ वस्तु नहीं है । यदि यथार्थ वस्तु नहीं है, तो शास्त्रकारों ने उसका प्रतिपादन कैसे किया ? ऐसी शङ्का करना भी उचित नहीं है, क्योंकि शास्त्र अङ्गारों के हाथ, पाँव आदि अवयवों का प्रतिपादन नहीं कर रहा है । यदि ऐसा होगा, तो प्रत्यक्ष के साथ विरोध होने का प्रसङ्ग होगा । [ तब शास्त्र किसका प्रतिपादन करता है ? यह जिज्ञासा हो, तो सुनो] शास्त्र अयथार्थ-वस्तुविषयक भावना से भी फलविशेष होता है, ऐसा प्रतिपादन करता है । उक्त शास्त्रीय साध्य-साधनभाव (कार्यकारणभाव) मिथ्या (अयथार्थ) नहीं है, इसलिए उक्त भावना के अयथार्थ होने पर भी शास्त्र की कोई हानि नहीं है । [विष-शङ्का आदि से भी मरणादि कार्य देखे जाते हैं, अतः अयथार्थ से भी यथार्थ फल की उत्पत्ति होने के कारण शास्त्र द्वारा अयथार्थ भावना से फलविशेष की उत्पत्ति का तथा उनमें साध्यसाधनभाव का प्रतिपादन होने पर भी उसमें (शास्त्र में) अप्रामाण्यरूप हानि नहीं आ सकती ।] और भावना पुरुषव्यापार के अधीन है, ऐसा हम स्वीकार करते ही हैं, कारण कि भावना (मानसी क्रिया) ध्यानात्मक क्रियास्वरूप है ।

शङ्का—ध्यान भी तो अनुभव के ही अधीन है, कारण कि धाराप्रवाह से होनेवाला स्मरणात्मक ज्ञान ही ध्यान है [ और स्मरण अनुभव के ही अधीन है] ।

समाधान—[अङ्गारों का आकारविशेष अनुभव में नहीं आता है, ऐसी दशा में उस आकारविशेष का स्मरणात्मक ध्यान कैसे किया जा सकता है, इस आशय

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ननु 'योषा वाव गोतमाग्निः' इत्यागमात्तदनुभव इति वाच्यम्, किमस्मादागमात् प्रमितिर्जायते किं वा विपर्ययानुभवः ? आद्ये योषिदग्नित्वप्रमितिपरेणानेन वाक्येन ध्यानविधिर्न सिध्येत् । अथ विधिपरमेतद्वाक्यं तदा न योषिदग्नित्वं प्रमीयते । उभयपरत्वे वाक्यभेदो विरुद्धत्रिकद्वयापत्तिश्च । योषिदग्नित्वप्रमितौ प्रत्यक्षविरोधश्च । न द्वितीयः, दोषरहितस्याऽऽगमवाक्यस्य विपर्ययानुभवहेतुत्वायोगात् । तस्मान्नैतेन वाक्येन प्रसिद्धयोर्योषिदग्न्योस्तादात्म्यमनुभवितुं शक्यम्, किं तर्हि यथा

---

से उत्तर देते हैं—] जिसका अनुभव नहीं हुआ है, उसका स्मरण नहीं हो सकता स्त्री आदि का अग्नि आदि के रूप में कभी भी अनुभव नहीं हुआ है 'स्त्री अग्नि है' एतदर्थक आगम के (श्रुति के) बल से तादृश अनुभव का होना भी नहीं माना जा सकता, कारण कि इसमें विकल्प किया जा सकता है कि उस शास्त्र से उक्त प्रमारूप (यथार्थ ज्ञानरूप) अनुभव होता है ? अथवा विपर्ययरूप (अयथार्थ रूप) अनुभव होता है ? प्रथम कल्प के मानने में स्त्री में अग्नि का निश्चय कराने वाले शास्त्र से ध्यान का विधान सिद्ध नहीं हो सकता । यदि वह शास्त्र ध्यान का विधायक माना जाय, तो स्त्री में अग्नि का निश्चय नहीं हो सकता । शास्त्र का दोनों में तात्पर्य मानने से वाक्यभेद और विरुद्ध दो त्रिकों की आपत्ति होगी । [सकृदुच्चरित न्याय से एक वाक्य एक ही अर्थ का बोधक होगा, इसलिए दोनों अर्थों का बोधन करने के लिए दो वाक्य मानने होंगे, एक विधायक होगा और दूसरा प्रमापक होगा, इस प्रकार वाक्यभेद करने से गौरव होगा । इस गौरव से अतिरिक्त दूसरा भी दोष होगा—यदि योषिदग्नि का विधान किया जाय, तो योषिदग्नि में विधेयत्व, उपादेयत्व एवं प्राधान्यरूप त्रिक प्राप्त हैं । अथ च योषिदग्नि की उक्त वाक्य से प्रमा मानी जाय, तो योषिदग्नि में उद्देश्यत्व, अनुवाद्यत्व एवं गुणत्व रूप त्रिक प्राप्त होते हैं । विधिस्थल में योषिदग्नि प्रधान है और प्रमिति स्थल में योषिदग्नि ध्यानविशेषण होने से अप्रधान है, इस प्रकार इन विरुद्ध त्रिकों के कारण योषिदग्नि में वैरूप्य प्रसङ्ग आ जाता है ।] स्त्री में अग्नि का निश्चय करने से प्रत्यक्षविरोध भी स्पष्ट है । दूसरा विकल्प भी नहीं बन सकता, कारण कि (अपौरुषेय होने से) सर्वथा दूषणशून्य शास्त्र को विपर्यय रूप (अयथार्थरूप) अनुभवात्मक ज्ञान का कारण होना प्राप्त नहीं हो सकता ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

दर्शपूर्णमासादिरूपायाः शारीरक्रियायाः स्वर्गसाधनत्वं तद्-वाक्यात् प्रमीयते तथाऽस्मादपि वाक्यात् कस्याश्चिन्मानसक्रियायाः फलविशेषसाधनत्वं प्रमीयते तर्हि योषिदग्निपदद्वयं व्यर्थं स्यादिति चेत्, न; क्रियाभाजो मनस आकारविशेषसमर्पक-त्वात् । यथा 'गोकर्णाकारेण पाणिनाऽऽचामेत्' इत्यत्र गोशब्दः कर्णशब्दो वाऽऽचमनाङ्गस्य पाणेः स्वार्थसदृशाकारं केवलं समर्पयतो न तु प्रसिद्धमर्थं प्रतिपादयतः तथा योषिदग्नि-शब्दावपि प्रसिद्धस्वार्थमस्पृशन्तावेव तत्सदृशाकारं मनसो ध्यानाङ्गस्य किं न समर्पयेताम्? न च योषिदग्नितादात्म्य-स्याऽत्यन्तमप्रसिद्धत्वात् तत्सदृशाकारसमर्पणमयुक्तमिति वाच्यम् । किं शब्दस्याऽत्यन्ताविद्यमानाकारसमर्पक-त्वाभावः किं वा मनसस्तदाकारभाक्त्वाभावः? उभयमपि वक्तु-

---

इसलिए योषा वाव' इत्यादि उक्त वाक्य से लोक में प्रसिद्ध (अनुभूत) स्त्री अथवा अग्नि में परस्पर तादात्म्य का (अभेद प्रत्यय का) अनुभव नहीं हो सकता, किन्तु जैसे शरीर से निष्पन्न होने वाले दर्शपूर्णमास आदि क्रिया-कलाप में शास्त्र द्वारा स्वर्ग के प्रति साधनता (हेतुता) निश्चित होती है, वैसे ही 'योषा वाव' इस वाक्य से भी किसी (ध्यानकर्म) मानस क्रिया का फलविशेष के प्रति हेतु होना निश्चित होता है । तब तो 'योषित्' और 'अग्नि'—इन दोनों पदों का देना व्यर्थ होगा, ऐसी शङ्का करना भी सङ्गत नहीं है, कारण कि क्रिया करने में तत्पर अन्तः-करण को आकार प्राप्त कराने के लिए दोनों का सार्थक्य है । जैसे 'गो के कान का आकार बना कर हाथ से आचमन करना चाहिये' इत्यर्थक वाक्य में गोशब्द और कर्णशब्द आचमन के अङ्गभूत (साधनीभूत) हाथ का केवल गौ के कर्णरूप स्वार्थ के सदृश आकाररूप अर्थ का ही प्रतिपादन करते हैं, प्रसिद्ध गौ के कानरूप अर्थ का प्रतिपादन नहीं करते, वैसे ही प्रकृत में योषित् और अग्निशब्द भी अपने लोकप्रसिद्ध स्वार्थ से सम्बन्ध न रखते हुए ही ध्यान के साधनीभूत अन्तःकरण को अपने स्वार्थ के सदृश आकार का ही समर्पण क्यों नहीं कर सकते? योषित् और अग्नि का तादात्म्य लोक में भी प्रसिद्ध नहीं है, इसलिए उसका प्रतिपादन करना युक्तिसङ्गत नहीं है, ऐसा कहना भी उचित नहीं है, क्योंकि हम प्रश्न करेंगे कि क्या शब्द अत्यन्त अप्रसिद्ध

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मशक्यम्, यतो नरस्य विषाणस्य चाऽत्यन्ताविद्यमानमेव सम्बन्धाकारं नरविषाणशब्दः समर्पयन्नुपलभ्यते मनश्च तमाकारं भजते । ततश्च श्रुतिसमर्पिताकारविशिष्टाया मानसक्रियायाः प्रवाहो ध्यानं न तु स्मृतिप्रवाहः । नन्वविद्यमानविषये ध्यानस्मृतिप्रवाहयोरसाङ्कर्येऽपि विद्यमानविषये चतुर्भुजधारिविष्ण्वाद शास्त्रेणाऽनुभूते विधीयमानं ध्यानं न स्मृतिप्रवाहाद्विशिष्यत इति चेत्, न; परोक्षत्वेनाऽनुभूताया मूर्त्तेरपरोक्षशालग्रामप्रतिमादावनुसन्धानमस्य विहितस्य प्रागनुभूतताभावेन स्मृतित्वायोगात् । अपरोक्षतयाऽनुभूतेष्वपि वस्तुषु स्मृतिर्ध्यानाद्विशिष्यते । तद्यथा—बाल्ये पठित्वा वेदं चिरकालव्यवधाने सति पुनः पर्यालोचयन्नेकैकस्मिन् वाक्ये चिरं चित्तैकाग्र्यं कृत्वा तत्तद्वाक्यं यथापठितमेवाऽवगच्छति सैषा स्मृतिः । न चाऽत्र पुरुषः स्वतन्त्रः,

---

आकार का समर्पण करने में समर्थ नहीं है ? या अन्तःकरण तादृश आकार को प्राप्त नहीं कर सकता ? इनमें से एक को भी नहीं मान सकते, कारण कि नरविषाणशब्द अत्यन्त अप्रसिद्ध ही मनुष्य और सींग के परस्पर सम्बन्धाकार को समर्पण कराता हुआ देखा जाता है और अन्तःकरण उस आकार को प्राप्त भी होता है । इसलिए शब्दात्मक श्रुति से प्राप्त हुए आकार से युक्त मानस क्रिया की प्रवाह-परम्परा ही ध्यान पदार्थ है, स्मरण की परम्परा ध्यान पदार्थ नहीं है ।

शङ्का—अत्यन्त अप्रसिद्धात्मक विषय के स्थल में ध्यान और स्मृति की परम्परा में पार्थक्य सिद्ध होने पर भी शास्त्र द्वारा अनुभव में आये हुए चार भुजाओं को धारण करने वाले विष्णु भगवान् के ध्यान का विधान करने में तो स्मरण-परम्परा से अतिरिक्त दूसरा ध्यान पदार्थ कोई नहीं है ।

समाधान—शब्द द्वारा परोक्षरूप से अनुभूत मूर्त्ति के प्रत्यक्ष अनुभूत शालग्राम शिलारूप प्रतिमा आदि में जिस अनुसन्धान का (ध्यान का) विधान है, वह अनुभूत न होने के कारण स्मरणरूप ज्ञान नहीं हो सकता है । प्रत्यक्षरूप से अनुभूत वस्तुओं का भी स्मरण ध्यान की अपेक्षा विशिष्ट अर्थात् अतिरिक्त है । जैसे कि बाल्यकाल में वेद पढ़कर बीच में अधिक समय तक व्यवधान हो जाने से अनन्तर दुबारा पर्यालोचन करते हुए एक-एक वाक्य में अधिक काल तक चित्त की एकाग्रता करके पठनक्रम के अनुसार ही उन वाक्यों का

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**प्रयत्नेन चित्तैकाग्र्यं सम्पादितेऽपि कस्मिंश्चिद् वाक्यविशेषे स्मृत्यनुदयात् । न च स्मर्यमाणमपि वाक्यमन्यथा स्मर्त्तुं शक्यम्, अवेदवाक्यत्वप्रसङ्गात् । नाऽपि स्वेच्छावशादस्मर्त्तुं शक्यम्; अनिच्छतो शौचावसरेऽपि कदाचिद्वेदवाक्यस्मृतेरनिवार्यत्वात् । अतः कर्त्तुमकर्त्तुमन्यथा वा कर्त्तुमशक्या यथानुभूतं वस्त्वविलङ्घयन्ती तत्संस्कारोद्बोधमात्राधीना स्मृतिरित्युच्यते । ध्यानं त्वनुभूतेऽननुभूते वा वस्तुनि विद्यमानानामविद्यमानानां वा धर्माणां निरङ्कुशं कल्पनं यल्लोके मनोराज्यमिति प्रसिद्धम् । न च तत्र पुरुषः परतन्त्रः, स्वेच्छामनोभ्यां विना साधनान्तराऽनपेक्षणात् । तर्ह्ययथाशास्त्रमपि देवतादि-**

---

ज्ञान प्राप्त करता है, इसका नाम स्मरण है । इस प्रकार के स्मरण में पुरुष स्वाधीन नहीं है, कारण कि प्रयत्न के द्वारा चित्त की एकाग्रता को सम्पन्न कर लेने पर भी किसी किसी (पठित भी) वाक्यविशेष के स्मरण का उदय नहीं होता और स्मरण में आने वाले वाक्य का भी अन्यथा [पठित आनुपूर्वी के विपरीत] स्मरण नहीं हो सकता, कारण कि अन्यथा स्मरण में आये वाक्य को वेदवाक्य न होने का प्रसङ्ग आ जायेगा । [अर्थात् जब तक यथापठित आनुपूर्वी का ज्ञान न हो जाय, तब तक तादृश स्मृति का जनक चित्तैकाग्रतादि व्यापार होता ही रहेगा ।] और उसमें अपनी इच्छा का स्वातन्त्र्य भी नहीं है कि उसका स्मरण होना रोक सके, इच्छा न रहते हुए भी अशुद्ध अवस्था में कभी-कभी वेद वाक्यों का स्मरण में आ जाना नहीं रोका जा सकता । इसलिए जिसका करना, न करना या अन्यथा करना सम्भव नहीं है और जो यथानुभूत वस्तु का उल्लङ्घन नहीं करता एवं जो केवल पूर्व अनुभव से उत्पन्न संस्कार के उद्बोध से उत्पन्न होने वाला ज्ञान है, उसको स्मरण कहते हैं । जिस विषय का अनुभव हुआ हो या न हुआ हो, उस (अनुभूत या अननुभूत) वस्तु में रहने या न रहने वाले धर्मों की निरङ्कुश (स्वेच्छा मात्र से) कल्पना करना ध्यान कहलाता है, जिसको लोक में मनोराज्य नाम से प्रसिद्धि दी गई है । उस ध्यान में पुरुष पराधीन (विषयादि के वश) नहीं हैं, क्योंकि अपनी इच्छा तथा अन्तःकरण के अतिरिक्त दूसरे साधन की अपेक्षा नहीं रहती । तब तो शास्त्र के प्रतिकूल भी (जैसे कि शास्त्रों में वर्णित नहीं है) अपनी इच्छामात्र

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ध्यानं स्वेच्छानुसारेण प्रसज्येतेति चेत्, सत्यम्; तत्केन निवार्यते । नहि मनोराज्यं राजादिना शास्त्रेण वा निवारयितुं शक्यते । परन्तु शास्त्रोक्तध्याने शास्त्रीयः फलविशेषो भवति नेतरत्र, अदृष्टे साध्यसाधनसम्बन्धे शास्त्रस्य नियामकत्वात् ।

ध्याने वस्तुविषयत्वस्य खण्डनम्

न च शास्त्रमप्ययथावस्तुगोचरध्यानेन कथं फलविशेषं प्रतिपादयतीति वाच्यम्, नहि वयं शास्त्रं पर्यनुयोक्तुं प्रभवामः, शास्त्रस्याऽचिन्त्यमहिमत्वात् । अन्यथा क्वाऽऽहुतिप्रक्षेपः क्व वा स्वर्गः कामत्रोपपत्तिमद्राक्षीः ? अथाऽपि श्रद्धाजाड्येन योषिदग्न्यात्मिकां काञ्चिद्देवतां परिकल्प्य तद् ध्यानस्य वस्तुविषयत्वं ब्रूषे तर्ह्यादित्यो यूपो यजमानः प्रस्तर इत्यादावपि

---

से देवता आदि के ध्यान की प्रसक्ति हो जाने की शङ्का की जाय, तो उचित ही है, क्योंकि ऐसे ध्यान का निवारण कौन कर सकेगा ? मनोरथ से कल्पित राज्य की निवृत्ति कोई राजा या शास्त्र नहीं कर सकता । परन्तु भेद इतना ही है कि शास्त्रोक्त ध्यान में शास्त्रों से प्रतिपादित फलविशेष होता है और अन्य प्रकार के (अपनी इच्छा मात्र से कल्पित अशास्त्रीय) ध्यान में उक्त फल की सिद्धि नहीं होती, कारण अदृष्टरूप कार्यकारणभाव में शास्त्र नियामक (व्यवस्थापक) माना गया है । अयथार्थ-वस्तुविषयक ध्यान से फलविशेष की उत्पत्ति का शास्त्र भी कैसे प्रतिपादन करते हैं ? यह शङ्का भी नहीं की जा सकती, कारण कि हम जैसे साधारण बुद्धि वाले पुरुष शास्त्रों के ऊपर अन्यथा आरोप करने में समर्थ नहीं हैं, क्योंकि शास्त्रों का महत्त्व हम लोगों के ध्यान में भी नहीं आ सकता । यदि ऐसा न हो, तो कहाँ आहुति का देना और कहाँ स्वर्ग, इसमें तुम कौन-सी उपपत्ति देखते हो ? [अर्थात् अग्नि में घृतादि हविस् द्रव्य का आहुति रूप से प्रक्षेप करना होम कहलाता है । और उसका फल स्वर्ग-प्राप्ति शास्त्रों में कही गयी है । इस कार्यकारणभाव सम्बन्ध की उपपत्ति दृष्ट न होने से अचिन्त्य ही माननी होगी, अतः शास्त्रों में दृष्टानुसारी तर्कबल से कोई आरोप नहीं लगाया जा सकता ।] यदि उक्त युक्ति से (शास्त्रों को अचिन्त्यमहिम मानकर ) श्रद्धा से मूक (तर्कशून्य) होकर योषिदग्निरूप किसी नवीन देवता की कल्पना करके उसके ध्यान को वस्तुविषयक होना कहो, [इससे पूर्व प्रघट्टक में कहा गया है कि

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

तत्तद्रूपां देवतां प्रकल्प्य स्वार्थे प्रामाण्यं प्रसज्येत । प्रत्यक्ष-विरोधस्तु भवतोऽपि समानः । न चैवमिन्द्रादिदेवताना-मप्यपलापः, तत्प्रतिपादकमन्त्रार्थवादानां मानान्तरविरोधा-भावात् । ननु सर्वेष्वपि वस्तुष्वभिमानिन्यो देवताः सन्ति 'मृदब्रवीत्', 'आपोऽब्रुवन्' इत्यादौ सूत्रकारेण तदङ्गीकारादिति चेत्, तर्ह्यत्राऽप्यग्न्यभिमानिनी काचिद्देवता योषिदभिमानिनी चाऽपरेति देवताद्वयमस्तु । न च ते देवते अत्र ध्येये, किन्तु

---

'योषा वाव' इत्यादि वाक्य द्वारा प्रतिपादित ध्यान में आकारविशेष से युक्त कोई देवता की मूर्त्ति उल्लिखित नहीं है, केवल ध्यानमात्र है, उसका खण्डन करते हैं कि शास्त्रों को अचिन्त्यमहिम मानने वाला तादृश आकार की देवमूर्ति भी मान सकता है । ऐसी दशा में उस शास्त्रीय मूर्ति का ध्यान अवस्तुविषयक नहीं माना जा सकता] तो 'आदित्यो यूपः' (सूर्य यूप—स्तम्भ—है) तथा 'यजमानः प्रस्तरः' (यजमान कुश-मुष्टि है) इत्यादि वाक्यों में भी तत्तद्रूप देवताविशेष की कल्पना करके स्वार्थ में प्रामाण्य आ जाने का प्रसङ्ग आ जायेगा । [सिद्धान्त में सूर्य का यूप होना या यजमान का कुश-मुष्टि होना सम्भव न होने से उक्त वाक्यों का स्वार्थ में तात्पर्य नहीं माना जा सकता, प्रत्युत वे अर्थवादवाक्य माने जाते हैं, अब तो शास्त्रों में श्रद्धा के वश तादृश आकारवाली देवता का होना सम्भव होने से स्वार्थ में तात्पर्य मान लेने का प्रसङ्ग नहीं हटाया जा सकेगा ।] प्रत्यक्षविरोध तो आपको भी समान ही है । [जैसे आदित्य का यूप होने में प्रत्यक्ष विरोध है, ऐसे ही योषित् का अग्नि होने में भी प्रत्यक्ष विरोध है ।] उक्त रीति से (कल्पित—मिथ्या— वस्तुविषयक ध्यान की उपपत्ति मानने से) इन्द्र आदि देवताओं के भी अपलाप का (आकारविशेष से युक्त न मानने का) प्रसङ्ग नहीं आ सकता, कारण कि इन्द्रादि देवताओं के प्रतिपादक मन्त्र तथा अर्थवाद-वाक्यों का प्रत्यक्ष आदि दूसरे प्रमाणों से विरोध नहीं आता है ।

शङ्का—सभी पदार्थों में अभिमानी देवता हैं—जैसे 'मिट्टी ने कहा' या 'जल ने कहा' इत्यादि वाक्यों में सूत्रकार ने भी ऐसा माना है ।

समाधान—यदि उक्त रीति से सर्वत्र अभिमानी देवता माने जाँय, तो प्रकृत में भी एक अग्नि में अभिमानी देवता और दूसरा योषित् का अभिमानी देवता इस प्रकार दो देवता मानने होंगे । [क्योंकि प्रकृत में योषित् और अग्नि दो पदार्थ हैं, अतः तदभिमानी देवता भी दो ही होंगे ।] परन्तु प्रकृत में उक्त दो

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan

योषिदग्नितादात्म्यम् । न च तादात्म्यस्याऽवास्तवस्याऽभिमानिनी देवता सम्भवति, नरविषाणादावतिप्रसङ्गात् ।

ध्यानमवस्तुविषयः

न च योषिदग्निनामिका काचिद्देवता स्यादिति मन्तव्यम्, नाममात्रत्वे योषिदवयवेषु यथायोगमग्न्यवयवसम्पादनवैफल्यात् । सम्पाद्यते हि तथा श्रुतौ 'योषा वाव गोतमाग्निस्तस्या उपस्थ एव समिल्लोमानि धूमो योनिरर्चिः' इत्यादिना । अथैतद्ध्यान-फलप्रदाता परमेश्वर एतद्देवता भविष्यति तथापि नाऽसावत्र ध्येयः । नहि सर्वान्तर्यामिणो जगदीश्वरस्यातिजुगुप्सितयोषि-दवयवरूपेण ध्यानमुचितम् । परमेश्वरस्य सर्वात्मकत्वाद-विरोध इति चेत्, तर्हि 'तं यथा यथोपासते तदेव भवति' इत्यनया न्यायानुगृहीतया श्रुत्योपास्याकारप्राप्तेः फलत्वावगमादुपासक-

---

देवता ध्यान के विषय नहीं हैं, किन्तु योषित् और अग्नि का तादात्म्य ही ध्यान का विषय है । अवस्तुभूत दोनों के तादात्म्य के अभिमानी देवता का सम्भव भी नहीं है । [यदि अवस्तु का भी अभिमानी देवता माना जाय, तो] मनुष्य के सींगरूप वस्तु आदि में अतिप्रसङ्ग आ जायेगा । योषिदग्नि-नामवाले किसी अतिरिक्त देवता का मानना भी उचित नहीं है, कारण कि योषिदग्निनामक देवता के मानने में योषित् (स्त्री) के अवयवों में यथोचित अग्नि के अवयवों की सम्पत्ति करना व्यर्थ है । 'हे गोतम ! स्त्री अग्नि है, उसका उपस्थ ही समिधा है और केश धूम एवं योनि ज्वाला है' इत्याद्यर्थक श्रुति से ऐसी सम्पत्ति दिखलाई गई है । यदि कहो कि उक्त ध्यान के फलविशेष को देनेवाले परमेश्वर ही इस प्रकार के देवता होंगे, सो भी ठीक नहीं, क्योंकि परमेश्वर प्रकृत में ध्यान का विषय नहीं हो सकता, कारण कि सर्वान्तर्यामी जगदीश्वर का अत्यन्त घृणास्पद स्त्री के अवयवरूप से ध्यान करना उचित नहीं है। यदि कहो कि परमेश्वर सकलस्वरूपात्मक है, अतः विरोध नहीं है । [ अर्थात् आपकी दृष्टि से घृणास्पद स्त्री के अवयवों का भी स्वरूपभूत जब ईश्वर हो सकता है, तब तद्रूप से उसका ध्यान करने में विरोध ही क्या है?] तो यह कहना भी युक्त नहीं है, क्योंकि 'उस परमेश्वर की जिस जिस रूप में उपासना की जाय, वह उसी रूप में हो जाता है' एतदर्थक न्यायानुगृहीत श्रुति से यह प्रतीत होता है कि उपासक को उपास्य के आकार की प्राप्तिरूप फल

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

स्याऽत्र जुगुप्सितयोषिदवयवत्वप्राप्तावग्निरूपत्वप्राप्तौ वा सत्यामनर्थफलैव पञ्चाग्निविद्या स्यात् । अथ विशेषशास्त्रबलादत्र ब्रह्मलोकप्राप्तिः फलं तर्हि तद्बलादेव विनाऽप्युपास्यदेवतामवस्तुविषयेण ध्यानेन फलसिद्धौ शास्त्रभक्तम्मन्येन त्वया ध्यानस्य वस्तुविषयतायां नाऽत्यन्तमभिनिवेष्टव्यम् ।

अथोच्येत—

''उपपापेषु सर्वेषु पातकेषु महत्सु च ।
प्रविश्य रजनीपादं ब्रह्मध्यानं समाचरेत्' ॥

इति स्मृतौ यथावस्तुविषयध्यानमवगम्यते इति । तत्र किं ध्यातृदृष्ट्या वस्तुविषयत्वं शास्त्रदृष्ट्या वा ? आद्येऽपि यदि ध्याता ब्रह्मात्मत्वं जानाति तदा नाऽसौ प्रायश्चित्तेऽधिकरोति, पातकादिसम्बन्धा-

---

मिलता है, इससे प्रकृत में उपासक को अत्यन्त घृणास्पद स्त्री के अवयवों के रूप की अथवा अग्निरूप की प्राप्तिरूप फल के मिलने से अनर्थ (अनिष्ट) फल देनेवाली ही पञ्चाग्निविद्या की उपासना होगी । यदि कहो कि प्रकृत में विशेष शास्त्र के बल से ब्रह्मलोक की प्राप्ति ही फल होगा, तो उसी शास्त्र के बल से उपास्य देवता के बिना भी अवस्तुविषयक ध्यान से फल की सिद्धि हो जायेगी, फिर अपने को शास्त्रभक्त कहलाने वाले तुम्हें ध्यान में वस्तुविषयकत्व की सिद्धि करने में आग्रह नहीं करना चाहिये ।

शङ्का—यदि कहा जाय कि 'सम्पूर्ण उपपातक तथा बड़े बड़े पातकों के होने पर रजनीपाद में प्रवेश करके (ब्रह्ममुहूर्त में) ब्रह्म का ध्यान करना चाहिये' एतदर्थक स्मृति में यथार्थ ब्रह्मरूप वस्तु का ध्यान करना प्रतीत होता है । [ऊपर कहे गये सिद्धान्त के अनुसार आप स्मरण को यथावस्तुविषयक और ध्यान को अयथावस्तुविषयक मानते हैं । परन्तु ऐसा मानना असङ्गत है, क्योंकि यदि ऐसा होता, तो प्रकृत स्मृति में ब्रह्मध्यान के स्थान में ब्रह्म-स्मरणपद देना चाहिये था, परन्तु ध्यानपद दिया है, अतः मालूम पड़ता है कि ध्यान यथावस्तुविषयक होता है, यह भाव है ।]

समाधान—तो इसमें प्रश्न किया जा सकता है कि उक्त स्मृति में क्या ध्याता पुरुष की दृष्टि से ध्यान यथावस्तुविषयक कहा जाता है ? अथवा शास्त्रदृष्टि से ? प्रथम कल्प को मानने पर भी यदि ध्यान करने वाले पुरुष ने ब्रह्मात्म का साक्षात्कार कर लिया है, तो उसको प्रायश्चित्त में अधिकार ही

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan

**भावात् । अथ न जनाति तदाऽसावात्मानमन्तःकरणविशिष्टतया ब्रह्मस्वरूपं च परोक्षतयाऽवगच्छन्नहं ब्रह्मास्मीति ध्यानं कथं वस्तुविषयं मन्येत । न द्वितीयः, ध्याता ह्यन्तःकरणविशिष्टस्याऽऽत्मनो ब्रह्मत्वं ध्यायति । यद्यपि तत्राऽन्तःकरणांशं विहाय चिदंशस्य ब्रह्मत्वं शास्त्रसंवादि तथापि तावता ध्यानस्य वस्तुविषयत्वम् । अन्यथानेन न्यायेनांशतः संवादिनां शुक्तिरजतादिज्ञानानां यादृच्छिकसंवादि-लिङ्गाभासादिजन्यज्ञानानां च वस्तुविषयत्वेन प्रामाण्यप्रसङ्गात् ।**

---

नहीं है, कारण कि उसमें पातक आदि के सम्बन्ध ही सम्भव नहीं है । (स्मृतिकारों ने भी कहा है—

'गृहस्थोक्तानि पापानि कुर्वन्त्याश्रमिणो यदि ।
शौचवच्छोधनं कुर्युरर्वाग् ब्रह्मनिदर्शनात्' ॥

अर्थात् यदि गृहस्थ के समान पापों को अन्य आश्रमधारी (ब्रह्मचारी), वानप्रस्थ तथा संन्यासी करें, तो क्रमशः द्विगुण, त्रिगुण और चतुर्गुण प्रायश्चित्त करें, परन्तु उक्त प्रायश्चित्त को ब्रह्मसाक्षात्कार के पूर्व ही करना चाहिये । ब्रह्मसाक्षात्कार के अनन्तर तो 'क्षीयन्ते चाऽस्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे' के अनुसार कोई पापपुण्य का संसर्ग ही नहीं रहता ।) यदि कहो कि ध्याता पुरुष को ब्रह्मसाक्षात्कार नहीं होता, तो वह (ध्याता पुरुष) आत्मा को अन्तः करणविशिष्टरूप से और ब्रह्मस्वरूप को परोक्षरूप से जानता हुआ 'मैं ब्रह्म हूँ' इस ध्यान को कैसे वस्तुविषयक समझ सकेगा । दूसरा पक्ष भी नहीं हो सकता, (अर्थात् शास्त्रदृष्टि से भी ब्रह्मध्यान यथावस्तुविषयक नहीं हो सकता) कारण कि ध्यान करनेवाला पुरुष अन्तःकरणविशिष्ट आत्मा का ब्रह्मरूप से ध्यान करता है (ध्यान के विषय उस अन्तःकरणविशिष्ट आत्मा को ब्रह्म समझता है, जो कि यथार्थ वस्तु नहीं है ) । यद्यपि उक्त स्थल में अन्तःकरणरूप अंश का त्याग करके चैतन्यरूप अंश में ब्रह्मत्व शास्त्र सम्मत है (अतः यथार्थ वस्तु हो गया) तथापि इतने से ध्यान में यथार्थवस्तुविषयकत्व नहीं माना जा सकता । यदि अंशतः त्याग करने से अंशतः यथार्थवस्तुविषयकत्व का ज्ञान में अङ्गीकार किया जाय, तो अंशतः संवादवाले शक्तिरजतादि ज्ञानों को और इच्छा-मात्र से संवादप्राप्त लिङ्गाभासादि से उत्पन्न हुए ज्ञानों में भी (अंशतः) यथार्थवस्तुविषयकत्व होने से प्रामाण्य मानने का प्रसङ्ग आ जायेगा ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

## ध्याने पुरुषप्रयत्नस्यापेक्षा

ननु विदितब्रह्मात्मतत्त्वानामपि 'ब्रह्मध्यानं करिष्यामः' इति व्यवहारदर्शनाद्ध्यानस्य वस्तुविषयत्वमिति चेत्, न; प्रबलपूर्ववासनया प्रच्युते ब्रह्मात्मत्वानुभवे तस्यामेवाऽवस्थायामेवं व्यवहारात् । नहि ब्रह्मात्मत्वमनुभवन्त एवं व्यवहर्त्तुमर्हन्ति । नहि लोके देवदत्तः स्वस्य मनुष्यत्वमनुभवन् मनुष्यत्वं ध्यायामि ध्यास्यामीति वा व्यवहरति । ननु 'ध्यायति प्रोषितनाथा पतिम्' इत्यत्र वस्तुविषयेऽपि ध्यानव्यवहारोऽस्तीति चेत्, न; तत्र ध्यानशब्दस्य पूर्वानुभूतपतिविषयस्मरणलक्षकत्वात् । यद्वा विरहातुरा मनोराज्यं करोतीति मुख्यमेव ध्यानमस्तु । तस्मादवस्तुविषये ध्याने पुरुषस्य स्वच्छन्दप्रवृत्तौ कः प्रतिबन्धः? ननु सकृत्प्रयत्नमात्रेण घटिकामात्रं ध्यानानुवृत्तिरुपलभ्यते, तत्र प्राथमिकमनोव्यापारं परित्यज्येतरेषां मनोव्यापाराणां प्रयत्न-

---

शङ्का—ब्रह्मसाक्षात्कार किये हुए यतियों का भी 'हम ब्रह्म का ध्यान करेंगे' इत्याकारक व्यवहार देखने से ध्यान वस्तुविषयक माना जाय ।

समाधान—ऐसा नहीं हो सकता, कारण कि पूर्वजन्मार्जित वासना के प्राबल्य से ब्रह्मसाक्षात्कार के छूट जाने पर (विस्मृत हो जाने पर) अज्ञान की अवस्था में ही उक्त व्यवहार होता है । देवदत्त अपने को मनुष्य समझता हुआ 'मैं मनुष्यरूप का ध्यान करता हूँ या करूँगा' ऐसा व्यवहार नहीं करता ।

शङ्का—'प्रोषितभर्तृका (जिस स्त्री का पति परदेश में है, वह स्त्री) अपने पति का ध्यान करती है, इस व्यवहार में वस्तुभूत पतिविषयक ज्ञान में भी ध्यान का व्यवहार देखा गया है ।

समाधन—उक्त व्यवहार में ध्यानपद का लक्षणा के द्वारा पूर्वानुभूत पति का स्मरण ही अर्थ समझना चाहिये । अथवा विरह के दुःख में डूबी हुई प्रोषित-भर्तृका (पतिध्यान से) मनोरथस्वरूप राज्य (विरहाभाव का अनुभव) कर रही है, इस अर्थ में उसका तात्पर्य होने से (अवस्तु विषयक) मुख्य ही ध्यान उक्तव्यवहारस्थल में माना जा सकता है । इसलिए अवस्तुविषयक ध्यान के विषय में पुरुष की अपनी इच्छापूर्वक प्रवृत्ति होने में कौन प्रतिबन्ध है?

शङ्का—केवल एकबार के प्रयत्नमात्र से घड़ी भर ध्यान की अनुवृत्ति होती है, उसमें पहले के मनोजन्य व्यापार को छोड़कर अन्य आगे होने वाले मन के व्यापारों को प्रयत्न की अपेक्षा न रहने से धारावाहिक-ज्ञान-स्थल से प्रथम प्रथम

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

निरपेक्षत्वाद् धारावाहिकज्ञानन्यायेन तन्निरपेक्षत्वे प्राथमिकस्याऽपि प्राप्ते सति सामग्रीसम्पादन एव प्रयत्न उपक्षीयतां तथा च ज्ञानाद् ध्यानस्य पुरुषतन्त्रत्वकृतं वैषम्यं न भविष्यतीति चेत्, किमिदानीमेवाऽऽरभ्याऽभ्यस्यतामपि सकृत्प्रयत्नाद् ध्यानानुवृत्तिः किं वा पट्वभ्यासवतामेव ? नाऽऽद्यः, अनुभवविरोधात् । न द्वितीयः, प्रतिमनोव्यापारं विद्यमानानामेव पृथक् प्रयत्नानामभ्यासपाटवाभिभूततयाऽनभिमन्यमानत्वात् । यथा बालस्यैकहायनस्य प्राथमिकगमनाभ्यासावसरे

---

होने वाले मनोव्यापार में भी प्रयत्ननिरपेक्षत्व के प्राप्त होने पर (स्मरण के समान) सामग्रीसम्पादन में ही प्रयत्न का उपयोग होगा । इस रीति से ज्ञान की अपेक्षा ध्यान में पुरुष के प्रयत्न द्वारा किया गया वैषम्य (भेद) नहीं हो सकेगा । जैसे धाराप्रवाह से होने वाले ज्ञान प्रयत्ननिरपेक्ष मनोव्यापारमात्र से उत्पन्न हो जाते हैं और सर्वप्रथम ज्ञान भी केवल वैसे ही मनोव्यापार से हो जाता है, उन्मुखीभवन आदि पुरुष प्रयत्न तो विषयेन्द्रियसंयोग आदि ज्ञान-सामग्रीमात्र का उत्पादन करने में उपयुक्त होकर क्षीण हो जाते हैं, वैसे ही ध्यानस्थल में भी उक्त न्याय से पुरुषप्रयत्न केवल ध्यानसामग्रीमात्र के उत्पन्न कराने में उपक्षीण होगा, ध्यान तो प्रयत्ननिरपेक्ष मनोव्यापारमात्र से धारावाहिक ज्ञान के तुल्य होता रहेगा, यह भाव है ) ।

समाधान—उक्त रीति के मानने से प्रश्न किया जा सकता है कि प्रथम प्रथम अभ्यास करनेवालों का भी क्या एक ही बार के प्रयत्न से ध्यान बराबर बना रहता है ? अथवा पर्याप्त अभ्यास (पुनः पुनः परिशीलन) वालों का ही ? इनमें प्रथम पक्ष नहीं माना जा सकता, कारण कि इसमें अनुभवविरोध आता है । (अनुभव में यही आया है कि एकबार के ही प्रयत्न से ध्यान नहीं बना रहता; ध्यान की अनुवृत्ति के लिए पर्याप्त अभ्यास करना पड़ता है । ) दूसरा पक्ष भी नहीं बन सकता, कारण कि (पर्याप्त अभ्यासवालों के भी) प्रत्येक मनोव्यापार में विद्यमान ही पृथक् पृथक् प्रयत्न अभ्यास की पटुता के कारण अभिभूत हो जाते हैं, अतः प्रतीत नहीं होते । (अर्थात् ध्यानानुवृत्तिस्थल में सर्वत्र (प्रवीण-अप्रवीण दोनों के ध्यान में) प्रथम प्रथम हुए ध्यान के समान पृथक्

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**प्रतिपादविन्यासं पृथक्प्रयत्नोऽभिव्यज्यते न तथा पुनः शीघ्रगमने तदभिव्यक्तिरस्ति । न चाऽत्र पुनः पृथक् प्रयत्नाभावः, विषमस्थले व्यवधानपतनादिना तदभिव्यक्तेः । एवं ध्यानाभ्यासपाटवोपेतबास्याऽपि प्राथमिकध्यानानुसारेण प्रयत्नविशेषा अवगन्तव्याः । अथवा यथा वक्रणे वेगरहितेऽप्यृजूकृते तस्मिन्नेव वेगस्तथाऽभ्यासात् प्राग्वेगशून्येऽपि ध्यानाभ्यासादृजूकृते मनसि वेगाख्यः संस्कारः कल्प्यताम् । अस्मिन्नपि पक्षे ध्यानस्य प्रयत्नतन्त्रत्वं**

---

पृथक् प्रयत्न प्रत्येक मनोव्यापारों में अपेक्षित हैं और वे प्रयत्न होते ही रहते हैं, परन्तु अप्रवीण के तो स्पष्ट प्रतीत होते रहते हैं और प्रवीण पुरुष के अपने अभ्यास के पाटव से स्पष्ट प्रतीत न होने से उन प्रयत्नों में न होने का अभिमानमात्र हो जाता है, वस्तुतः प्रयत्न तो प्रवीण के भी पृथक् पृथक् विद्यमान ही हैं । इस आशय को दृष्टान्त द्वारा दिखलाते हैं—) जैसे एक वर्ष की अवस्था वाले बालक का प्रथम चलना सीखने के अवसर पर प्रत्येक पैर रखने में पृथक् प्रयत्नों का होना स्पष्ट प्रतीत होता रहता है, परन्तु (अभ्यास हो जाने पर) शीघ्र चलने में तादृश पृथक् पृथक् प्रयत्नों की स्पष्ट प्रतीति नहीं होती । यह नहीं कहा जा सकता कि उक्त स्थल में (शीघ्रगमन में) पृथक् प्रयत्न नहीं है । विषम स्थल में (ऊचनीच भूमि में) धीरे धीरे उतरना आदि क्रिया के द्वारा उन पृथक् पृथक् विद्यमान प्रयत्नों की स्पष्ट प्रतीति होती है । इस प्रकार ध्यान के अभ्यास की प्रवीणता से युक्त पुरुष के भी प्रथम होने वाले ध्यान के अनुसार पृथक् पृथक् प्रयत्न समझ लेने चाहिये ।

(यदि उक्त सिद्धान्त को न मानने का आग्रह हो, तो पक्षान्तर कहते हैं—) अथवा जैसे वेगशून्य भी वक्रबाण के (टेढ़े बाण के) सीधे कर देने से उसी में वेग उत्पन्न हो जाता है, वैसे ही ध्यानाभ्यास से पहले वेगरहित भी मन में, ध्यानाभ्यास से उसके स्थिर होने पर, वेगनामक संस्कार की कल्पना करनी चाहिये । (इस कल्पना के आधार पर शङ्का उत्पन्न हो सकती है कि वेग से ही ध्यान की अनुवृत्ति सिद्ध हो जायेगी, उसके लिए पृथक् पृथक् प्रयत्न मानने की आवश्यकता नहीं है तदनुसार प्रथम ध्यान भी प्रयत्ननिरपेक्ष ही होगा, उसका खण्डन करते हैं—) इस पक्ष में भी ध्यान के प्रयत्नसापेक्ष होने का विनाश नहीं किया जा सकता, जैसे बाण में प्रथम

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नाऽपैति । बाण इव गमनस्याऽप्याद्यक्रियायाः प्रयत्नानान्तरीयकत्वात् । न चैवं धारावाहिकज्ञानेषु पृथक् प्रयत्नाः कल्पयितुं शक्यन्ते । यथाऽनभ्यस्तविषये ध्याने प्राथमिके द्वयोर्द्वयोरावृत्त्योर्मध्ये किञ्चित् किञ्चिद्व्यवधानं पृथक् प्रयत्नगमकमस्ति न तथा प्राथमिकेऽपि धारावाहिकज्ञाने तदस्ति । प्रमाणप्रमेयसम्बन्धजन्ये तस्मिन् बालवृद्धयोर्विशेषाऽदर्शनात् । अथ द्वितीयतृतीयादिज्ञानाकारपरिणामपरम्परानिर्वाहाय मनसि वेगः कथञ्चित् कल्प्येत तथाप्यज्ञानस्य प्रयत्ननान्तरीयकत्वाभावान्न ज्ञानं पुरुषतन्त्रम् । नहि ज्ञानं प्रयत्नानन्तरमेव

---

गमन-क्रिया प्रयत्न के बिना नहीं हो सकती, वैसे ही मन में भी (ध्यानजनक) प्रथम व्यापार प्रयत्न के बिना हो ही नहीं सकता । (पुनः प्रथम कल्प का सिंहावलोकन करते हैं—) जैसे ध्यानानुवृत्तिस्थल में पृथक् पृथक् प्रयत्न होते हैं, वैसे धारावाहिक ज्ञानस्थल में पृथक्-पृथक् प्रयत्नों की कल्पना नहीं की जा सकती । (ध्यानस्थल के समान ज्ञानप्रवाह में प्रयत्नों की कल्पना के आधार का अभाव दिखलाते हैं—) नूतन विषय के प्रथम ध्यान में जैसे दो दो (ध्यानों) के मध्य में होने वाला कुछ-कुछ व्यवधान पृथक्-पृथक् प्रयत्नों का सूचक है । (यदि मध्य में दूसरा पृथक् प्रयत्न न होता, तो निरन्तर आवृत्ति की अनुवृत्ति होनी चाहिये, दोनों के बीच में व्यवधान न होता । यह व्यवधान ही पृथक् प्रयत्न को सिद्ध करता है ।) इस भाँति प्राथमिक—प्रथम उत्पन्न हुए—भी धारावाहिक ज्ञान में कोई गमक नहीं है । ज्ञानस्थल में तो प्रमाण—इन्द्रियादि—और प्रमेय—विषय—के सम्बन्ध से उत्पन्न हुए ज्ञान में बाल तथा वृद्ध के कारण कोई विशेष नहीं देखा जाता । (यदि ध्यान के तुल्य ज्ञान भी प्रयत्नसापेक्ष होता, तो बाल तथा वृद्ध के ज्ञान में भी ध्यान के समान विशेषता आनी अनिवार्य होती । अर्थात् अधिक प्रयत्नशाली वृद्ध के ज्ञान में कम प्रयत्नशाली बालक के ज्ञान की अपेक्षा भेद होना चाहिये, परन्तु ऐसा नहीं है ।) यद्यपि द्वितीय या तृतीय ज्ञान की धारा की सिद्धि के लिए अन्तःकरण में यथाकथंचित् वेगनामक संस्कार की कल्पना की भी जाय, तथापि अज्ञान प्रयत्न के अनन्तर ही उत्पन्न नहीं होता है, (अज्ञानपद को अज्ञाननिवृत्तिपरक मान करके तात्पर्य मानना होगा कि यदि अज्ञाननिवृत्ति में ऐसा नियम होता कि प्रयत्न के ही अनन्तर वह हो सकती है, तो उसके जनक

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

जायते, किन्तु तेन प्रत्यत्ने प्रमाणादिसामग्यां सम्पादितायां पश्चादुत्पद्यते तथाऽज्ञाने निवृत्तिरपि न प्रयत्नानन्तरभाविनी, किं तर्हि प्रयत्नेन विरोधिसामग्र्यां सम्पादितायां पश्चान्निवर्त्तते । एवं च सामग्र्याः प्रयत्नतन्त्रत्वे सति ज्ञानमेव पुरुषेण कर्तुमकर्तुं वा शक्यमिति वादिनां विभ्रमः । अन्यथाकरणं तु ज्ञानस्यात्यन्तमनाशङ्कनीयमित्युक्तं पुरस्तात् । न च ध्यानमपि प्रयत्नसम्पादितसामग्रीतन्त्रं न प्रयत्नतन्त्रमिति वक्तुं शक्यम्, प्रयत्नातिरिक्तसामग्र्यभावात् ।

ज्ञानध्यानयोर्वैषम्यस्योपसंहारः

अतो ध्यानस्याऽन्यव्यवधानमन्तरेण साक्षादेव करणाकरणे सुशके । अन्यथाकरणं तु निरङ्कुशं सम्भवति । तदेवमजन्य-

---

ज्ञान को भी प्रयत्नानन्तर होने का नियम होने से ज्ञान पुरुषाधीन माना जाता, परन्तु उक्त नियम नहीं है) इसलिए ज्ञान का होना पुरुष के अधीन नहीं माना जा सकता । (उक्त आशय का उपपादन करते हैं—) ज्ञान प्रयत्न के अव्यहित अनन्तर ही नहीं होता, किन्तु उस प्रयत्न के द्वारा 'विषयेन्द्रियसंयोग आदि' प्रमाणादि सामग्री सम्पन्न होती है, तदनन्तर ज्ञान की उत्पत्ति होती है । एवं अज्ञान में निवृत्ति भी प्रयत्न के अनन्तर ही नहीं होती, किन्तु प्रयत्न द्वारा अज्ञानविरोधी (आवरणभङ्ग आदि) सामग्री उत्पन्न होती है और उसके पश्चात् अज्ञान निवृत्त होता है । इस निश्चय के अनुसार सामग्री को ही पुरुषव्यापार के अधीन होना सिद्ध है, इस पर भी अन्य वादियों का, ज्ञान की ही उत्पत्ति या अनुत्पत्ति पुरुष के प्रयत्न के अधीन है, यह कहना भ्रममात्र है । ज्ञान के अन्यथा करने की तो शङ्का भी नहीं की जा सकती, इसका पहले ही स्पष्ट प्रतिपादन कर आये हैं । उक्त रीति के अनुसार ध्यान को भी प्रत्यन द्वारा सम्पादित सामग्री के अधीन मानकर पुरुषप्रयत्न के अधीन नहीं मानते, ऐसा कहना युक्तिसङ्गत नहीं है, कारण कि ध्यान में प्रयत्न के अतिरिक्त सामग्री नहीं है । (अर्थात् ध्यान में प्रयत्न ही सामग्री है, उस प्रयत्नरूप सामग्री के नान्तरीयक होने से ध्यान का पुरुषाधीन होना निर्विवाद है ।) इसलिए ध्यान की प्रयत्न के बिना साक्षात् उत्पत्ति होने से उसका करना या न करना सम्भव हो सकता है । अन्यथा करना तो निर्बाध (किसी भी प्रतिबन्ध के बिना) सम्भव है । उक्त सम्पूर्ण प्रबन्ध के निष्कर्ष से फलित होता है कि जन्य

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**फलं वस्तुविषयं प्रमाणजन्यं ज्ञानं जन्यफलं वस्तुनिरपेक्षं पुरुषेच्छाप्रयत्नमात्रजन्यं ध्यानमिति ज्ञानध्यानयोर्मानसत्वेन समयोरपि फलतो विषयतः कारणतश्च महद्वैलक्षण्यं सिद्धम् । एवं च सत्यपुरुषतन्त्रतयाऽनुष्ठातुमशक्यं ब्रह्मज्ञानं विधियोग्यं न भवतीति 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' इति तव्यप्रत्ययोऽर्हार्थोऽवगन्तव्यः । कथं तर्ह्यात्मन्येवाऽऽत्मानं पश्येदिति**

---

फल से शून्य, वस्तुविषयक तथा प्रमाण के द्वारा उत्पन्न होने वाला ज्ञान होता है और जन्य फलवाला, वस्तु की अपेक्षा से विरहित एवं पुरुष की इच्छा से उत्पन्न प्रयत्नमात्र से उत्पन्न होनेवाला ध्यान कहलाता है । इस प्रकार मनोजन्य होने से ज्ञान और ध्यान में समता होते हुए भी फल, विषय तथा कारण के द्वारा बहुत बड़ा भेद सिद्ध होता है । इस निष्कर्ष के अनुसार पुरुषव्यापार के अधीन न होने से ब्रह्मज्ञान का अनुष्ठान (विधान) नहीं हो सकता । इसलिए 'आत्मा वा अरे'—आत्मदर्शन करना चाहिये—इस वाक्य में योग्यता रूप[१] अर्थ का वाचक 'तव्य' प्रत्यय है, ऐसा समझना चाहिये ।

शङ्का—'आत्मा को अपने आत्मा में ही देखे' एतदर्थक 'आत्मन्येव—' इत्यादि वाक्यों से दर्शन का विधान कैसे सङ्गत हो सकता है । [यद्यपि प्रकृत वाक्य में भी अर्ह अर्थ में ही लिङ् हो सकता है, तथापि भाष्यानुकूल समाधान देने के लिए प्रकृत वाक्य में शङ्का करते हैं । भगवान् शङ्कराचार्य ब्रह्म में चोदना की विषयता के अभाव का प्रतिपादन करके समन्वयसूत्र में 'किमर्थानि तर्हि आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्य इत्यादीनि विधिच्छायानि वचनानि' अर्थात् ब्रह्मदर्शन-विषयक विधान की उपपत्ति कैसे हो सकती है ? यों शङ्का करके समाधान करते हैं—'स्वाभाविकप्रवृत्तिविषयविमुखीकरणार्थानि'—अर्थात् इष्ट वस्तु को पाने की और अनिष्ट वस्तु के परिहार की उत्कट अभिलाषा में चित्त व्यग्र होने से परमात्मा की ओर नहीं झुकता, इसलिए बाहरी विषयों से अन्तःकरण की वृत्ति को हटाने के लिए प्रयत्नशील रहने के विधान में उक्त वाक्यघटक लिङ्गादि का तात्पर्य है, इस आशय से उत्तर देते हैं ] ।

---

१. 'अर्हे कृत्यतृचश्च'—पाणिनीय सूत्र से अर्ह अर्थ में दृश धातु से तव्य प्रत्यय होकर 'द्रष्टव्यः' पद की सिद्धि हुई है, 'प्रैषातिसर्गप्राप्तकालेषु कृत्याश्च' सूत्र से प्रैष—प्रेरणा—रूप अर्थ में नहीं हुई है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

दर्शनविधिरिति चेत्, दर्शनसाधनभूतान्तर्मुखत्वादिविधित्वेन व्याख्येय इति ब्रूमः । व्याख्यातं चाऽस्माभिर्विचारविधिपरत्वेन प्रथमसूत्रतृतीयवर्णके । तदेवं मोक्षपर्यालोचनया उत्पत्त्याद्ययोग्य-ब्रह्मपर्यालोचनया ज्ञानपर्यालोचनया च विध्यसम्भवादहेयानु-पादेयात्मतत्त्वे वेदान्ताः पर्यवस्यन्तीत्यभ्युपेयम् ।

नन्वहंप्रत्ययावसेयात्मनः कर्माङ्गत्वात् तत्र पर्यवसितानां वेदान्तानामपि कर्मविधिवाक्यैरेकवाक्यता स्यादिति चेत्, न; अनन्यवेद्ये क्रियाकारकसंसर्गशून्य एवाऽऽत्मनि वेदान्तानां पर्यवसनात् । अग्निहोत्रफला वेदाः शीलवृत्तफलं श्रुत-मिति स्मृतिकारैः सर्वो वेदो धर्मे विनियुक्त इति चेत्, न; 'तं त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि', 'सर्वे वेदा यत्पद-

---

समाधान—साक्षात्कार के कारणीभूत अन्तर्मुखत्व आदि (बाहरी विषयों से विमुख कर अन्तःकरण को आभ्यन्तर कर अध्यात्म के चिन्तन में लगाना) के विधान में तात्पर्य मानकर उन वाक्यों का व्याख्यान करना चाहिये, ऐसा हम कहते हैं । हम प्रथम सूत्र के तृतीयवर्णक में उक्त वाक्यों का विचारविधि में तात्पर्य कह आये हैं । इस प्रकार मोक्ष तथा उत्पत्ति आदि के अयोग्य ब्रह्म तथा ज्ञान—इन सबके पूर्वोक्त स्वरूपों का विवेचन करने से विधि का अवसर सम्भव न होने से हानोपादनशून्य ब्रह्मतत्त्व का विवेचन करने में ही वेदान्तवाक्यों का तात्पर्य निर्धारित करना चाहिये ।

शङ्का—'अहम् मैं' इस प्रतीति से प्रतीयमान आत्मा ही विश्वजिदादि कर्मकलाप का (कर्तव्यत्वेन) अङ्ग है, इसलिए उसी अहंप्रत्यय के विषय आत्मा में तात्पर्य रखनेवाले वेदान्तों को भी कर्मविधायक वाक्यों के साथ एकवाक्यता करना ही उचित है ।

समाधान—उक्त कथन उचित नहीं है, कारण कि किसी भी अन्य प्रमाण से वेद्य न होनेवाले क्रियाकारकभावरूप सम्बन्ध से विरहित आत्मा में ही वेदान्तों का तात्पर्य निर्धारित होता है । यदि यह शङ्का हो कि 'वेदों का प्रयोजन (तात्पर्य) अग्निहोत्र आदि कर्मों का प्रतिपादन करना है और शील तथा सदाचार का प्रतिपादन करना शास्त्रों का प्रयोजन है' एतदर्थक स्मृति के रचयिता आचार्यों ने सम्पूर्ण वेदों का चोदनात्मक धर्म में ही विनियोग किया है, तो यह शङ्का उचित नहीं है, कारण कि

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**मामनन्ति', 'वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यः' इति श्रुतिस्मृतिवशात्पूर्व-स्मृत्यर्थस्य निर्णेतव्यत्वात् ।**

अभिहितान्वयवादेऽपि वेदान्तानामनुपपत्त्यभावः

**नन्वाम्नायस्य क्रियार्थत्वादानर्थक्यमतदर्थानामिति वदन् जैमिनिरित्थं मन्यते—उत्तमवृद्धोक्तशब्दश्रवणानन्तरं मध्यमवृद्धस्य प्रवृत्तिं दृष्ट्वा तया तस्य कार्यज्ञानमनुमाय कार्यान्वित एवाऽर्थे शब्दसामर्थ्यं व्युत्पित्सुर्जानाति । तथा च सिद्धवस्तुन्यगृहीत-सामर्थ्यस्य शब्दस्य तद्बोधकत्वासम्भवाद्वेदान्तानामप्यद्वैतात्म-तत्त्वबोधकत्वं नाऽस्तीति, मैवम् । किं भाट्टमतमवलम्ब्यैव-मुच्यते किं वा प्राभाकरमतमवलम्ब्य ? नाऽऽद्यः ।**

---

'उस उपनिषत्—वेदान्त—वाक्यों से प्रतिपादित पुरुष के विषय में प्रश्न करता हूँ' एवं 'सब वेद जिस पद का प्रतिपादन करते हैं' इत्यर्थक श्रुतियाँ और 'सम्पूर्ण वेदों के द्वारा मैं ही जाना जाता हूँ' इत्यर्थक स्मृति के अनुसार ही 'अग्निहोत्रफला—' इत्यादि पूर्वोक्त स्मृति के तात्पर्य का निर्णय करना चाहिये ।

शङ्का—'सम्पूर्ण आम्नाय—वेद—क्रिया के (कर्मकाण्ड के) प्रतिपादन के ही निमित्त हैं, जो वेदवाक्य क्रिया का प्रतिपादन नहीं करते, वे सब अनर्थक हैं' इस अभिप्राय के 'आम्नायस्य—' इत्यादि सूत्र की रचना करनेवाले जैमिनि मुनि का सिद्धान्त है कि उत्तम वृद्ध (आज्ञा देनेवाले पुरुष) के द्वारा कहे गए 'गाय लाओ' इत्यादि वाक्य सुनने के अनन्तर प्रयोज्य वृद्ध की (जिसको आज्ञा दी गयी है, उसकी गौ आदि लाने में) प्रवृत्ति देखकर उस प्रवृत्ति से प्रयोज्य वृद्ध में कार्यज्ञान का अनुमान करके शब्दार्थव्युत्पत्ति की इच्छा रखनेवाला अबोध बालक कार्य से अन्वित ही अर्थ में शब्द की सामर्थ्य निर्धारित करता है [अर्थात् कार्यान्वित अर्थ में ही शब्द की शक्ति को जानता है ।] इस प्रक्रिया के अनुसार सिद्धभूत (क्रियाऽन्वयशून्य) अर्थ में शब्दशक्ति का ज्ञान न होने से शब्द में तादृश सिद्ध अर्थ का बोधकत्व सम्भव न हो सकने के कारण वेदान्तवाक्यों का भी अद्वैतरूप आत्मतत्त्व का बोधक होना सम्भव नहीं है । [इसलिए विधिशेष ही वेदान्तवाक्यों को मानना चाहिये ।]

समाधान—जैमिनिसूत्रों के दो व्याख्याता हैं, एक कुमारिल भट्ट और दूसरे प्रभाकर, इनमें से उक्त कथन क्या भट्टानुयायियों के मत के आधार पर है ? अथवा प्रभाकरानुयायियों के मत को लेकर ? इनमें प्रथम कल्प

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**अभिहितान्वयवादी हि भाट्टः । स चैवं व्युत्पत्तिप्रक्रियां रचयति—उत्तमवृद्धेन वाक्ये प्रयुक्ते श्रोतुर्मध्यमवृद्धस्य प्रवृत्त्या विशिष्टसंसर्गज्ञानं शब्दकार्यत्वेनाऽनुमाय शब्दसमुदायस्याऽर्थ-समुदाये सामर्थ्यं प्रतिपद्यते । तत्र गामानय गां बधानेत्यादि-प्रयोगेष्वावापोद्वापाभ्यामानयनतत्संसर्गव्यभिचारेऽपि गोमात्र-स्याऽन्वयाद् बन्धनेऽपि गोशब्दस्य गोमात्रे सम्बन्धं प्रतिपद्यते न त्वानयनतत्संसर्गयोर्व्यभिचरितयोः । एवं सर्वपदानां पदार्थ-**

---

नहीं बन सकता, कारण कि भट्ट के अनुयायी अभिहितान्वयवादी हैं । उनके मत में व्युत्पत्तिप्रक्रिया इस रीति पर दिखलाई गयी है—उत्तम वृद्ध के द्वारा 'गाय लाओ' इत्यादि वाक्य के प्रयुक्त होने पर (श्रोता) मध्यम वृद्ध की प्रवृत्ति से विशिष्ट सम्बन्धज्ञान शब्द का कार्य है, ऐसा अनुमान कर 'गामानय' इत्यादि शब्दसमुदाय के (पृथक् पृथक् एक एक शब्द का नहीं) विशिष्ट संसर्गविषयक अर्थसमुदाय में सामर्थ्य का—शक्ति का—अवधारण करता है । अनन्तर 'गाय को लाओ', 'गाय को बाँधो' इत्यादि प्रयोगों में आवाप और उद्वाप से आनयन (लाना) तथा उसके साथ कर्मत्वरूप सम्बन्ध का व्यभिचार होने पर भी केवल गोपदार्थभूत गायमात्र का बन्धन में भी अन्वय होने से गोशब्द के गोपदार्थमात्र में शक्तिरूप सम्बन्ध का बोध होता है, व्यभिचरित होनेवाले आनयन और उसके सम्बन्ध में शक्तिग्रह नहीं होता । [बालक उत्तम वृद्ध द्वारा कहे गये—'गामानय' इत्यादि वाक्य को सुन और तदनन्तर मध्यम वृद्ध की प्रवृत्ति को देखकर विशिष्ट (कर्मत्वसम्बन्ध से गोपदार्थान्वित) आनयनरूप अर्थ में ही उक्त वाक्य की शक्ति समझता है । वह बालक कल्पना करता है कि यदि मध्यम वृद्ध को उक्त वाक्य का अर्थबोध न हुआ होता, तो वह वाक्य को सुनने के बाद कार्य में प्रवृत्त न होता । प्रवृत्ति भी उसकी दूर देश में विद्यमान गाय को समीप में ले आने में ही हुई है, इसलिए निश्चित होता है कि 'गामानय' वाक्य की सामर्थ्य इसी अर्थ का बोध कराने में है । इससे उसने ऐसा भी निर्द्धारण किया कि वाक्य से सम्बन्ध रखनेवाले अर्थ का ही ज्ञान होता है, क्योंकि उसने यही अर्थ क्यों समझा ? कोई दूसरा ही कार्य क्यों नहीं किया ? । तदनन्तर उस बालक ने उत्तम वृद्ध को कहते सुना कि 'गां बधान, अश्वमानय' (गाय बाँधो और घोड़ा ले जाओ) और मध्यम वृद्ध को गाय बाँधते और घोड़ा लाते देखा । इसमें कुछ-कुछ दूसरे-दूसरे प्रकार के शब्दों को सुनने

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**स्वरूपमात्रेषु सामर्थ्यप्रतिपत्तेः संसर्गबोधः किं निबन्धन इति वीक्षायामनन्यथासिद्धान्वयव्यतिरेकाभ्यां शब्दावगतपदार्थ-निबन्धन इति कल्प्यते । ततः पदेभ्यः पदार्थाः पदार्थेभ्यः संसर्ग इत्यभिहितान्वय इति ।**

---

तथा कुछ-कुछ दूसरे-दूसरे प्रकार के अर्थों को देखने से विचार किया कि प्रथम वाक्य में जैसे गोपद था, वैसे ही दूसरे वाक्य में भी है, और अर्थ भी—प्रथम व्युत्पत्ति के समान गलकम्बल, पूछ आदिवाली वस्तु भी—समान ही है । परन्तु आनयन का (दूरदेश से समीप देश में लाने का) सम्बन्ध नहीं दीख रहा है, इसलिए उसने निश्चय कर लिया कि गोपदार्थ के साथ आनयन तथा उसके सम्बन्ध का बोध होना नियमतः नहीं है, अर्थात् व्यभिचरित है, किन्तु गलकम्बल आदि से युक्त वस्तु तो नियमित दीख रही है, अतः गोपद का शुद्ध (सम्बन्धरहित) गलकम्बल आदि से युक्त वस्तु ही अर्थ है एवं आनयन भी पदार्थ से सम्बन्ध रखता हुआ ही सर्वत्र प्रतीत नहीं होता, कारण कि 'अश्वमानय' इस वाक्य का अर्थ, जो कि 'अश्वमानय' वाक्य के श्रवण के अनन्तर मध्यम वृद्ध की प्रवृत्ति को देखने से ज्ञात हुआ है, उसमें गोपदार्थ और उसका सम्बन्ध नहीं है, इसलिए आनयन पदार्थ भी शुद्ध सम्बन्धरहित दूर देश से समीप देश में लानामात्र ही है । इस व्यावहारिक प्रक्रिया के अनुसार व्यवहार के शक्तिग्राहक होने पर भी उसमें किसी-किसी शब्द की तथा किसी-किसी अर्थ की अनुवृत्तिरूप आवाप एवं किसी-किसी शब्द तथा अर्थ का भी न रहनारूप उद्वाप से गो आदि पदों की शक्ति का अन्वयविरहित अर्थ में ही निश्चय होता है, इस आशय से निष्कर्ष लिखते हैं—) इस प्रकार सभी पदों का शुद्ध पदार्थस्वरूपमात्र में सामर्थ्य का (शक्ति का) ज्ञान होता है । यदि पद से केवल पदार्थ का ही बोध होता है, तो अन्वयस्वरूप सम्बन्ध की (जो वाक्य से प्रतीत होता है) प्रतीति कैसे होगी, यों जिज्ञासा होने पर उत्तर में कल्पना की जायेगी कि अन्यथासिद्धि को प्राप्त न होने वाले अन्वय तथा व्यतिरक के बल से शब्दश्रवण के बाद प्रतीत हुए पदार्थ ही अन्वय की भी प्रतीति करा देंगे । (अर्थात् पदों के अन्वय-व्यतिरेक पदार्थ मात्र की प्रतीति कराने में ही उपयुक्त होते हैं, उनसे संसर्ग का बोध नहीं हो सकता, किन्तु पद द्वारा प्रतीत हुए पदार्थ ही अन्वयव्यतिरेक के बल से संसर्ग का बोध कराते हैं । यद्यपि प्रत्यक्ष दृष्ट घट, पट आदि पदार्थों से संसर्ग का बोध नहीं होता, तथापि पदों के द्वारा उपस्थित

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

एवं च सत्येतन्मतानुसारेण शब्दस्य न कार्यान्वितस्वार्थे सामर्थ्यं किन्तु स्वार्थमात्रे । ततः सूत्रगतानर्थक्यपदेनाऽक्रियार्थानां शब्दानां नाऽभिधेयाभावो वर्णयितुं शक्यः । अथप्रयोजनाभावो वर्ण्येत, तन्न; सोऽरोदीदित्यादिवाक्यानांतथात्वेऽपि निरतिशयानन्दरूपब्रह्मप्रतिपादकानां वेदान्तानां निष्प्रयोजनत्वायोगात् ।

नन्वस्तु तर्हि द्वितीयः पक्षः, अन्विताभिधानवादिना प्राभाकरेण भाट्टवद्विरलपदार्थव्युत्पत्त्यनङ्गीकारात् । स ह्येवं व्युत्पत्तिप्रक्रियां रचयति—शुक्लां गामानय दण्डेनेति शब्दस्य श्रवणानन्तरं श्रोतुर्गवानयने प्रवृत्तिमुपलभ्य गवानयकर्त्तव्यताऽनेन श्रोत्रा शब्दात्प्रतिपन्नेति भूतार्थसंसृष्टे कार्ये शब्दसमुदायस्य

---

पदार्थों में संसर्गबोधकत्व स्वभावसिद्ध है ।) इसलिए पदों से पदार्थ तथा पदार्थों से सम्बन्ध का बोध होता है, ऐसा अभिहितान्वयवादी (भाट्ट) कहते हैं । भट्टमतावलम्बियों की प्रक्रिया को मानने वालों के मत में कार्य से अन्वित स्वार्थ में शब्द की शक्ति नही है, किन्तु अन्वयरहित स्वार्थ में ही है । इस सिद्धान्त के अनुसार जैमिनि मुनि जी के उक्त 'आम्नायस्य.' इत्यादि सूत्र में स्थित आनर्थक्यपद से क्रिया में तात्पर्य न रखनेवाले शब्दों का अभिधेय (वाच्य अर्थ) नहीं है, ऐसा आनर्थक्य नहीं कह सकते, (क्योंकि उक्त रीति से पदमात्र का क्रियानन्वित स्वार्थ ही है) । यदि आनर्थक्यपद से प्रयोजन का अभाव कहा जाय, तो वह भी युक्त नहीं है, क्योंकि 'वह रोया' इत्याद्यर्थक वाक्यों के प्रयोजन रहित होने पर भी अतिशयविरहित (सर्वश्रेष्ठ) आनन्दरूप ब्रह्म का प्रतिपादन करने में प्रवृत वेदान्तवाक्य प्रयोजनरहित हो ही नहीं सकते ।

शङ्का—अच्छा तो दूसरा पक्ष ही मानो, अर्तात् प्रभाकरमत के अनुसार उक्त सूत्र का तात्पर्य वर्णन किया जायेगा, कारण कि प्रभाकर के अनुयायी भट्टमतानुयायियों के समान अन्वय के बिना शुद्ध पदार्थ में व्युत्पत्ति नहीं मानते । वे इस प्रकार व्युत्पत्तिप्रक्रिया की रचना करते हैं—'दण्ड से शुक्ल गाय ले आओ' इस प्रकार शब्दों के सुनने के अनन्तर श्रोता (सुननेवाले) की गाय लाने में प्रवृत्ति देखकर इस श्रोता ने उक्त वाक्य से गाय का ले आनारूप कर्तव्य का ज्ञान प्राप्त किया, इसलिए (गाय आदि रूप) सिद्ध वस्तु से अन्वित कार्य में शब्दसमुदाय

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**सामर्थ्यं बालः प्रतिपद्यते । पुनश्च गां बधानाऽश्वमानयेत्यादि-प्रयोगान्तरेषु गोशब्दस्याऽन्वये कार्यसंसृष्टगवाकृतेरन्वयात्तदुद्धारे च कार्यसंसृष्टगवाकृतेरेवोद्धारात् कार्यसंसृष्टायां गवि पदसामर्थ्यं कल्प्यते । आनयनतत्संसर्गव्यभिचारेऽपि कार्यसंसर्गाव्यभिचारात् । एवं च सति यथाऽभिहितान्वयवादे पदानां प्रथमावगतसंसर्गबुद्धि-हेतुत्वस्याऽपवादो वाक्यवाक्यार्थयोर्मध्ये पदार्थतच्छक्तिव्यव-धानगौरवं चेति दोषद्वयमस्ति न तथाऽन्विताभिधानवादे तदस्ति प्रत्युत पदानामेव संसर्गप्रतिपादने लाघवमिति ।**

---

की शक्ति को बालक निर्द्धारित करता है । तदनन्तर 'गाय बाँधो और घोड़ा ले आओ' इत्यादि दूसरे शब्दों के प्रयोगों में गोपद का अन्वय करने में कार्य से सम्बद्ध ही गोपदार्थभूत आकृति का अन्वय होता है और दूसरे वाक्यों में गोपद के न रहने से (बदल देने से) कार्यसम्बद्ध ही गोपदार्थ बदल जाता है, (अनन्वित गोपदार्थ नहीं है), इसलिए कार्यान्वित गोपदार्थ में ही गोपद के सामर्थ्य की (शक्ति की) कल्पना की जाती है । यद्यपि आनयन तथा उसके संसर्ग का (कर्मत्व आदि का) 'गौरागच्छति' आदि वाक्य में व्यभिचार पाया जाता है, तथापि कार्यसामान्यमात्र से अन्वय का तो कहीं भी व्यभिचार नहीं है । (अभिहितान्वयवाद की अपेक्षा अन्विताभिधानवाद में लाघव दिखलाते हैं—) उक्त अन्विताभिधानवाद की प्रक्रिया के मान लेने से जैसे अभिहितान्वयवाद में पदों के प्रथम (व्यवहार से) प्रतीत हुए संसर्गज्ञान के कारण का बाध करनारूप एक और दूसरा वाक्य तथा वाक्यार्थ के मध्य में पदार्थ तथा उस वाक्य की शक्ति के ज्ञान का व्यवधानरूप यों दो दोष आ जाते हैं, वैसे अन्विताभिधानवाद में दोष नहीं आते । इसके विपरीत पदों का ही सीधा अन्वय प्रतिपादन करने में लाघव है । (अर्थात् पद ही सीधे वाक्यार्थ रूप अन्वय का बोध करा देते हैं, अतः उसके लिए अतिरिक्त वाक्यशक्ति मानना आवश्यक नहीं है। अभिहितान्वयवाद में तो वाक्यार्थबोध के हेतुभूत पदों के द्वारा पदार्थस्मृति तो अपेक्षित ही है, परन्तु इसके अतिरिक्त पदार्थों का परस्पर अन्वय बोध होने के लिए वाक्यशक्तिग्रह होने के अनन्तर व्यवधान से ही संसर्गावगाही वाक्यार्थबोध होता है, अन्विताभिधान-

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

## अन्विताभिधानवादे शक्तिग्रहविचारः

**नैतत्सारम्, नहि प्रयोगभेदेषु कार्यसंसर्ग एव गवाकृतेर्नियमेन प्रतीयते, किन्तु गुणद्रव्यक्रियाकारकसंसर्गश्च । तथा हि—शुक्लां गामानयेत्यत्र गुणस्य जातियुक्तेन द्रव्येण सम्बन्धः द्रव्यस्य च विभक्त्यर्थेन कारकेण पुनश्च विभक्त्यर्थविशिष्टस्य द्रव्यस्य क्रियया क्रियायाश्च नियोगकार्येणेति व्यवहितः कार्यसम्बन्धः। तथा च सत्यव्यवहितसम्बन्धोपादानसिद्धयेऽन्यान्वितस्वार्थमात्रे शब्दसामर्थ्यमभ्युपेयम्, लाघवात् । अन्यथाऽनुवादप्रसङ्गात् । कार्यान्वितस्वार्थेषु प्रमाणान्तरगृहीतेषु शब्दसामर्थ्यं प्रतिपद्य पश्चाद् वाक्यप्रमाणादपि तावन्मात्रप्रतिपत्तौ कथमनुवादो**

---

वाद के समान पदों के श्रवणान्तर पदशक्ति के द्वारा अव्यवधान से वाक्यार्थ बोध नहीं हो सकता ।)

समाधान—इस प्रकार अन्विताभिधानवाद का क्रियान्वित स्वार्थ में पदों का अर्थवर्णन करने की प्रक्रिया सारगर्भित नहीं है, अर्थात् असंगत है, कारण कि सब प्रकार के प्रयोगों में अकेले गोपदार्थस्वरूप में कार्य का ही सम्बन्ध नियम से (अव्यभिचाररूप से) प्रतीत नहीं होता, किन्तु गुण, द्रव्य, क्रिया तथा कारक का भी सम्बन्ध प्रतीत होता है । (उक्ताशय का उपपादन करते हैं—) 'शुक्ल वर्ण की गाय को लाओ' इस वाक्य में शुक्ल गुण का गोत्वजाति से युक्त गायरूप द्रव्य के साथ सम्बन्ध और उस द्रव्य का विभक्त्यर्थभूत कारकसम्बन्ध एवं विभक्त्यर्थ कारकसम्बन्ध से विशिष्ट (कर्मकारक) द्रव्य का 'आनयन आदि' क्रिया से तथा क्रिया का (लोडादि के अर्थभूत) नियोगस्वरूप कार्य से अन्वय होता है । इस प्रकार से होने वाली प्रक्रिया के अनुसार गोपदवाच्य गोपदार्थ का कार्य के साथ व्यवधान से ही सम्बन्ध होता है । इस दशा में अव्यवहित सम्बन्ध की सिद्ध के लिए (स्वार्थ से अतिरिक्त) अन्य पदार्थ से अन्वयप्राप्त स्वार्थ में ही लाघव के अनुरोध से शब्द की शक्ति मानना उचित है । अन्यथा मानने से अनुवाद का प्रसङ्ग आ जायेगा । (तात्पर्य यह है कि कार्यान्वित ही गवादिरूप स्वार्थ में यदि गोपद की शक्ति मानी जाय, तो कार्यबोधक लोट् आदि का प्रयोग करना गोपदादि से ही सिद्धार्थ का प्रतिपादक होने से अनुवादक के अतिरिक्त विधिबोधक नहीं हो सकता), कारण कि 'व्यवहार के दर्शन से अनुमानादि प्रमाण द्वारा गृहीत कार्यान्वित स्वार्थ में गो आदि पदों की शक्ति का निश्चय करके

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

न भवेत् । न च कार्येण सर्वपदार्थानामव्यवहितः सम्बन्धोऽस्ति येन तत्संसृष्टे सामर्थ्यं स्यात् । अस्ति कार्यस्य सर्वपदार्थैः सम्बन्धः शेषशेषिलक्षण इति चेत्, तत्र कार्यस्य शेषिता नाम किं स्वामिता किं वाऽवयविता उत साध्यता अथवा परमसाध्यता ? नाऽऽद्यः, अचेतनस्य स्वामित्वायोगात् । न द्वितीयः, इतरपदार्थानां कार्यं प्रत्यवयवत्वाभावात्, न तृतीयः, क्रियाया एव सर्वत्र कारकसाध्यत्वात् । न चतुर्थः, स्वर्गादेरेव परमसाध्यत्वात् । अतः सर्वानुगतैकप्रयोजकलाभायाऽन्यान्विते सामर्थ्यमभ्युपेयम् । यदि कार्यान्विते सामर्थ्यं स्यात्

---

तदनन्तर वाक्यरूप प्रमाण से भी यदि कार्यान्वय का ही बोध होगा, तो वाक्य में अनुवादकत्व का प्रसङ्ग क्यों नहीं होगा ? और सम्पूर्ण पदार्थों का कार्य के (नियोग के) साथ व्यवधानशून्य सम्बन्ध हो भी नहीं सकता, जिससे कि कार्य-सम्बद्ध स्वार्थ में शब्द की शक्ति हो सके ।

शङ्का—सम्पूर्ण पदार्थों के साथ कार्य का शेषशेषिभावरूप सम्बन्ध विद्यमान ही है ।

समाधान—यदि शेष-शेषिभाव सम्बन्ध कार्य के साथ है, तो इसमें विकल्प हो सकते हैं कि कार्य में शेषिता (कार्य को शेषी मानना) क्या स्वामित्वरूप है ? या अवयवितारूप है ? अथवा साध्यतारूप है ? अथवा परमसाध्यतारूप है । इनमें प्रथम कल्प नहीं बन सकता, कारण कि अचेतन का कार्य का स्वामी होना सम्भव नहीं है । दूसरा कल्प भी युक्त नहीं है, क्योंकि अन्य पदार्थ कार्य के अवयव नहीं हो सकते । तृतीय पक्ष भी नहीं हो सकता, कारण कि सर्वत्र क्रिया कारक से ही साध्य होती है, (अतः प्रकृत में नियोगात्मक कार्य भी कारकसाध्य ही है ) । चतुर्थ पक्ष भी नहीं बन सकता, कारण कि परम साध्य तो स्वर्ग आदि ही हैं । इसलिए सर्वत्र अनुगत एक प्रयोजक के लाभ के लिए अन्य से अन्वित पदार्थ में ही शक्ति मानना उचित है । (पूर्वप्रदर्शित रीति से नील आदि गुणों का घटादि द्रव्यों के साथ और गुणान्वित द्रव्यों का विभक्त्यर्थभूत कर्मादिसम्बन्ध द्वारा क्रिया के साथ अन्वय होगा, अनन्तर क्रिया का 'लोट्' आदि के अर्थभूत नियोग के साथ अन्वय होगा, इतनी परम्परा को लेकर आपके अन्तर्गडुभूत नियोग के

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**तदा कार्यपदस्य तत्र सिद्ध्येत्, कार्यान्तराभावात् । अस्ति धात्वर्थलक्षणं कार्यान्तरमिति चेत्, न; धात्वर्थस्य प्रथमतः कार्यत्वाभावात् । नियोगकार्यस्य साध्यत्वसिद्ध्यर्थं धात्वर्थे विषयत्वेनाऽन्विते पश्चात् करणभूतस्य च तस्य धात्वर्थस्याऽनुष्ठेयतया कार्यत्वं न तु नियोगान्वयकाले । न चैक-**

---

साथ पदार्थ का अन्वय होगा, इसलिए पद की सामान्यतः अन्य पदार्थ से अन्वित स्वार्थ में ही शक्ति माननी चाहिये, कार्यान्वित में नहीं माननी चाहिये, क्योंकि कार्यान्वय सर्वत्र अनुगत नहीं है और व्यभिचरित भी है, इस आशय से व्यभिचार-स्थल दिखलाते हैं—)—यदि कार्यान्वित स्वार्थ में ही शब्द का सामर्थ्य माना जाय, तो कार्यरूप पद का वह (कार्यान्वितरूप स्वार्थ) सिद्ध नहीं होगा, कारण कि वहाँ पर कार्यरूप पदार्थ से अतिरिक्त दूसरा कार्य नहीं है । (जैसे 'गामभ्याज' इत्यादि वाक्य में गोपदार्थ से अतिरिक्त लोडन्त पदार्थ प्रेरणारूप क्रिया का नियोगात्मक कार्य विद्यमान है, इसलिए उक्त स्थल में व्यवहित भी क्रियान्वित स्वार्थ का सम्भव है, वैसे जहाँ 'कार्यम्' ऐसा पद है, वहाँ अतिरिक्त पदार्थ कार्य नहीं है, जिससे कि उसके साथ अन्वित होकर कार्यपद अपने स्वार्थ का बोध करा सके । कार्य में वाचक रूप दो पद हैं—एक कृधातु और दूसरा ण्यत्रूप कृत्य प्रत्यय इन दोनों का कार्य ही अर्थ है, इसलिए परस्परान्वित स्वार्थ का बोध हो सकता है, ऐसा समझ कर वादी शङ्का करता है—) यदि कहो कार्यपद में कृधातु का अर्थस्वरूप अतिरिक्त कार्य भी विद्यमान ही है, (नियोगनिर्वाह के लिए धात्वर्थ में कार्यत्वबुद्धि कर्तव्यबुद्धि के निश्चय के बाद ही हो सकती है, इस आशय से सिद्धान्ती का समाधान है—) तो यह कहना भी उचित नहीं है, कारण कि नियोगरूप कार्य के साथ अन्वय होने से पहले धात्वर्थ कार्य नहीं कहा जा सकता, क्योंकि नियोगस्वरूप कार्य में साध्यत्व की सिद्धि के लिए विषयत्वरूप से धात्वर्थ का अन्वय होता है, अनन्तर करणात्मक उस धात्वर्थ में, अनुष्ठानयोग्य होने से, कार्यत्व माना जा सकता है, परन्तु नियोग के साथ अन्वय होते समय वैसा नहीं माना जा सकता । (तात्पर्य यह है कि 'यजेत' इत्यादि स्थल में लिङ्गादिप्रत्यय द्वारा यागविषय नियोग की प्रतीति हुई । वह नियोग स्वयं कृतिसाध्य नहीं हो सकता, अतः नियोग में कृति-साध्यत्व का निर्वाह करने के लिए विषयीभूत यजादिधात्वर्थरूप यागादि में कृति-

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**स्मिन् कार्यपदे व्यभिचारभयेन बहूनां पदानामव्यभिचरित-कार्यान्वितार्थत्वहानमयुक्तमिति वाच्यम्, तथा सत्यर्थगत-प्रमाणान्तरग्राह्यत्वस्याऽप्यव्यभिचारितया शब्दसामर्थ्य-विषयत्वप्रसङ्गात् । अथोच्येत—अनन्यथासिद्धान्वयव्यतिरेक-**

---

साध्यत्व माना जाता है । इस रीति से जब तक याग का विषयत्वरूप से नियोग में अन्वय नहीं होता, तब तक याग में कृतिसाध्यत्वरूप अनुष्ठेयत्व की सिद्धि ही नहीं हो सकती, फिर वह कृतिसाध्यरूप कार्य कैसे माना जा सकता है ? क्योंकि वह तो नियोगविषय होने से सिद्ध ही है । नियोग का तो कार्यत्व-बुद्धि विषयताशून्य शुद्ध धात्वर्थमात्र से अन्वय होता है, कार्यबुद्धि में विषय हुए धात्वर्थ से नहीं होता, क्योंकि धात्वर्थभूत यागादि पदार्थ में कर्तव्यबुद्धि तो नियोग में अन्वय होने पर ही होती है । इससे यह भी नहीं कह सकते कि नियोग के अनन्तर अन्वय हो जाने पर कार्यबुद्धि होती ही है, अतः कार्यान्वय बन ही गया, कारण कि हम तो यही कहते हैं कि नियोग के साथ अन्वयकाल में तो कार्य के साथ अन्वय नहीं होता । दूसरा अन्योन्याश्रय दोष भी आता है—विषय के बिना विषयी का सम्भव नहीं है, अतः धात्वर्थ यागादिरूप विषय में अन्वय के अनन्तर ही विषयी नियोग की सिद्धि होगी और नियोग में धात्वर्थ के अन्वय के अधीन ही धात्वर्थ में कार्यत्व की सिद्धि होगी । )

शङ्का—(पद का कार्यान्वित ही अर्थ है, ऐसा मानने वालों का कहना है कि) एक कार्यपद में व्यभिचार होगा, इस डर से व्यभिचरित न होनेवाले कार्यान्वित अर्थ में अनेक पदों की शक्ति का त्याग करना युक्तिसङ्गत नहीं है ।

समाधान—यदि अधिक स्थल में व्यभिचरित न होनेवाला अर्थ ही पदों का अर्थ मान लिया जाय, तो पदों के स्वार्थ में सर्वदा विद्यमान प्रमाणान्तरग्राह्यत्वरूप अर्थ में भी, (अर्थात् घटादि पदार्थ केवल पद के द्वारा ही नहीं, बल्कि प्रत्यक्ष आदि दूसरे प्रमाणों से भी गृहीत होते हैं) अधिक स्थलों में व्यभिचार न होने से, शब्दशक्ति के विषयत्व का प्रसङ्ग हो जायेगा । (यद्यपि विकल्पवृत्ति से उपस्थित होनेवाले वन्ध्यापुत्रादि पदार्थों में प्रमाणान्तरग्राह्यत्व का व्यभिचार है, तथापि अधिक स्थल में व्यभिचारशून्य होने के कारण वादी के मत में अल्प स्थल का व्यभिचार बाधक न होने से उक्त अतिप्रसङ्ग दोष में कोई बाधक नहीं है । )

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**बलात् सर्वत्र शब्दवाच्यत्वं कल्पनीयम्, प्रमाणान्तरग्राह्यत्वस्याऽव्यभिचारित्वंतु प्रयोगनिमित्ततयाऽन्यथासिद्धम्; शब्दप्रयोगो हि प्रमाणान्तरगृहीत एवाऽर्थे सम्भवति नाऽन्यथा। तस्मान्नोक्तप्रसङ्ग इति। तर्हि कार्यस्याऽव्यभिचारित्वमप्यन्यथासिद्धम्। मध्यमवृद्धप्रवृत्तिदर्शनेन हि बालस्य व्युत्पत्तिर्भवति। न च कार्यज्ञानेन विना मध्यमवृद्धप्रवृत्तिः, अतः [१]प्रवृत्तिरूपलिङ्गदर्शनहेतुकार्याव्यभिचारस्याऽन्यथासिद्धेर्न कार्यस्य**

---

शङ्का—यदि वादी का कहना हो कि अन्यथासिद्धि से शून्य अन्वय और व्यतिरेक के आधार पर ही सर्वत्र शब्द के वाच्य अर्थ की कल्पना की जाती है और प्रमाणान्तरग्राह्यत्वरूप अर्थ में व्यभिचार का न आना तो उसके प्रयोग में निमित्तता होने से ही अन्यथासिद्ध है। (अर्थात् प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों के द्वारा अर्थज्ञान प्राप्त करके शब्दप्रयोग किया जाता है, अतः अर्थ में गृहीत तथा अव्यभिचरित प्रमाणान्तरगम्यत्व तो प्रयोग में ही पुरुष को प्रवृत्त करा देने में उपयुक्त हो जाता है, उसमें शब्दसामर्थ्य का विषय होने तक बल ही नहीं रह जाता, अतः प्रयोग द्वारा अन्यथासिद्ध हो जाता है।) कारण कि शब्दों का प्रयोग तो प्रमाणान्तरों से ज्ञात अर्थ में ही हो सकता है, अन्यथा नहीं होता। (अर्थात् ज्ञात पदार्थों का ही बोध कराने के लिए शब्दों का प्रयोग होता है, अज्ञात पदार्थों के लिए शब्दों का प्रयोग ही नहीं हो सकता) इसलिए उक्त अतिप्रसङ्ग (प्रमाणान्तरगम्यत्वरूप अर्थ में शब्दसामर्थ्यविषयत्वरूप दोष का होना) नहीं बन सकता।

समाधान—तब तो कार्य का भी व्यभिचार से शून्य होना अन्यथासिद्ध है। (कार्य की अन्यथासिद्धि दिखलाते हैं—) मध्यम वृद्ध की (जिसको काम करने की आज्ञा दी गई है, उसकी) प्रवृत्ति को देखने से ही बालक को व्युत्पत्ति (शब्द के अर्थ का ज्ञान) होती है। कार्यज्ञान के बिना मध्यम वृद्ध की प्रवृत्ति हो ही नहीं सकती। (अर्थात् यदि काम करने वाले को काम का ही पता न हो, तो वह करेगा ही क्या? इस दशा में उसकी प्रवृत्ति ही नहीं हो सकती, परन्तु बालक उसको काम करते देखता है,

---

१. 'प्रवृत्तिरूपलिङ्गदर्शनहेतुकार्याव्यभिचारस्य' इस पद में प्रवृत्तिरूपं यत् लिङ्गम्, तस्य दर्शनम्, तत्र हेतुर्यः कार्यस्य अव्यभिचारस्तस्य—ऐसा समास है। प्रवृत्ति से ही कार्य के अन्वय तथा व्यतिरेक का अनुमान होता है, इसलिए प्रवृत्ति ही कार्याव्यभिचार का अनुमापक लिङ्ग है। जैसे धूम वह्नि का अनुमापक है और धूमदर्शन में हेतु वह्नि का अव्यभिचार—अन्वयव्यतिरेक— है, वैसे ही प्रवृत्तिरूप लिङ्ग के दर्शन में हेतु कार्य का अव्यभिचार है।

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सर्वपदसामर्थ्यविषयत्वम् । एवं च सति देवदत्तो भुक्त्वा निर्गत इत्येवमादिभिः कार्यशून्यैरपि वाक्यैर्लोके प्रतीयमानाऽर्थप्रमिति-रुपपद्यते । न च कार्यरहितस्थले कथं व्युत्पत्तिरिति वाच्यम्, निघण्टुव्याकरणोपदेशैरपि व्युत्पत्तिसम्भवात् । तस्मात् कार्यमन-पेक्ष्याऽन्यान्वितस्वार्थं पदान्यभिदधति ।

नन्वन्विताभिधानाङ्गीकारे गोशब्द आनयनबन्धनाद्यनेकप्रति-योगिकान्वयवत्स्वार्थमभिदध्याद् आनयशब्दश्च गवाश्वाद्यनेक-प्रतियोगिकान्वयवत्स्वार्थम्। तथा च गामानयेति वाक्यस्याऽर्थो

---

इसलिए उसको निश्चय होता है कि कार्यज्ञान इसको अवश्य हुआ है ।] इससे प्रवृत्तिरूप लिङ्गदर्शन में कारणीभूत कार्य के अव्यभिचार की (अन्वयव्यतिरेक की) अन्यथासिद्धि होने से कार्य सम्पूर्ण पदों के सामर्थ्य का (शक्ति का) विषय है, ऐसा नहीं बन सकता । कार्य में पदों की शक्ति का विषयत्व न होने से ही कार्य में तात्पर्य न रखने वाले 'देवदत्त भोजन करके चला गया' इत्यादि वाक्यों से भी लोक में प्रतीयमान अर्थ की प्रतीति देखी जाती है । यदि कहो कि जहाँ कार्यशून्य वाक्य हैं, वहाँ अर्थप्रतीति नहीं होती, तो यह कहना भी युक्त नहीं है, कारण कि निघण्टु (वैदिककोश-या साधारण कोश) तथा व्याकरण आदि शास्त्रों के उपदेशों से भी व्युत्पत्ति (अर्थप्रतीति) हो सकती है । इसलिए कार्य की अपेक्षा न करके केवल अन्य पदार्थों से अन्वित स्वार्थ का ही पद अभिधान (शक्ति द्वारा बोध) करते हैं ।

शङ्का—अन्विताभिधान के मानने में 'गो' शब्द अपनी अभिधाशक्ति के द्वारा आनयन, बन्धन आदि अनेक अर्थों के अन्वय से युक्त ही स्वार्थ का बोध करावेगा तथा 'आनय' शब्द भी गाय तथा अश्व आदि अनेक पदार्थों के साथ अन्वित ही अर्थ का बोध करावेगा, इस परिस्थिति में 'गाय ले आओ' इस वाक्य का अर्थ व्यवस्थित नहीं होगा [अर्थात् उक्त वाक्य में आनयना-

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**व्यवस्थितो न स्यादिति चेत्, मैवम्; गोशब्दार्थान्वयप्रतियोगिविशेषमानयशब्दो नियच्छति तथाऽऽनयशब्दार्थान्वयप्रतियोगिविशेषं गोपदमिति पदद्वयबलाद्वाक्यार्थव्यवस्थासिद्धेः। नन्वेवमपि गोपदस्याऽऽनयनसंसृष्टगोत्वमर्थः । आनयपदस्याऽपि गोत्वसंसृष्टमानयनमित्यर्थाधिक्याभावात् पदद्वयस्य पर्यायता स्यादिति चेत्, मैवम्; नहि गामिति पदमात्रादानयनान्वितत्वं गोः प्रतीयते आनयेति वा पदमात्रादानयनस्य गवान्वितत्वं किन्तु पदद्वयेन परस्परान्वितत्वं प्रतीयते, अतो नोक्तदोषः ।**

---

न्वित स्वार्थ ही गोपद का अर्थ है, ऐसी व्यवस्था नहीं हो सकती, जब कि गोपद का अनेक पदार्थान्वित स्वार्थ है] ।

समाधान—उक्त दोष नहीं आ सकता, कारण कि गोपदार्थ के साथ अन्वित होने वाले पदार्थ का नियमन (व्यवस्थापन) आनयपद का कर देता है । आनयन पदार्थ के साथ अन्वय को प्राप्त होने वाले पदार्थ की व्यवस्था गोपद करता है, इसलिए गो और आनयन—इन दोनों पदों के कारण वाक्यार्थ की व्यवस्था बन जाती है। इस प्रकार व्यवस्था बन जाने पर भी शङ्का रह जाती है कि गोपद का आनयन से सम्बद्ध गोत्व ही (गोपदार्थ) अर्थ है और आनयपद का भी गोपद के स्वार्थ से सम्बद्ध आनयनरूप अर्थ है, यों दोनों पदों का ('गो' पद और 'आनय' पद का) एक दूसरे के अर्थ से अतिरिक्त अधिक अर्थ न होने से उन्हें पर्याय मानना पड़ेगा । उत्तर देते हैं कि उक्त शङ्का नहीं हो सकती, कारण कि केवल गोपद के श्रवणमात्र से आनयनयुक्त गोपदार्थ की प्रतीति नहीं होती और न केवल आनयपद से ही गोपदार्थ से अन्वित आनयन की प्रतीति होती है, किन्तु दोनों पदों के रहने से ही एक दूसरे अर्थ से अन्वित पदार्थ की प्रतीति होती है , इसलिए उक्त दोष नहीं आ सकता[१] ।

---

१. पर्यायस्थल में स्वतन्त्र एक एक शब्द ही प्रतीत होने वाले सम्पूर्ण स्वार्थ का बोध करा देते हैं, इसलिए सब पर्याय शब्दों का प्रयोग एक साथ प्राप्त नहीं होता । प्रकृत में इसके विपरीत दोनों पदों के रहने से ही परस्परान्वित अर्थ का बोध होता है, केवल एक-एक पद के प्रयोग से नहीं, इसलिए दोनों पदों के अर्थ में प्रत्येक के अर्थ से भेद सिद्ध होता है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**ननु गोशब्दोच्चारणे कृते गवाकृतिरेव किमिति प्रतीयते न सामर्थ्यविषयीभूतं सर्वमिति । अव्यभिचारात्संस्कार-भूयस्त्वाद्गवाकृतेरितरेषां व्यभिचारादिति ब्रूमः । ननु गोशब्देनाऽऽनयशब्देन च पूर्वापरीभावादर्थभेद इति वाच्यम्, आहिताग्न्यग्न्याहितशब्दयोरप्यर्थभेदप्रसङ्गात् ।**

---

[यदि अन्य से अन्वित पदार्थ में पदों की शक्ति मानी जाय, तो स्वेतरयावत्पदार्थजात (अपने स्वार्थ से अतिरिक्त सभी अन्य पदार्थ) पद की शक्ति के विषय हो जायें, इस रीति से आनयनादि के साथ अन्वय की प्रतीति का भी गो आदि पद द्वारा सम्भव होने के कारण गो और आनय आदि पर समानार्थक होने से पर्याय हो जायें, ऐसी आशङ्का करते हैं—]

गोशब्द के उच्चारण करने से केवल गाय का ही आकारविशेष प्रतीत क्यों होता है? गोपद की शक्ति के विषय अन्य सकल पदार्थ प्रतीत क्यो नहीं हो जाते ? [जिससे कि पर्याय होने का दोष निवृत्त हो सके ।]

समाधान—गाय की आकृति के उपस्थित होने में कारण संस्कार का आधिक्य है और गोपदार्थ में उसका व्यभिचार भी नहीं है, इतर सम्पूर्ण पदार्थों के साथ तो व्यभिचार विद्यमान है, ऐसा हम कहते हैं[१] । गोशब्द और 'आनय' शब्द को (गामानय' 'आनय गाम्'. इस प्रकार) आगे पीछे बदल कर उसका प्रयोग करने से अर्थ के परिवर्तन की भी आशङ्का नहीं की जा सकती, कारण कि इस प्रकार का परिवर्तन करनें से तो आहिताग्नि—इन दोनों पदों के अर्थ में भी भेद (परिवर्तन) हो जायेगा[२] ।

---

१. 'गामानय' या 'गां बधान' इत्यादि भिन्न-भिन्न वाक्यों में गाय का आकार तो एक-सा सर्वत्र अन्वित है, उसमें व्यभिचार नहीं है; पर आनयन या बन्धन परस्पर व्यभिचरित हैं, अतः एक दूसरे वाक्य में एक दूसरे अर्थ का अभाव है ।

२. 'आहिता अग्नयो येन' 'जिसने अग्नि का आधान किया हो' इस बहुव्रीहि समास में 'आहित' पद का, निष्ठान्त होने से, पूर्व प्रयोग नियमतः प्राप्त था, परन्तु 'वाहिताग्न्यादिषु' इस पाणिनीय सूत्र के अनुसार आहित पद का पूर्व प्रयोग करने में विकल्प हो जाता है । इसलिए आहिताग्नि तथा अग्न्याहित, यों दोनों प्रकार का प्रयोग होता है, परन्तु अर्थ दोनों प्रयोगों से एक ही प्रतीत होता है, उसमें अग्नि तथा आहित का पूर्व प्रयोग करने से कोई भेद नहीं आता, एवं 'गामानय' (गाय लाओ) अथवा 'आनय गाम्' (ले आओ गाय) ऐसा बदल कर प्रयोग करने पर भी अर्थभेद का प्रसङ्ग नहीं आ सकता, यह भाव है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ननु गोशब्देन गोत्वेऽभिहिते तत्संसृष्टमानयनमितरेणाऽभिधीयते तथाऽऽनयशब्देनाऽऽनयनेऽभिहिते तत्संसृष्टं गोत्वं गोशब्देनाऽभिधीयत इत्यन्योन्याश्रयत्वमिति चेत्, नैष दोषः; तत्तत्पदश्रवणदशायां स सोऽर्थः प्रतीयते अन्त्यपदोच्चारणानन्तरं च युगपत्सर्वपदानि स्मर्यमाणानि सम्भूय स्वार्थान् पूर्वमभिहितानेवाऽन्योन्यसंसृष्टतया प्रतिपादयन्ति । तथा च कुत इतरेतराश्रयता । तदुक्तं शालिकनाथेन—

'पदजातं श्रुतं सर्वं स्मारितान्वितार्थकम् ।
न्यायसम्पादितव्यक्ति पश्चाद्वाक्यार्थबोधकम्' ॥ इति ।

न चैवमभिहितान्वयवादार्थादविशेषप्रसङ्गः, अभिहितान्वयवादे

---

शङ्का—गोशब्द द्वारा उसके अर्थभूत गोत्व की (आकारविशेष गोस्वरूप की) प्रतीति होने के अनन्तर गोत्व से अन्वित आगंमन की प्रतीति होती है एवं आनयशब्द से आनयनरूप अर्थ का अभिधान होने पर आनयन से अन्वित गोत्वरूप अर्थ की प्रतीति होती है, इस रीति से अन्योन्याश्रय दोष आने का प्रसङ्ग होता है ।

समाधान—उक्त दोष देना उचित नहीं है, कारण कि गो आदि तत्-तत् पद के श्रवण से गोत्व आदि तत्-तत् अर्थ प्रतीत होता है, अन्तिम (वाक्य में अन्त्य) पद के सुनने के अनन्तर ही सम्पूर्ण पूर्वोच्चरित एक साथ स्मृति में आये हुए पद मिलकर पदश्रवणकाल में अभिहित ही अपने अपने अर्थों का, एक दूसरे पदार्थ के साथ अन्वितरूप से, प्रतिपादन करते हैं । इस परिस्थिति में अन्योन्याश्रय दोष का प्रसङ्ग ही कैसे हो सकता है ? यही बात शालिकनाथ ने भी कही है—

'सम्पूर्ण पद श्रवणगोचर होते हुए अनन्वित 'केवल' स्वार्थ के स्मारक होते हैं, अनन्तर याने अन्तिम पद श्रवण के पश्चात् आकाङ्क्षादि वाक्यन्यायों से एक ही स्मृति में व्यक्त हुए सम्पूर्ण पद संसर्गरूप वाक्यार्थ के बोधक होते हैं अर्थात् अन्तिम पद के श्रवण के अनन्तर होने वाली स्मृति में आरूढ़ पद परस्पर अन्वित अर्थ के बोधक होते हैं' ।

यदि शङ्का हो कि उक्त रीति के अनुसार अन्विताभिधानवाद में अभिहितान्वयवाद की अपेक्षा वैलक्षण्य की सिद्धि ही नहीं होगी [अर्थात् अभि-

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan

**हि पदानि पदार्थानभिधायोपक्षीयन्ते पदार्थेभ्यो वाक्यार्थप्रतिपत्तिः । अन्विताभिधानवादे तु पदानामेव वाक्यार्थप्रतिपादकत्वमिति विशेषः । तस्मादन्विताभिधानवादे दोषाभावात् फलितो द्रुम इत्यादिकार्यशून्यवाक्यप्रयोगाणां च लोके भूयसामुपलम्भाद्वेदेऽपि 'वषट्कर्त्तुः प्रथमभक्षः' 'तस्मात्पूषा प्रपिष्टभागः' इत्यादिकार्य-रहितवाक्यानामुपलम्भादन्यान्वितस्वार्थमात्रे शब्दसामर्थ्यं सिद्धम् । यद्यपि तेषु वेदवाक्येषु कर्त्तव्य इति पदमध्याह्रियते तथाऽपि न वाक्यार्थप्रतिपत्तिसिद्धये तदध्याहारः, अन्तरेणाऽप्यध्याहारं तत्प्रतिपत्तेः । किन्तु अपूर्वार्थद्रव्यदेवतासम्बन्धावगमाधीनस्तद-ध्याहारः ।**

---

हितान्वयवाद के समान इस मत में भी श्रवण काल में पदों का अनन्वित ही स्वार्थ प्रतीत होता है, इससे कोई वैलक्षण्य नहीं आया, यह भाव है], तो यह भी युक्त नहीं है, कारण कि अभिहितान्वयवाद में पदार्थों का अभिधान करके पद सामर्थ्य-हीन हो जाते हैं, अनन्तर पदों के द्वारा उपस्थित हुए पदार्थ वाक्यार्थ का ज्ञान कराते हैं । अन्विताभिधानवाद में तो इसके विपरीत पद ही वाक्य के अर्थ का प्रतिपादन करते हैं, यों दोनों मतों में भेद है, अतः अन्विताभिधानवाद में दोष का अभाव है और 'फला हुआ वृक्ष' इस प्रकार लोक में कार्यरहित वाक्यों के अनेक प्रयोग पाये जाते हैं तथा वेद में भी 'वषट्कार करने वाले का प्रथम भक्ष' एवं 'इसलिए सूर्य का भाग प्रपिष्ट' इत्यादि अर्थ वाले कार्यशून्य वाक्य उपलब्ध होते हैं, इससे केवल अन्यान्वित स्वार्थ में पद की शक्ति सिद्ध होती है । यद्यपि ऊपर कहे गये वेदवाक्यों में 'कर्तव्य' पद का अध्याहार किया जाता है, [इससे उक्त वाक्यों का 'वषट्कर्त्ता के लिए प्रथम भक्ष करना चाहिये' और 'सूर्य का भाग प्रपिष्ट करना चाहिये', इस अर्थ में तात्पर्य होने के कारण वे नियोगशून्य नहीं माने जा सकते] तथापि वाक्यार्थबोध की सिद्धि के लिए उक्त पद का अध्याहार नहीं किया जाता, कारण कि अध्याहार के बिना भी वाक्यार्थबोध की सिद्धि हो जाती है [अर्थात् नियोगबोधक 'तव्य' आदि के बिना भी सिद्ध पदार्थों के परस्पर अन्वय का बोध होने में कोई बाधा नहीं है], किन्तु अपूर्वोत्पत्ति के प्रयोजक द्रव्य तथा देवता के सम्बन्ध की प्रतीति के बल पर 'कर्तव्य' पद का अध्याहार है[१] ।

---

१. अर्थात् वषट्कारक के साथ प्रथम भक्ष का सम्बन्ध प्रमाणान्तर से अप्राप्त होने के कारण अपूर्व है तथा प्रपिष्ट भाग के साथ सूर्य देवता का सम्बन्ध अपूर्व है, इस प्रकार उक्त वाक्यों का सम्न्वय होने से 'कर्तव्य' पद का अध्याहार है, इसके विपरीत 'कर्तव्य' पद का अध्याहार करने के अनन्तर उक्त वाक्यों के प्रदर्शित अर्थ में तात्पर्य का निर्णय नहीं किया जाता, इसलिए सिद्ध अर्थों का अन्वय सम्भव है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**यत्तु वृद्धव्यवहारानुसारिणा सूत्रकारेणैव कार्यान्वितस्वार्थे शब्दसामर्थ्यं दर्शितम्—'तद् भूतानां क्रियार्थेन समाम्नायः' इति, तत्र धर्मजिज्ञासोपक्रमात् प्रकृतोपयोगितया क्रियार्थतेत्युक्तम्, न तु सिद्धार्थे सामर्थ्याभावाभिप्रायेण, यतो भाष्यकारेणैव गुणगुण्यादीनां विशेषणविशेष्यादिभावेन समन्वयो दर्शितः । यदि जैमिनीयसूत्रं सिद्धार्थे शब्दसामर्थ्याभावपरं**

---

शङ्का—वृद्धव्यवहार का अनुसरण करके सूत्रकार जैमिनिमुनि ने ही 'तद् भूतानाम्'—'पूर्वोक्त निष्कर्ष के अनुसार सिद्ध पदार्थों का समाम्नाय— कथन— कार्य के ही निमित्त से होता है' इत्यर्थक सूत्र द्वारा कार्यान्वित स्वार्थ में पदों की शक्ति दिखलाई है ।

समाधान—सूत्रकार ने उक्त सूत्र में क्रियार्थपद इसलिए दिया है कि वहाँ धर्मजिज्ञासा का उपक्रम (प्रकरण) होने से प्रकृत धर्मजिज्ञासा का वह उपयोगी है[१], सिद्ध पदार्थों का अभिधान करने में पदों की शक्ति ही नहीं है, इस अभिप्राय से नहीं दिया गया है, [अर्थात् उक्त सूत्र में प्रस्तावोपयोगी क्रियार्थ पद का देने का तात्पर्य यह नहीं हो सकता कि 'पदों का स्वार्थ सिद्धस्वरूप अर्थ नहीं है,] कारण कि जैमिनिमुनि के सूत्रों के व्याख्याता भाष्यकार शबरस्वामी ने गुण तथा गुणी (द्रव्य) आदि का विशेष्यविशेषण आदि भाव से समन्वय दिखलाया है[२] । यदि आग्रहवश जैमिनि के सूत्र का तात्पर्य सिद्ध (भूत) अर्थ में पदों की शक्ति के अभाव के बोधन में ही है, ऐसी कल्पना की जाय, तो

---

१. चोदनात्मक साध्यरूप धर्म के निरूपण के प्रस्ताव में सिद्ध पदार्थों का कथन क्रियानिमित्त ही माना जा सकता है, अन्यथा साध्यनिरूपण के प्रस्ताव में सिद्ध का निरूपण करना व्यर्थ हो जायेगा ।

२. 'शुक्लः पटः' या 'खण्डो गौः' इत्यादि वाक्य में शुक्ल पट तथा खण्ड गो आदि का विशेष्य विशेषणभाव दिखलाकर ही पदार्थों का अन्वय किया गया है; किसी क्रिया में अन्वय करके पदार्थों का समन्वय नहीं किया गया है । भाष्यकार के साथ उक्त प्रकार से सिद्ध पदार्थों का समन्वय करने से सूत्रविरोध भी नहीं है, कारण कि सूत्र में प्रसङ्ग से दिया गया क्रियार्थपद सिद्ध पदार्थों में समन्वय के अभाव का बोधन नहीं कर रहा है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**कल्प्येत तदानीमखण्डैकरसे ब्रह्मणि वेदान्तसमन्वयप्रतिपादकानि बादरायणसूत्राणि विरुध्येरन् ।**

**ननु 'सत्यं ज्ञानम्' इत्यादिवेदान्तेषु प्रातिपदिकार्थानामेकरसब्रह्मपरतयाऽन्वयेऽपि प्रथमाविभक्त्यर्थस्य कारकतयाऽन्वये सति कथमण्डैकरसत्वसिद्धिरिति चेत्, न; पाणिनिना प्रातिपदिकार्थमात्रे प्रथमाविभक्तेः स्मरणात् । तत्र लिङ्गसंख्यादयस्त्वर्थात् प्रतीयमाना अपि 'प्रज्ञानघन एव' इत्यादिश्रुतिविरोधादनिर्वचनीया भविष्यन्ति । ननु**

---

अखण्ड, एकरस तथा सिद्धस्वरूप ब्रह्म में वेदान्त के उपनिषत् के) वाक्यों के तात्पर्य का वर्णन करने में प्रवृत्त व्यासमुनि द्वारा रचित वेदान्तसूत्रों से विरोध आ जायेगा । [अर्थात् जैमिनिसूत्र तो वेदान्तवाक्यों का तात्पर्य कार्य में सिद्ध करेंगे और व्यासमुनि के सूत्र ब्रह्म में सिद्ध करेंगे, इस प्रकार उनका परस्पर विरोध हो जायेगा, अतः सिद्ध अर्थ में पदों का सामर्थ्य मानना उचित है ]

शङ्का—यद्यपि 'सत्यं ज्ञानम्'—(सत्य—त्रिकालाऽबाधित—ज्ञान—नित्य संवित्—) इत्यादि वेदान्तवाक्यों में प्रातिपदिकमात्र के अर्थभूत सत्य, ज्ञान आदि पदार्थों का एकरूप ब्रह्म के तात्पर्य के अन्वय हो भी सकता है, तथापि इन सत्य, ज्ञान आदि प्रातिपदिक से आयी हुई प्रथमा विभक्ति के अर्थ का तो कारक सम्बन्ध से ही अन्वय होगा, तब अखण्ड, एकरस ब्रह्म की सिद्धि कैसे होगी? [प्रथमा विभक्ति का 'तिङ्समानाधिकरणे प्रथमा' इस अनुशासन के अनुसार कर्ता या कर्मरूप कारक अर्थ होने एकरस ब्रह्म नहीं हो सकता, कारण कि क्रियाविशिष्ट को कर्ता तथा क्रियाजन्यफलाश्रय को कर्म कहते हैं] ।

समाधान—उक्त शङ्का उचित नहीं है, कारण कि पाणिनिमुनि ने प्रातिपदिक के ही अर्थ में प्रथमा विभक्ति का स्मरण किया[१] है । उस प्रथमान्त पद के प्रयोगस्थल में यद्यपि लिङ्ग, संख्या आदिरूप अर्थ अर्थतः प्रतीत होते हैं, तो भी 'प्रज्ञानघन' (वह प्रज्ञानघन रूप ही है) इत्यादि श्रुति से विरोध होने के कारण वे अनिर्वचनीय—मिथ्या या आरोपित—ही होंगे ।

---

१. 'प्रतिपदिकार्थलिङ्गपरिमाणवचनमात्रे प्रथमा' इस पाणिनिसूत्र से प्रथमा का प्रातिपदिक के ही अर्थ में विधान किया गया है, स्मरणपद से पाणिनीय शास्त्र वेदमूलक स्मृति के समान प्रमाण माना गया है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

प्रथमान्तप्रयोगेष्वस्तिक्रियाध्याहारं कात्यायनः सस्मार, तथा च सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्माऽस्तीत्यध्याहारेऽखण्डत्वं भज्येतेति चेत्, मैवम्, 'एते द्रुमाः फलिताः' 'अयं पुरुषो राजकीयः' इत्यादिप्रयोगेषु सम्बन्धमात्रपर्यवसायिष्वस्ति-क्रियाध्याहारस्योपयोगाभावाद्यथा नाऽध्याहारस्तथाऽखण्डार्थ-पर्यवसायिषु वेदान्तेष्वप्यवगन्तव्यम् । किञ्च, क्रियायामत्यन्त-भक्तेनाऽपि 'ब्रह्मणो न हन्तव्यः' इत्यादिवाक्येषु भूतार्थे समन्वयो वक्तव्यः, क्रियायाश्चाऽत्राऽसम्भवात्, हननाभावस्य

---

शङ्का—वार्तिककार कात्यायन की स्मृति है कि प्रथमान्त पद के प्रयोग में 'अस्ति' क्रिया का अध्याहार होता है[१] । इसलिए सत्य, ज्ञान तथा अनन्त ब्रह्म' इत्यर्थक वाक्य में भी 'अस्ति' पद का अध्याहार आवश्यक होने से ब्रह्म के अखण्डत्व का भङ्ग हो जायेगा । [ब्रह्म अस्तिक्रिया का कर्ताकारक है, अतः उसमें क्रिया का वैशिष्ट्य आने से एकरसत्व का विघात स्पष्ट ही है, यह भाव है ।]

समाधान—उक्त नियम उचित नहीं है, कारण कि 'फलों से परिपूर्ण ये वृक्ष' तथा 'राजा का यह पुरुष' इत्यर्थक सम्बन्धमात्र के बोधन में तात्पर्य रखनेवाले वाक्यों के प्रयोग में, 'अस्ति' क्रिया के अध्याहार का उपयोग न होने के कारण जैसे उसका अध्याहार नहीं होता, वैसे ही 'अखण्ड ब्रह्मरूप अर्थ के बोधन में तात्पर्य रखने वाले वेदान्तवाक्यों में भी अस्ति का उपयोग न होने से अध्याहार नहीं होता, यह समझना चाहिये । [दूसरा भी दोष देते हैं—] क्रियान्वय में अधिक आदर (आग्रह) रखनेवाले को भी 'ब्राह्मण को नहीं मारना चाहिये' इत्याद्यर्थक वाक्यों में सिद्ध पदार्थ को मानकर ही समन्वय करना होगा । [उक्त वाक्य से कोई काम करना प्रतीत नहीं होता, बल्कि काम की निवृत्ति (निषेध) ही प्रतीत होती है और निषेध क्रियारूप नहीं हो सकता, इस आशय से कहते हैं—] कारण कि प्रकृत में क्रिया का होना असम्भव है, क्योंकि हनन का (मारने का)

---

१. 'तिङ्समानाधिकरणे प्रथमा' इस वार्तिक के अनुसार सर्वत्र प्रथमा से कर्तृकर्म-कारकरूप अर्थ का ही बोध होता है और उसी में अन्वय होता है, यदि अन्य कोई क्रियाविशेष की प्रतीति का होना सम्भव न भी हो, तो भी अस्ति, भवति आदि क्रिया अवश्य ही हो सकती है, अतएव प्रथमान्तस्थल में 'अस्ति' क्रिया अवश्य ही रहती है ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**प्राप्तक्रियानिवृत्तिलक्षणत्वात् । न च निवृत्तेः क्रियात्वम्, औदासीन्य-रूपत्वात् ।**

प्रभाकरमतस्य खण्डनम्

**अत्र प्राभाकर आह—न तावत् प्रतिषेधवाचि नञ्पदं ब्राह्मणेन सम्बध्यते, प्रत्यक्षस्य ब्राह्मणस्य प्रतिषेधायोगात् । नाऽपि धात्वर्थेन हननेन । हन्तृमनसि प्रवृत्ततया हननस्याऽभावा-सम्भवात् । नाऽपि तव्यप्रत्ययार्थेन फलप्रार्थनया प्रवृत्तिहेतुना कार्यबुद्ध्या वा । त्रिविधस्याऽपि प्रत्ययार्थस्याऽत्र प्रत्यक्षस्य प्रतिषेधानर्हत्वात् । अतो यथा 'नेक्षेतोद्यन्तमादित्यम्' इत्यत्रे-क्षणविरोध्यनीक्षणसङ्कल्पक्रिया विधीयते तथाऽत्राऽपि**

---

अभाव प्राप्त हुई मारणरूप क्रिया की निवृत्ति—निषेध—स्वरूप है । निवृत्ति क्रिया नहीं मानी जा सकती, कारण कि निवृत्ति तो उदासीनता (कुछ न करना) रूप है।

प्रकृत विषय में ['ब्राह्मणो न हन्तव्यः' इस वाक्य के शाब्दबोधप्रकार को लेकर] प्रभाकरानुयायियों का कथन है कि प्रकृत वाक्य में निषेधवाचक 'नञ्' पद का ब्राह्मण के साथ सम्बन्ध नहीं होता है अर्थात् नञ्पदार्थ निषेध ब्राह्मण पदार्थ के साथ अन्वित नहीं होता, कारण कि प्रत्यक्षरूप से दृश्यमान ब्राह्मण का निषेध करना सम्भव नहीं है । धातु के अर्थभूत मारनारूप क्रिया के साथ भी अन्वय नहीं किया जा सकता, कारण कि हननक्रिया तो हनन करने वाले कर्ता के मन में प्रवृत्त हो ही गई है, अतः उसके अभाव का बोधन करना तो सम्भव नही हो सकता[१] । तव्यप्रत्यय के अर्थस्वरूप फल प्रार्थना के साथ अथवा प्रवृत्ति में हेतु के साथ या कार्यबुद्धि के साथ भी अन्वय नहीं हो सकता, कारण कि उक्त तीनों प्रत्ययार्थों का प्रत्यक्ष होने सें निषेध नहीं किया जा सकता । इसलिए जैसे 'उदय होते समय सूर्य का दर्शन न करे' इत्यादि वाक्य में देखने के प्रतिकूल देखने के अभाव के सङ्कल्प (मानस क्रिया) करना रूप क्रिया का विधान किया जाता है, वैसे ही "ब्राह्मण का हनन

---

१. उक्त वाक्य का प्राप्त हनन क्रिया का अभाव अर्थ माना जाय, तो सङ्गति नहीं होगी, क्योंकि जो क्रिया हन्ता के मन में प्राप्त हो गई है, उसका अभाव कैसे ? और क्रिया तो उत्पत्ति-विनाश-शालिनी होती है, अतः उसका विनाश स्वतःसिद्ध है।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

रागप्राप्तहननविरोध्यहननसङ्कल्पक्रिया विधीयत इति ।

तदेतदसारम्, नञ्पदस्याऽभावे मुख्यत्वात् । न च भावान्तरमेवाऽभावः, तथा सत्यभावस्य प्रतियोगिनिरपेक्षत्वप्रसङ्गात् । ननु तदन्यतद्विरोधिनावपि नञ्पदस्याऽर्थौ। तदुक्तम्—

नामधात्वर्थयोगी तु नैव नञ् प्रतिषेधकः ।
वदत्यब्राह्मणाधर्मावन्यमात्रविरोधिनौ' ॥ इति ।

---

नहीं करना चाहिये' इत्यर्थक वाक्य में भी रागतः प्राप्त हुई हननक्रिया के प्रतिकूल हननाभाव के सङ्कल्परूप मानस क्रिया का विधान किया जाता है ।

उक्त प्रकार के प्रभाकरानुयायियों की प्रक्रिया युक्तिहीन है, नञ्पद मुख्य शक्ति के द्वारा अभाव में ही सामर्थ्य रखता है । [अर्थात् नञ्पद अभाव का ही वाचक है । मीमांसक का सिद्धान्त है कि भाव से अभाव कोई अतिरिक्त पदार्थ नहीं है—जैसे घटाभाव भूतल आदि अधिकरण से , जो कि भाव ही पदार्थ हैं, अतिरिक्त नहीं है, वैसे ही प्रकृत में भी हननाभाव हननविरोधी-संकल्पक्रियारूप भावपदार्थ से अतिरिक्त नहीं है, इसलिए अभावरूप अर्थ मानने में भी प्रकृत वाक्य का तात्पर्य संकल्पक्रिया के विधान में हो सकता है, इस आशङ्का का खण्डन करते हैं—] दूसरे भावपदार्थ को ही अभाव पदार्थ कहना उचित नहीं है, कारण कि अभाव को भावपदार्थ मानने से अभाव को प्रतियोगिनिरपेक्ष मानना पड़ेगा । [जैसे घट, पट आदि पदार्थ दूसरे की अपेक्षा के बिना ही प्रतीत हो जाते हैं, वैसे अभावपदार्थ जिसका अभाव कहना हो, उस प्रतियोगी के ज्ञान के बिना नहीं हो सकता । अब यदि अभाव भी घट-पट के समान भाव पदार्थ होगा, तो घट, पट के समान प्रतियोगी से निरपेक्ष हो जायेगा । ]

शङ्का—नञ्पद का भाव ही मुख्य अर्थ नहीं है, किन्तु उससे अन्य (भेद) और उसका विरोधी (विरोध) नञ् का अर्थ है ।

कहा है—'नाम (प्रातिपदिक) तथा धातु के साथ सम्बन्ध रखने वाला नञ् प्रतिषेध का (निषेध का) बोधक नहीं होता । जैसे 'अधर्म' पद में धर्मरूप प्रातिपदिक अर्थ के साथ अन्वय को प्राप्त करने वाला नञ्पद धर्मविरोधी का विरोधी का बोधक है, धर्म के अभाव का नहीं । एवं नक्षत्र यहाँ पर धातु के साथ योग होने से

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan

**मैवम्, तत्र नञ्पदस्य लाक्षणिकत्वात् । अन्यथाऽनेकार्थत्व-स्याऽन्याय्यस्य प्रसङ्गात् । नेक्षेतेत्यत्र तु प्रजापतिव्रतप्रकरणत्वात् तदनुसारेण लाक्षणिकोऽपि विध्यर्थोऽनुष्ठेयव्रतलाभाय स्वीकृतः । न चाऽत्र तथा मुख्यमभावं परित्यज्य लाक्षणिकार्थ-स्वीकारे किञ्चित् कारणमस्ति । न च हननाभाव एवाऽ-नुष्ठेय इति वाच्यम्, अनादेः प्रागभावस्य तदयोगात् । अन्यथा विधिप्रतिषेधविभागव्यवहारो लौकिको न सिध्येत् ।**

---

ईक्षणविरोधी सङ्कल्पक्रिया का बोध होता है, ईक्षण के अभाव का नहीं, स्वयं दृष्टान्त देते हैं—] अब्राह्मण और अधर्म शब्द क्रमशः केवल ब्राह्मणभिन्न तथा धर्मविरोधी रूप अर्थ का ही 'नञ्' पद द्वारा बोध कराते हैं[१] ।

समाधान—उक्त कथन उचित नहीं है, कारण कि वहाँ नञ्पद का भेद और विरोध रूप अर्थ लाक्षणिक है [अर्थात् उक्त अर्थों में नञ् पद की लक्षणा है, मुख्य शक्ति नहीं है] । अन्यथा अन्याय्यत्वरूप अनेकार्थत्व का प्रसङ्ग आ जायेगा । [तात्पर्य यह है कि 'ब्राह्मणो न हन्तव्यः' इत्यादि वाक्यों का असन्दिग्ध अर्थ का प्रतिपादक होना आवश्यक है, इसलिए ऐसे वाक्यों में अनेक अर्थ के प्रतिपादक पदों का आना न्यायसंगत नहीं है; क्योंकि अनेकार्थक शब्दों के रहने से निर्णय के विपरीत सन्देह ही रह जाता है ।] 'उदय होते हुए सूर्य को न देखे' इत्यर्थक 'नेक्षेत' इत्यादि वाक्य में तो प्रजापतिव्रत का प्रकरण होने से उसके अनुकूल लक्षणा से प्राप्त हुए भी ईक्षणविरुद्ध सङ्कल्पात्मक क्रिया का विधान रूप अर्थ, अनुष्ठान के योग्य व्रत की सम्पत्ति के लिए, मान लिया जाता है । प्रकृत वाक्य में ('ब्राह्मणं न हन्यात्' इत्यादि में) कोई वैसा कारण नहीं है; जिसके आधार पर अभाव रूप मुख्य अर्थ का परित्याग करके लाक्षणिक अर्थ—(विरोधी हननप्रतिकूल संकल्परूपक्रिया का) स्वीकार किया जाय । हनन का अभाव ही अनुष्ठान का विषय है,ऐसा भी नहीं कहा जा सकता; क्योंकि अनादि अजन्य प्रागभाव का अनुष्ठान करना सम्भव नहीं है । [जन्य ही पदार्थ क्रियासाध्य हो सकता है] और क्रियासाध्य ही अनुष्ठेय होने के योग्य हो सकते हैं । यदि अनादि प्रागभाव भी अनुष्ठानयोग्य मान लिया जाय, तो लोकसिद्ध विधि और निषेध के विभाग का व्यवहारसिद्ध नहीं हो सकेगा ।

---

१. लोक में 'घटं कुरु' इत्यादि नञ्रहित लोडन्तप्रयोगघटित वाक्यों में अनुष्ठान योग्य घटादिकृति की प्रतीति होने से विधि का व्यवहार है । 'घटं मा कार्षीः' इत्यादि वाक्यों में निषेधार्थक पद के होने से अनुष्ठान के अयोग्य निवृत्ति की प्रतीति होती है, अतः प्रतिषेधव्यवहार होता है । अभाव को भी अनुष्ठान योग्य मानने से तो निषेधार्थक पद घटित वाक्यों को भी विधि वाक्य होने का प्रसङ्ग आ जाने से लौकिक विधि निषेध व्यवस्था नहीं बन सकती, सभी वाक्य विधिपरक ही हो जायेंगे ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**ननु नञ्पदार्थस्य धात्वर्थेनाऽन्वये सति हि हननप्रागभावोऽत्राऽर्थो भवति । न च तदन्वयः सुलभः, प्रकृत्यर्थस्योपसर्जनत्वात् । अतः प्रधानेन प्रत्ययार्थेन नञर्थस्याऽन्वयो वाच्य इति चेत्, एवमपि नञ्पदस्य नाऽत्र प्रतिषेधपरत्वमपैति । तव्यप्रत्ययो हि विधिं ब्रूते । विधिर्नामेष्टसाधनम् । ततश्च हननस्य यदिष्टऽ-साधनत्वं पामरदृष्टिसिद्धं पुरुषस्य प्रवर्त्तकं तदेव तव्यप्रत्ययेना-नूद्य प्रतिषिध्यते—ब्राह्मणहननमिष्टसाधनं न भवतीति ।**

---

शङ्का—नञ्पदार्थस्वरूप अभाव का धातु के अर्थ हनन के साथ अन्वय होने के अनन्तर ही प्रकृत में हनन के प्रागभाव की प्रतीति होना सम्भव है, परन्तु वैसा अन्वय (धात्वर्थ के साथ नञर्थ का अन्वय) हो नहीं सकता, कारण कि प्रकृति ('हन्तव्यः' पद में तव्यप्रत्यय की प्रकृति हन्—धातु) प्रत्ययार्थ के प्रति उपसर्जन—विशेषणरूप—गौण—हो गई है । [एक पदार्थ के साथ दूसरे पदार्थ का अन्वय करने में व्युपत्ति है 'पदार्थः पदार्थेनाऽन्वेति' अर्थात् पद का प्रधान अर्थ दूसरे पद के प्रधान अर्थ के साथ अन्वय को प्राप्त होता है, इस नियम के अनुसार विशेषणभूत धात्वर्थ में नञर्थ का अन्वय नहीं हो सकता ।] इसलिए प्रकृत[१] में प्रधानीभूत प्रत्यय के अर्थ के साथ ही नञर्थ अभाव का अन्वय करना होगा ।

समाधान—इस रीति से प्रधानीभूत प्रत्ययार्थ के साथ नञर्थ का अन्वय करने पर भी प्रकृत वाक्य में नञ्पद के अभाव रूप अर्थ का निषेध नहीं किया जा सकता । [प्रत्ययार्थ में नञर्थ के अन्वय का उपपादन करते हैं—] 'तव्य' प्रत्यय विधि का अभिधान करता है । इष्टसाधन ही विधि कहलाती है । जिस हनन को साधारण मूर्ख मनुष्यों ने इष्टसाधन समझकर प्रवृत्ति का प्रयोजक मान लिया है, उसी हनन का 'तव्य' प्रत्यय के द्वारा अनुवाद करके निषेध किया जाता है कि ब्राह्मणहनन इष्टसाधन नहीं हो सकता । [इसलिए

---

१. "प्रकृतिप्रत्ययौ सहार्थं ब्रूतस्तत्र प्रत्ययार्थस्य प्राधान्यम्" प्रकृति (जिससे प्रत्यय का विधान हो) और प्रत्यय—इन दोनों के अर्थ में प्रत्ययार्थ प्रधान होता है, ऐसा नियम है ।

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**न च प्रत्यक्षमिष्टसाधनत्वमिति वाच्यम्, अदृष्टाविरोधिदृष्ट-प्रयोजनस्येष्टशब्दार्थत्वात् । हननस्य चाऽदृष्टविरोधित्वात् । नन्विह वाऽमुत्र वाऽनर्थहीनः पुरुषार्थः प्रपञ्चमध्ये नाऽस्ति, अतश्चाऽदृष्टविरोधिनोऽपीष्टत्वमस्त्विति चेत्, सत्यमेतत्सर्वत्राऽ-र्थोऽनर्थसंयुक्त इति, तथाप्यर्थाधिकः पुरुषार्थोऽनर्थाधिकोऽ-पुरुषार्थ इति तद्विभागः । तथा चाऽनर्थाधिक्यादपुरुषार्थभूतं ब्राह्मणहननं मुखतः प्रतिषिध्यते । हननप्रवृत्तिहेतुभूतरागाद्युद्बोध-निमित्तप्रध्वंसोऽनुष्ठेय इति त्वर्थात् प्रतीयते । न चाऽर्थिकोऽर्थो**

---

वह हनन प्रवृत्तिजनक भी नहीं हो सकता ।] और इष्टसाधन रूप प्रत्ययार्थ प्रत्यक्ष है, ऐसा भी नहीं कहा जा सकता, कारण कि आदृष्ट से विरोध न करने वाला दृष्ट प्रयोजन ही इष्ट शब्द का अर्थ माना गया है । [यदि दृष्ट प्रयोजन ही इष्ट मान लिया जाय, तो अगम्यागमनादिरूप निषिद्ध के आचरण में भी इष्टत्व का प्रसङ्ग होगा, इसलिए उसका अदृष्ट से विरोधी न होना भी आवश्यक है, अगम्या का गमन अदृष्टविरोधी है ।] प्रकृत में हनन अदृष्ट का विरोधी है ।

शङ्का—विश्व के सम्पूर्ण पदार्थों में ऐसा एक भी पुरुषार्थ नहीं है, जो यहाँ अथवा परलोक में अनर्थ से रहित हो[१], इसलिए अदृष्टविरोधी को भी इष्ट मानना चाहिये ।

समाधान—यह सत्य है कि सभी पदार्थ अनर्थ से युक्त हैं, फिर भी जिसमें अर्थ की—अभीष्ट फल की—मात्रा विपुल होगी, वह पुरुषार्थ माना जायेगा और जिसमें अनेर्थ की मात्रा अधिक होगी, वह पुरुषार्थ नहीं माना जायेगा, इस रीति से पुरुषार्थ और अपुरुषार्थ की व्यवस्था बन सकती है । उक्त व्यवस्था के अनुसार अधिक अनर्थप्रद पुरुषार्थभिन्न ब्राह्मण-हत्या का शब्द द्वारा साक्षात् निषेध किया जाता है और हत्या में होने वाली प्रवृत्ति के कारणीभूत राग आदि के (आदिपद से द्वेष आदि का ग्रहण समझना चाहिये) उद्बोध के कारण के ध्वंस का अनुष्ठान करना चाहिये,

---

१. 'तात्पर्य यह है कि यज्ञादि का अनुष्ठान परलोक के लिए हितकारी अवश्य है, परन्तु इस लोक में अर्जित धन का उनमें व्यय होने से किसी न किसी अंश में वे अनर्थकारी हैं ही एवं ऐहिकमात्र तथा आपाततः रमणीय आदृच्छिक उपायों से धन कमाना या विषयोपभोग करना परलोक के लिए अनर्थकारी है तथा अगम्यागमन अथवा चौर्य आदि उभयत्र अनर्थकारी हैं, अतः सर्वत्र अनर्थ का संसर्ग है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**विधातुं शक्यः, अशाब्दत्वात् । यश्चाऽर्थादर्थो न स चोदनार्थ इति न्यायात् । अतो हननमिष्टं न भवति, किन्त्वनिष्टमित्येतावति शास्त्रेण बोधिते सति हननरागनिमित्तभूत इष्टत्वभ्रमो निरोद्धव्य इत्यन्वयव्यतिरेकाभ्यामेवाऽवगम्यते । नन्वेवमप्यत्र तव्यप्रत्ययेनाऽपूर्वाभिधानादनुष्ठानपरमेवैतद्वाक्यमिति चेत्, न; मानान्तरागम्येऽपूर्वे सम्बन्धग्रहाभावात् ।**

---

ऐसा अर्थात् प्रतीत होता है[१] । [उक्त निमित्त के प्रध्वंस में अनुष्ठेय होने के कारण विधिविषयत्व है । इस आशङ्का का निवारण करते हैं—] और अर्थतः सिद्ध हुए अर्थ का विधान नहीं बन सकता, कारण कि वह शाब्द (शब्दशक्ति से उपस्थित किया गया) अर्थ नहीं है । यह नियम है कि जो अर्थ अर्थतः सिद्ध होता है, वह चोदना—विधि—का अर्थ नहीं हो सकता । [प्रकृत वाक्य का किसी विधि में तात्पर्य नहीं हो सकने से शाब्द अर्थ दिखला कर रागनिमित्त के निरोध रूप अर्थ की अर्थात् सिद्धि दिखलाते हैं—] इसलिए ब्राह्मण की हत्या इष्ट नहीं हो सकती, प्रत्युत अनिष्ट (पुरुषार्थहीन) है, इतने अर्थ की शास्त्र द्वारा प्रतीति होने पर अन्वय-व्यतिरेक द्वारा प्रतीत होता है कि हनन में प्रयोजक राग के कारण स्वरूप इष्टत्व भ्रम का निरोध करना चाहिये। [जो इष्ट नहीं है, किन्तु अनिष्ट हैं, उनको करने में हेतुभूत राग के निमित्त इष्टत्वभ्रम का निवारण तो लौकिक अन्वय-व्यतिरेक से ही सिद्ध होता है ।]

शङ्का—उक्त प्रकार को मान लेने पर भी प्रकृत वाक्य से 'हन्तव्यः' पद में विद्यमान विध्यादि अर्थ के वाचक 'तव्य' प्रत्यय के द्वारा अपूर्व—नियोगात्मक—अर्थ का अभिधान होने से अनुष्ठान में ही इस वाक्य का तात्पर्य मानना उचित होगा ।

समाधान—प्रत्यक्ष आदि दूसरे प्रमाणों से प्रतीत न होनेवाले अपूर्वरूप अर्थ के साथ शब्दों के सम्बन्ध का ज्ञान नहीं हो सकता । शास्त्र द्वारा ही अपूर्व को

---

१. सारांश यह है कि भ्रमवश ब्राह्मणहनन में इष्टत्वबुद्धि हुई है, अतः हनन में प्रवृत्ति के प्रयोजक राग आदि के उच्छेद का जब प्रसङ्ग होगा, तब 'न हन्तव्यः' इत्यादि शास्त्र से अर्थात् प्रतीत होता है कि प्रवृत्तिजनक रागादि से प्राप्त हनन में इष्टत्वग्रह का निरोध करना चाहिये ।

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**आगमादेवाऽपूर्वमवगम्य तत्र सम्बन्धग्रहणे बकबन्धप्रयासः स्यात् । क्षणिकस्य यागस्य श्रुतस्वर्गसाधनत्वानुपपत्त्या तदवगतिरिति चेत्, तर्ह्यपूर्वमशब्दार्थः स्यात्; 'अनन्यलभ्यः शब्दार्थः' इति नियमात् ।**

---

जान करके उस (शास्त्र से गृहीत) अपूर्व में यदि शब्दों के सम्बन्ध का ग्रहण करो, तो बगुला के पकड़ने में किये जानने वाले परिश्रम के समान व्यर्थ परिश्रम का ही प्रसङ्ग हो जायेगा[१] ।

['स्वर्गकामो यजेत' इत्यादि श्रुति से याग में स्वर्गसाधनता की प्रतीति होती है । कारण का कार्य से अव्यवहित पूर्व रहना आवश्यक है, याग तो क्रियारूप है, अतः उत्पन्न होकर वह नष्ट होने वाला है । ऐसी दशा में उस याग में कालान्तर में होने वाले स्वर्ग के प्रति श्रुति से प्रतिपादित कारणत्व की रक्षा एक अतिरिक्त अपूर्व के बिना हो नहीं सकती, इस आशय से शङ्का करते हैं—]

शङ्का—क्षणिक याग में श्रुतिसिद्ध स्वर्गकारणत्व की अनुपपत्ति हो जायेगी, इसलिए अपूर्व की प्रतीति होती है [इससे श्रुतार्थापत्तिरूप प्रमाणान्तर से प्रतीयमान अपूर्व का शब्दों से भी सम्बन्ध हो जायेगा, ऐसा प्रतिपादन करने में बकबन्ध प्रयास की समानता का प्रसङ्ग नहीं हो सकता, यह भाव है]

समाधान—यदि ऐसा माना जाय; तो अपूर्व किसी शब्द का अर्थ ही नहीं हो सकेगा, क्योंकि शब्द का अर्थ वही माना जाता है, जो दूसरे से सिद्ध न हो । यदि अन्य प्रकार से उपलब्ध अर्थ को भी शब्दार्थ मानेंगे, तो

---

१. बकबन्धप्रयास का स्वरूप यह है कि किसी ने पूछा कि बक कैसे बाँधा जा सकता है ? उत्त में अपनी बुद्धिमत्ता का अभिमान रखने वाला मन्दमति उपाय बतलाता है—पहले बक के सिर पर मक्खन रखना चाहिए, जब मध्याह्न में प्रचण्ड सूर्य की किरणों से वह पिघल जायेगा तब उसकी बूँदों से आँखें भर जायेगी, फिर वह अनायास पकड़ा जायेगा । परन्तु उक्त उपाय उपयुक्त नहीं है, क्योंकि जब तक बक को पकड़ न लिया जायेगा, तब तक उसके मस्तक पर कौन मक्खन रखने जायेगा ? और यदि पकड़ा ही गया, तो उक्त उपाय करने की आवश्यकता ही क्या है ? ऐसा ही अपूर्ववादी का भी कथन है कि शब्दात्मक शास्त्रों के द्वारा ही (प्रमाणान्तर से अगम्य) अपूर्व का बोध करके शब्दों से उसका सम्बन्धग्रह कर लो । परन्तु यहाँ प्रश्न यह है कि जब अपूर्व का शब्द से सम्बन्धबोधन ही नहीं होगा, तब शब्द द्वारा अपूर्वज्ञान कौन करा सकेगा ? और उसका ज्ञान होने के अनन्तर सम्बन्धग्रह कराने की आवश्यकता ही क्या है ? इसलिए उक्त प्रयास व्यर्थ और असङ्गत है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

अन्यथा शरीरेन्द्रियविषयसम्बन्धमन्तरेण स्वर्गासिद्ध्या शरीरादीनामपि प्रत्ययार्थत्वं प्रसज्येत । तदेवं कार्यान्वितस्वार्थ एव शब्दसामर्थ्यमित्यभिनिविशमानेनाऽपि वाक्यानां भूतार्थसमन्वयस्याऽभ्युपेयत्वे किमपराद्धं वेदान्तैः ? न च वेदान्तैरवगतेऽपि ब्रह्मणि विधिमन्तरेण फलाभाव इति शङ्कनीयम्, तत्त्वावगमेनाऽविद्यायां निवर्त्तितायां तत्कृतशरीरादिसम्बन्धनिवृत्तेः फलत्वात् ।

अविद्याप्रयुक्तशरीरादेः सम्बन्धः

कर्मकृतः शरीरसम्बन्धो नाऽविद्याकृत इति चेत्, किमात्मनः कर्म स्वाभाविकं किं वा शरीरकृतम् ? नाऽऽद्यः, चैतन्यस्य क्रियारहितत्वात् । न द्वितीयः, कर्मशरीरयोरन्योन्याश्रयत्वप्रसङ्गात् । कर्मशरीरव्यक्तीनां प्रवाहाङ्गीकारान्नान्योन्याश्रय इति चेत्, तर्ह्यन्धपरम्परा प्रसज्येत । बीजा-

---

शरीर, इन्द्रिय एवं विषय के साथ सम्बन्ध के बिना स्वर्ग की सिद्धि न हो सकने से शरीर आदि को भी प्रत्ययार्थ मानना पड़ेगा, [इसलिए अर्थापत्ति से प्रतीयमान अर्थ शाब्द अर्थ नहीं माना जा सकता] । इस प्रकार उक्त निर्णय के अनुसार कार्यान्वित स्वार्थ में ही शब्दसामर्थ्य मानने के अभिमानी को भी यदि 'न हन्तव्यः' इत्यादि वाक्यों का सिद्धस्वरूप स्वार्थ में समन्वय अभिप्रेत है, तो वेदान्तवाक्यों ने कौन-सा अपराध किया ? [जिससे कि उनका तात्पर्य ब्रह्मरूप वस्तु के प्रतिपादन में न माना जाय ।] वेदान्तवाक्यों के द्वारा ब्रह्म की प्रतीति होने पर भी विधि के बिना उसका प्रयोजन नहीं हो सकता, ऐसी शङ्का नहीं की जा सकती, कारण कि ब्रह्मरूप तत्त्व की प्रतीति के द्वारा अविद्या की—अज्ञान की—निवृत्ति हो जाने से उसके (अविद्या के) द्वारा उत्पन्न हुए शरीरादि सम्बन्ध की निवृत्ति रूप फल (प्रयोजन) विद्यमान है ।

शरीरसम्बन्ध तो कर्मों के द्वारा होता है, अविद्या से नहीं होता, ऐसी शङ्का यदि की जाय, तो विकल्प उठते हैं कि आत्मा का कर्म सच्च याने स्वभावसिद्ध है ? या शरीर के द्वारा है ? इनमें प्रथम कल्प को नहीं मान सकते, कारण कि चैतन्यस्वरूप आत्मा क्रिया से रहित है । दूसरा पक्ष भी नहीं बन सकता, कारण कि इस पक्ष को मानने से कर्म और शरीर में अन्योन्याश्रय दोष का प्रसङ्ग हो जायेगा । यदि कहो कि शरीर और कर्म का प्रवाह मानते हैं, इसलिए अन्योन्याश्रय दोष नहीं हो सकता, तो यह भी नहीं कह सकते, कारण कि अन्धपरम्परा का प्रसङ्ग हो जायेगा ।

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**ङ्कुरादिवदविरोध इति चेत्, एवमपि पुत्रादिसम्बन्धवत् शरीरसम्बन्धस्य कर्ममात्रनिमित्तत्वे पुत्रादाविव शरीरेऽप्यहमभिमानस्य गौणत्वं प्रसज्येत । न च तद्युक्तम्, सिंहदेवदत्तयोरिव शरीरात्मनोः प्रसिद्धभेदाभावात् । अन्यथा पुत्रादिशरीरेणेव स्वशरीरेणाऽपि प्रमातृत्वाभावप्रसङ्गात् । तस्मान्न**

---

(अर्थात् इस जन्म में प्राप्त शरीरसम्बन्ध इससे पूर्वजन्म में किये गये कर्मों के द्वारा और उस जन्म में प्राप्त शरीर उससे भी पूर्व के जन्म में अर्जित कर्मों के द्वारा प्राप्त होता है, इस प्रकार पूर्व-पूर्व-प्रवाह का मानना प्रमाणशून्य होने से अन्धपरम्परा दोष से अतिरिक्त और कुछ नहीं होगा, यह भाव है) ।

शङ्का—बीज और अङ्कुर व्यक्तियों की परम्परा के समान प्रकृत में भी अन्धपरम्परा नहीं है, अतः विरोध नहीं है । (जैसे लोक में बीजाङ्कुर में प्रसिद्ध कार्यकारणभाव की रक्षा के लिए मानी गई प्रवाहानादिता में अन्धपरम्परा दोष नहीं माना जाता, वैसे ही प्रकृत में भी प्रवाहानादिता मानने से उक्त दोष नहीं होगा, यह भाव है ।)

समाधान—यद्यपि इस प्रकार अन्धपरम्परा दोष का परिहार हो सकता है, तथापि पुत्रादिसम्बन्ध के सदृश शरीरादिसम्बन्ध को केवल कर्म द्वारा मान लेने से पुत्रादि में होने वाला 'अहम्' व्यवहार जैसे गौण—उपचरितार्थ—माना जाता है; वैसे ही शरीर के लिए होनेवाले 'अहम्' व्यवहार को भी गौण मानने का प्रसङ्ग हो जायेगा । [१]इसको गौण मानना युक्तियुक्त भी नहीं है, क्योंकि सिंह और देवदत्त के समान शरीर तथा आत्मा में प्रसिद्ध भेद नहीं है । (और गौण व्यवहार के लिए लोकप्रसिद्ध भेद का होना आवश्यक है ।) अन्यथा पुत्रादि के शरीर के समान अपने शरीर से भी प्रमातृत्व के अभाव का प्रसङ्ग हो जायेगा । (यद्यपि पिता और पुत्र का लोकप्रसिद्ध भेद होने पर भी अभेद के आरोप द्वारा पुत्र के

---

१. लोक में पुत्र आदि के दुःखी होने पर पिता का व्यवहार पाया जाता है कि मैं दुःखी हूँ । परन्तु वहाँ पर पुत्र के साथ अधिक मोह होने से अभेदाध्यवसानमूलक पुत्र के लिए 'मैं' व्यवहार किया जाता है, पुत्र पिता से वस्तुतः भिन्न है, इसलिए पुत्र में 'मै' व्यवहार को जैसे सर्वसाधारण गौण मानते हैं, वैसे ही अपने शरीर के लिए 'मैं मोटा हूँ', इस प्रकार से किये गए 'मैं' व्यवहार को कोई गौण नहीं मानता, इसलिए शरीर में किये गए 'मैं' व्यवहार को गौण नहीं कह सकते, यह भाव है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**कर्मनिमित्तः शरीरादिसम्बन्धः, किन्त्वविद्याकृतः ।**

संसारस्य तत्त्वज्ञानान्निवृत्तिः

**स च तत्त्वज्ञाननिवर्त्यः । अत एव श्रुतिस्तत्त्वदर्शिनो यथापूर्वं संसारित्वं व्यावर्त्तयति—'सचक्षुरचक्षुरिव सकर्णोऽकर्ण इव' इत्यादिका । तर्हि तत्त्वज्ञाने सति सद्यः शरीरपातः स्यादिति चेत्, न; 'तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्येऽथ सम्पत्स्ये' इति श्रुत्या प्रारब्धकर्मशेषसमाप्तिपर्यन्तमवस्थानावगमात् । 'क्षीयन्ते चाऽस्य कर्माणि' इति श्रुतिस्त्वनारब्धकर्मविषया, 'अपवादविषयं परित्यज्य सामान्यं प्रवर्त्तते' इति न्यायात् ।**

---

लिए 'अहम्' ऐसा गौण व्यवहार किया भी जा सकता है, तथापि पुत्र के विद्वान् होने से पिता विद्वान् या पुत्र के शरीरसम्बन्धी परिश्रम करने से पिता में श्रम आदि नहीं होते । इसलिए सिद्ध होता है कि गौण आत्मा के किये हुए कार्यों का साक्षात् सम्बन्ध अपने से नहीं होता, इस परिस्थिति में यदि शरीर के लिए किया गया 'अहम्' व्यवहार भी गौण होगा, तो किये गये कामों का अपने से साक्षात् सम्बन्ध नहीं होगा, इससे प्रमातृत्व आदि व्यवहार अनुपपन्न हो जायेगा ।) इसलिए मानना चाहिए कि शरीरादि का सम्बन्ध कर्म के कारण नहीं है; किन्तु अविद्या के ही कारण है ।

वह सम्बन्ध (संसार) तत्त्वज्ञान से ही छूट सकता है । इसी कारण 'चक्षु के रहते हुए भी वह (तत्त्वज्ञानी) चक्षुरहित के समान और कर्णविशिष्ट होते हुए भी कर्णरहित के समान है' इत्यर्थक श्रुति तत्त्वसाक्षात्कार करनेवाले की पूर्ववर्ती संसारिता की व्यावृत्ति करती है । यदि शङ्का हो कि इस दशा में तत्त्वसाक्षात्कार होते ही तुरन्त शरीर छूट जायेगा, तो ऐसी आशङ्का भी उचित नहीं है, कारण कि "उस (ब्रह्मज्ञानी की) तबतक स्थिति रहती है, जब तक सम्पूर्ण कर्मों से मुक्ति न हो जाय, अनन्तर ब्रह्मसम्पत्ति होगी' इत्याद्यर्थक श्रुति के बल से अवशिष्ट प्रारब्ध कर्मों की जबतक समाप्ति नहीं होगी, तब तक शरीर की अवस्थिति की प्रतीति होती है । 'ब्रह्मज्ञानी के सम्पूर्ण कर्म नष्ट हो जाते हैं' इत्याद्यर्थक श्रुति तो अनारब्ध—सञ्चित तथा क्रियमाण—कर्मों के विषय में प्रवृत्त है, क्योंकि वाक्यार्थ का निर्णायक न्याय है कि अपवादविषय का परिहार करके ही सामान्य शास्त्र के तात्पर्य का निश्चय किया जाता है । (ब्रह्मज्ञानी के कर्मों के विनाश की

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**यद्यपि तत्त्वज्ञानमशेषकर्मोपादानभूतामविद्यां निवर्त्तयति, तथापि प्रारब्धकर्मणो न निवर्त्तकम्, स्वयं तत्फलत्वात् । तदुक्तमाचार्यैः—**

**'आरब्धस्य फले ह्येते भोगो ज्ञानं च कर्मणः ।**
**अविरोधस्तयोर्युक्तो वैधर्म्यं चेतरस्य तु' ॥ इति ।**

**न चैवं जीवन्मुक्तस्याऽऽत्मैक्यानुभवद्वैतदर्शनयोर्विरुद्धयोः साहित्यं प्रसज्येतेति मन्तव्यम्, नहिं वयं तयोर्यौगपद्यं ब्रूमः, किन्तु**

---

प्रतिपादिका श्रुति सामान्य शास्त्र है । ब्रह्म ज्ञानी की तुरन्त विदेह-मुक्ति न कहकर कुछ काल तक उसके शरीरावस्थान को कहनेवाली श्रुतिविशेष शास्त्र है, इसलिए सामान्य शास्त्र को प्रारब्ध कर्म से भिन्न कर्मपरक और विशेष शास्त्र को प्रारब्ध कर्मपरक मानकर व्यवस्था करना उचित है, अन्यथा परस्पर विरोध होने से उनमें अप्रामाण्य का प्रसङ्ग हो जायेगा ।) यद्यपि तत्त्वज्ञान—ब्रह्मसाक्षात्कार—सम्पूर्ण कर्मों की कारणीभूत अविद्या को नष्ट कर देता है, तथापि प्रारब्ध कर्म को निवृत्त नहीं करता, कारण कि वह तत्त्वज्ञान स्वयं ही प्रारब्ध कर्म का फल है । (अतः उससे प्रारब्ध का विनाश मानने पर उपजीव्य के साथ विरोध होगा । विदेहमुक्तिरूप अवस्था में उक्त दोष का प्रसङ्ग नहीं आ सकता, कारण कि प्रारब्ध कर्म का सम्बन्ध वर्तमान शरीर तथा उस शरीर के सम्बन्ध से प्राप्त किये हुए तत्त्वज्ञान आदि से ही है, प्रारब्ध की निश्शेष समाप्ति हो जाने पर शरीरपात के अनन्तर तो तत्त्वमय हो जाने से तत्त्वज्ञान को अपने उपजीव्य के साथ विरोध करने का अवसर ही नहीं रह जाता, क्योंकि उसका तो उपभोग द्वारा ही क्षय हुआ है, तत्त्वज्ञान से नहीं हुआ है) । यही आर्चापाद का भी कहना है—

'भोग और ज्ञान दोनों प्रारब्ध कर्म के फल हैं, इसलिए भोग तथा ज्ञान—इन दोनों का विरोध न होना ही युक्तियुक्त है । दूसरे से तो वैधर्म्य—विरोध—होता ही है' ।

शङ्का—जीवन्मुक्त पुरुष में अर्थात् शरीरसम्बन्ध के रहते हुए भी जिसको ब्रह्मसाक्षात्कार हुआ है, ऐसे पुरुष में आत्माऽद्वैत का अनुभव और संसारित्वरूप द्वैत का अनुभव यों दोनों विरुद्धों का एक साथ प्रसङ्ग हो जायेगा ।

समाधान—हम इन दोनों का एक काल में होना नहीं कहते हैं, परन्तु

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

पर्यायेणोद्भवाभिभवौ । न च शरीरपातात् पूर्वमपरोक्षं तत्त्वज्ञानमेव नाऽस्ति, व्यासादीनां सशरीराणामेव तत्त्वदर्शनस्य पुराणेष्ववगमात् । ननु तत्त्वदर्शिनोऽपि यथा कदाचिद् द्वैतदर्शनं तथा ज्योतिष्टोमादिकर्मानुष्ठानमपि स्यादिति चेत्, न; अनुष्ठानस्य प्रतिनियतदेशकालाधिकारकर्तृप्रतिपत्त्यधीनत्वात् । तत्त्वदर्शिनस्त्वारब्धकर्मनिमित्तदोषोद्भवस्य देशकालनियमाभावेन प्रारब्धानुष्ठानसमाप्तिपर्यन्तमवस्थानायोगात् । यथा-

---

पर्याय से एक के अनन्तर दूसरे का उदय और दबना अभिभव कहते हैं । शरीर छूटने से पहिले साक्षात्कारात्मक तत्त्वज्ञान ही नहीं होता, ऐसा कहना उचित नहीं है, कारण कि शरीरसम्बन्ध के रहते हुए भी व्यास आदि मुनियों को तत्त्व साक्षात्कार स्वरूप ज्ञान हुआ था, ऐसा पुराणवचनों से प्रतीत होता है ।

शङ्का—जैसे तत्त्वसाक्षात्कार होने के अनन्तर तत्त्वज्ञानी को कभी संसारित्व आदि द्वैत का अनुभव होता रहता है, वैसे ही ज्योतिष्टोम आदि यागों का अनुष्ठान भी प्राप्त क्यों नहीं होता ?

समाधान—उक्त आशङ्का नहीं हो सकती, कारण कि यज्ञयाग आदि कर्मों का अनुष्ठान नियत देश, काल, अधिकार तथा कर्ता की प्रतिपत्ति के अधीन हैं । तत्त्वसाक्षात्कार करने वाले जीवन्मुक्त ज्ञानी के तो प्रारब्ध कर्मों के कारण होने वाले द्वैतदर्शन रूप या शरीरसम्बन्धरूप दोष को, देश-काल का नियम न होने से, आरब्ध ज्योतिष्टोम आदि याग की समाप्ति तक रहने का अवसर नहीं है । [तात्पर्य यह है कि जीवन्मुक्त पुरुष को यद्यपि अवशिष्ट प्रारब्धकर्म के कारण कदाचित् बीच-बीच में द्वैतदर्शन (प्रमातृत्व या कर्तृत्व का अभिमानरूप दोष) आता जाता रहता है, तथापि इसमें देश-काल के सम्बन्ध का नियम नहीं है कि अमुक देश में ही जीवन्मुक्त की ज्योतिष्टोम आदि याग में होने वाली प्रवृत्ति में उपयोगी अधिकार आदि दोष का प्रारब्धवश उदय होगा तथा इतने समय तक अमुक दोष स्थिर रहेगा, जिससे कि आर्यावर्त आदि देशविशेष के तथा पक्ष, मास, वर्ष आदि काल के नियमों से नियमित यज्ञ का आरम्भ जीवन्मुक्त कर सके । न मालूम किस समय प्रारब्धवश उदय हुआ दोष पुनः उदय हुये तत्त्वज्ञान से विनष्ट हो जाय, उसी समय प्रारब्ध यज्ञ अपूर्ण ही छूट जायेगा ।]

यदि शङ्का हो कि जितना भी सम्भव हो सके, उतना ही अनुष्ठान उसे प्राप्त हो,

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सम्भवमनुष्ठानमिति चेत्, न; पुनः पुनस्तत्त्वदर्शनेनाऽनुष्ठित-कर्मणां बाधे सत्यनुष्ठानप्रयोजनाभावात्। प्रत्यहमुपचीयमान-दुरितनिवृत्तिः प्रयोजनमिति चेत्, न; ज्ञानिन आगामिदुरितादि-सम्बन्धासम्भवात्।

विद्यया संसारनिवृत्तिः

सम्भवे वा दैनन्दिनतत्त्वदर्शनेनैब तन्निवृत्तेः—

'अपि चेदसि पापेभ्यः सर्वेभ्यः पापकृत्तमः ।
सर्वं ज्ञानप्लवेनैव वृजिनं सन्तरिष्यसि' ॥ इति स्मृतेः ।

तत्त्वदर्शिनः शास्त्रनियमाभावे यथेष्टाचरणं स्यादिति चेत्, न; आचरणस्य हिताहितप्राप्तिपरिहारप्रार्थनानिमित्तत्वात् । जीव-

---

तो ऐसी शङ्का करना उचित नहीं है, कारण कि पुनः पुनः तत्त्वसाक्षात्कार होने के कारण अनुष्ठित कर्मों का बाध होने पर अनुष्ठान का कोई प्रयोजन ही नहीं रह जाता । [अर्थात् यदि मान लिया जाय कि प्रारब्धवश उत्पन्न दोष की प्रेरणा से उस दोष के उदयक्षण में कर्म का अनुष्ठान कर भी लिया जाय, तो भी उससे कौन-सा प्रयोजन सिद्ध हो सकता है, कारण कि पुनः तत्त्वसाक्षात्कार का उदय होने से प्रपञ्चमात्र का बाध होने के कारण फलप्रार्थना के बीच में अनुष्ठित कर्म का भी अनुष्ठान कैसे आगे चल सकता है, इस दशा में प्रथम अनुष्ठान करने में प्रवर्तक प्रयोजन ही कौन सा होगा, जिससे कि जीवन्मुक्त की अनुष्ठान में प्रवृत्ति हो सके ।) प्रतिदिन बढ़नेवाले पाप की निवृत्ति भी कर्मों के अनुष्ठान में प्रवर्तक प्रयोजन नहीं हो सकती, अर्थात् विहित नित्य कर्मों के न करने से होनेवाले पाप के भय से भी ज्ञानी को कर्म करना प्राप्त नहीं हो सकता, कारण कि तत्त्वद्रष्टा में आनेवाले पाप आदि फलों के सम्बन्ध का सम्भव ही नहीं है । यदि उन पाप आदि फलों के साथ सम्बन्ध का सम्भव भी हो, तो भी प्रतिदिन होनेवाले तत्त्वसाक्षात्कार से ही उसकी निवृत्ति हो जायेगी ।

स्मृति भी कहती है कि यदि तुम सभी पापियों से अधिक पापी भी हो, तो भी ज्ञानरूपी नौका से सारे पापसागर को पाप कर जाओगे ।

शङ्का—यदि ब्रह्मसाक्षात्कारवाले ज्ञानी पुरुष में शास्त्रीय नियमों का अभाव माना जाना (अर्थात् वह उनसे मुक्त माना जाय), तो उसका मनमाना (निर्मर्याद) व्यवहार हो जायेगा ।

समाधान—ऐसा नहीं हो सकता, कारण कि व्यवहारमात्र अपने हित की प्राप्ति और अहित की निवृत्ति के लिए होता है । जीवन्मुक्त तो अपनी

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

न्मुक्तस्य तु स्वात्मन्येव निरतिशयानन्दमशेषानर्थनिवृत्तिं च साक्षादनुभवतः साध्यपुरुषार्थप्रार्थनाभावादाचरणमेव नाऽस्ति कुतो यथेष्टाचरणप्रसङ्गः ? भिक्षाटनादिप्रवृत्तिस्त्वारब्धकर्मदोषमूला । न च तद्वत्पुण्यपापे अप्यारब्धकर्मणा प्रवर्तेयातामिति वाच्यम्, आरब्धकर्मणः फलमात्रहेतुत्वात् । पुण्यपापयोः पुनर्निमित्तमविद्यारागादि, तच्च तत्त्वज्ञानेन निवर्त्तितम् । न च मननिदिध्यासनयोः प्रतिबन्दी ग्राह्या, तयोरपि श्रवणवदुपायत्वेन

---

आत्मा में ही निरतिशय (जिससे अधिक नहीं हो सकता) आनन्द और सब प्रकार के अहित की निवृत्ति का साक्षात् (अपरोक्ष) अनुभव करता है । इसलिए उसको किसी भी प्रकार के हितप्राप्ति अथवा अनिष्टनिवृत्तिरूप पुरुषार्थ करने की अभिलाषा नहीं रह जाती, इसलिए जब उसका व्यवहार ही नहीं रहता, तब मनमाने व्यवहार का प्रसङ्ग ही कैसे आ सकता है ? और भिक्षाटन आदि व्यवहार तो प्रारब्ध कर्मों के दोष के कारण होते रहते हैं । भिक्षाटन आदि में प्रवृत्ति के सदृश प्रारब्ध कर्म के द्वारा पुण्य और पाप में (पुण्यपापजनक कर्मानुष्ठान में) भी उसकी प्रवृत्ति नहीं कह सकते, कारण कि प्रारब्ध कर्म तो केवल अपने फल के प्रति कारण हैं । पुण्य तथा पाप में तो अविद्या तथा उसके कार्य राग आदि कारण हैं । (अपने संचित में से

'यं यं वापि स्मरन् भावं त्यजत्यन्ते कलेवरम् ।
तं तमेवैति कौन्तेय सदा तद्भावभावितः' ॥

इस स्मृतिवचन से मरण समय के भावों के अनुसार एकत्रित हुए कर्म ही प्रारब्ध कर्म कहलाते हैं । ये केवल वर्तमान देह के सम्बन्ध से प्राप्त होनेवाले कर्मफलों में निमित्त हैं । आगामी देह सम्बन्ध के या आगामी देहसम्बन्ध से मिलनेवाले फलों के कारणीभूत पुण्य-पाप के उत्पातक नहीं हैं । इसलिए प्रारब्ध में यह शक्ति नहीं कि वह तत्त्वज्ञान होने पर भी आगामी देहसम्बन्ध के जनक पुण्यपाप को प्राप्त करा सके । आगामी देहसम्बन्ध के उत्पादक पुण्यपाप तो अविद्या तथा रागादि से किये जानेवाले क्रियामाण कर्मों से ही उत्पन्न होते हैं, तत्त्वज्ञानी के क्रियमाण कर्म ज्ञानदग्ध हो जाते हैं, इससे फलोत्पादक नहीं होते) । पुण्यपाप के निमित्तभूत अविद्या तथा रागादि तो तत्त्वसाक्षात्कार से निवृत्त हो गये हैं । मनन और निदिध्यासन को प्रतिबन्दीरूप से नहीं ले सकते । (जैसे तत्त्वसाक्षात्कार-

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**तत्त्वदर्शनात् प्रागेवाऽनुष्ठेयत्वात् ।**

भेदाभेदवादस्य खण्डनम्

**ननु भेदाभेदयोरुभयोरपि वास्तवत्वान्नाऽद्वैतदर्शनेन द्वैतदर्शनं बाध्यते, येन कर्मप्रवृत्तिर्न सम्भवेत् । न च पूर्वपक्षसिद्धान्तादिनियमस्य भेदाभेदवादिना वक्तुमशक्यत्वात् सर्वसाङ्कर्यमिति शङ्कनीयम्, अद्वैतवादेऽपि समानत्वात् । मैवम्, अद्वैतवादे मायाकल्पितस्य प्रपञ्चस्य यथा दर्शनमेव भेदेन व्यवस्थितत्वात् । ब्रह्मण एवाऽद्वितीयत्वात् । त्वन्मते तु साङ्कर्यं दुष्परिहरम् । न च व्यवहारसाङ्कर्योऽप्यदुष्टो मोक्ष इति**

---

जनक श्रवण के अनन्तर भी मनन और निदिध्यासन का अनुष्ठान प्राप्त होता है, वैसे ही अन्य विहित कर्मों का अनुष्ठान भी प्राप्त हो जायेगा, ऐसी शङ्का करना भी उचित नहीं है ।) कारण कि मनन और निदिध्यासन भी श्रवण के समान उपाय ही हैं, इसलिए उनका अनुष्ठान भी तत्त्वसाक्षात्कार के पूर्व ही प्राप्त है, अनन्तर प्राप्त नहीं है । (इसलिए उनको लेकर भी प्रतिबन्दी प्रश्न नहीं किया जा सकता ।)

शङ्का—भेद तथा अभेद दोनों वास्तव हैं, अतः अद्वैततत्त्व के साक्षात्कार से द्वैततत्त्व का बाध होता है, यह कहना सम्भव नहीं हो सकता, जिससे कि कर्मों में प्रवृत्ति का निवारण किया जा सके । भेदाऽभेदवादी के मत में सिद्धान्तपक्ष तथा पूर्वपक्ष के पार्थक्य के निर्वचन का (भेद और अभेद दोनों को सत्य मानने से किसको पूर्वपक्ष और किसको सिद्धान्त पक्ष में रक्खा जाय) सम्भव न होने से पूर्वपक्ष तथा सिद्धान्तपक्ष सबके साङ्कर्य का (अविवेक का) प्रसङ्ग नहीं कहा जा सकता, कारण कि अद्वैतवाद में भी उक्त दोष समान ही है । (अद्वैत के अतिरिक्त कुछ भी न मानने से भी पूर्वपक्ष उत्तरपक्ष का नियम कैसे उपपन्न हो सकता है, इसलिए 'यश्चोभयोः समो दोषः' इस न्याय के अनुसार भेदाऽभेदवादी को ही उक्त दोष नहीं दिया जा सकता, इसके लिए जैसा भी परिहार अद्वैतवादी करेगा, वही परिहार भेदाभेदवाद में भी हो जायेगा, यह भाव है ।)

समाधान—ऐसा नही है, कारण कि अद्वैतवादी के मत में माया के द्वारा आरोपित दृश्यमान विश्व की उसके प्रतिभास के अनुसार ही प्रतीयमान भेद के आरोपित दृश्यमान विश्व की उसके प्रतिभास के अनुसार ही प्रतीयमान भेद के द्वारा व्यवस्था हो सकती है, क्योंकि ब्रह्म ही अद्वितीय पदार्थ है । तुम्हारे (भेदाऽभेदवादी के) मत में तो साङ्कर्य का निवारण नहीं हो सकता । (अद्वैत-

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

वाच्यम्, तत्त्वदर्शनेन प्रपञ्चानिवृत्तौ देहात्मभावसुखदुःखादेरप्यबाधादनिर्मोक्षप्रसङ्गात् । संसारदशायामेव भेदाभेदौ देहात्मभावादिश्चेति चेत्, तथापि भेदाभेदयोः परस्परविरोधः कथं परिहियेत । प्रामाणिकत्वादविरोध इति चेत्, न; किं 'खण्डो गौः' इति प्रत्यक्षज्ञानमेकमेव तत्र प्रमाणं किं वा 'मुण्डो गौः' इत्यनेन सहितम् अथवा 'स एवाऽयं गौः' इति तृतीयज्ञानसहितम् ? नाऽऽद्यः; खण्डो गौरित्यस्मिन् प्रत्यये भिन्नोऽभिन्नश्चेति प्रतिभासाभावात् । भेदाभेदशब्दोल्लेखाभावेऽपितत्प्रतीतिरस्त्येवेतिचेत्, न;परस्परोपमर्दरूपयोस्तयोसहप्रतिभासा-

---

वाद में काल्पनिक भेद के प्रतिभास के द्वारा द्वैत की सिद्धि की आशङ्का और परमार्थतः ब्रह्मरूप अद्वैत होने से उसके बाधरूप सिद्धान्त पक्ष की उपपत्ति हो सकती है, अन्य मत में तो दोनों के यथार्थ होने से साङ्कर्य नहीं हट सकता, यह भाव है) । व्यवहार का साङ्कर्य होने पर भी मोक्ष की व्यवस्था में कोई दोष नहीं है, ऐसा भी नहीं कह सकते, कारण कि तत्त्वज्ञान से प्रपञ्च की (द्वैत की) निवृत्ति न होने पर देह में आत्मबुद्धि तथा सुख, दुःख आदि भावों की निवृत्ति का भी सम्भव न होने से मोक्ष का अवसर ही नहीं आ सकता । यद्यपि कहा जा सकता है कि भेद और अभेद दोनों की वास्तविक स्थिति और देहात्मभाव आदि संसारदशा में ही हैं, तथापि भेद और अभेद के एक साथ रहने में परस्पर विरोध का परिहार तो नहीं किया जा सकता । यदि कहो कि दोनों प्रमाणसिद्ध हैं, अतः उनमें परस्पर विरोध नहीं है, तो यह कहना भी उचित नहीं है, कारण कि (आप भेदाभेद का मानना किस प्रमाण से सिद्ध करते हैं) क्या 'यह बैल खण्ड है' यह अकेला ही प्रत्यक्षज्ञान उसमें प्रमाण है ? अथवा 'यह मुण्ड है' इस दूसरे प्रत्यक्षज्ञान के साथ उक्त ज्ञान प्रमाण है ? या 'वही यह बैल है' इस प्रत्यभिज्ञारूप तीसरे ज्ञान के सहित उक्त ज्ञान प्रमाण है? इनमें प्रथम पक्ष नहीं मान सकते, कारण कि 'बैल खण्ड है' इस एक ज्ञान में भिन्न (भेद) और अभिन्न (अभेद) इस प्रकार दोनों की प्रतीति नहीं होती । यदि कहो कि भेदाऽभेदरूप शब्दों का उल्लेख न होने पर भी भेदाभेदरूप अर्थ की प्रतीति तो है ही । (अन्यथा खण्ड और गोपदार्थ में विशेष्यविशेषणभाव ही नहीं हो सकता, परस्पर भेदाऽभेद रहने से ही नील, घट आदि में विशेष्यविशेषणभाव होता है) तो ऐसा मानना भी उचित

CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized by eGangotri Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**योगात् । अथ जातिव्यक्त्योर्भेदस्तावदभ्युपेयत एव इतरेतरात्मत्वादभेदोऽप्यभ्युपेयत इति चेत्, न; भिन्नयोरितरेतरात्मत्वे सम्प्रतिपन्नदृष्टान्ताभावात् । न द्वितीयः, खण्डो गौर्मुण्डो गौरित्यनयोर्ज्ञानयोः सम्भूय प्रमात्वाभावात् । अथाऽपि प्रथमज्ञानेन यस्मिन् गोत्वे खण्डात्मकत्वं गृहीतं तस्मिन्नेव गोत्वे द्वितीयज्ञानेन खण्डत्वं निराकृत्य मुण्डत्वे गृहीतेऽर्थाद्भेदाभेदसिद्धिरिति चेत्, न; 'स. एवाऽयं गौः' इति प्रत्यभिज्ञामन्तरेणैकस्य गोत्वस्योभयसम्बन्धासिद्धेः । न तृतीयः, प्रत्ययद्वयस्यैकस्मिन्नर्थे प्रामाण्यायोगात् । न च प्रत्ययत्रयान्यथा-**

---

नहीं है कारण कि भेद तथा अभेद एक दूसरे की प्रतीति के विनाशक हैं, अतः उन दोनों का साथ साथ एक ही प्रतीति में प्रतिभास नहीं हो सकता । (सुन्दोपसुन्द या सत्प्रतिपक्ष न्याय से दोनों का प्रतिभास होना असम्भव होगा । )

शङ्का—जाति (गोत्व आदि) और व्यक्ति (गोविशेष) का भेद तो माना ही जाता है और इतरेतरस्वरूप होने से उनका अभेद भी माना ही जाता है ।

समाधान—दो भिन्न पदार्थों को एक दूसरे का स्वरूप मानने में वादी और प्रतिवादी दोनों का सम्मत दृष्टान्त नहीं मिलता । दूसरा कल्प भी उचित नहीं है, कारण कि 'खण्ड गो' और 'मुण्ड गो' इन सम्मिलित दोनों ज्ञानों में यथार्थज्ञानत्व नहीं माना जाता ।

शङ्का—यद्यपि ये दो ज्ञान मिलकर भ्रमस्वरूप नहीं हैं, तो भी 'खण्डो गौः' इस प्रथम ज्ञान से जिस गोत्व में खण्डस्वरूप का ज्ञान हुआ है, उसी गोत्व में 'मुण्डो गौः' इस दूसरे ज्ञान से खण्डत्व की निवृत्ति करके मुण्डत्व का ग्रह होने पर अर्थात् भेदाऽभेद की सिद्धि हो जाती है ।

समाधान—वह यही गाय है (अर्थात् जिसमें खण्ड बुद्धि हुई थी, वही यह मुण्ड गाय है) इस प्रत्यभिज्ञा के बिना एक ही गोत्व के सम्बन्ध की सिद्धि खण्ड और मुण्ड दोनों स्थलों में नहीं हो सकती । तीसरा पक्ष भी नहीं बनता, कारण कि एक ही अर्थ में दो ज्ञानों का होना प्रामाणिक नहीं माना जा सकता ।

शङ्का—एक ही विषय में विरुद्ध ज्ञानों के होने में खण्ड और मुण्ड ये दो

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

नुपपत्तिः प्रमाणम्, ह्रस्वोऽकारो दीर्घोऽकारः स एवाऽयमकार इति प्रत्ययत्रयस्य भेदा भेदावन्तरेणौपाधिकह्रस्वदीर्घत्वोपजीवनेनाऽप्युपपत्तेः । नन्वेवं भेदाभेदयोरसम्भवेऽप्यात्मनि तौ स्यातामिति चेत्, न; तत्र भेदासिद्धेः । विवादगोचरापन्नाः स्थावरजङ्गमशरीरव्यक्तयः प्रतिवादिशरीरव्यक्त्यात्मनैवाऽऽत्मवत्यः, शरीरव्यक्तित्वात्, प्रतिवादिशरीरव्यक्तिवदित्येकत्वानुमानात् ।

जीवब्रह्मणोरभेदः

अथाऽऽत्मानो भिन्नाः युगपज्जननमरणादिविरुद्ध-

---

ज्ञान और तीसरी प्रत्यभिज्ञा, इस प्रकार तीन ज्ञानों की अन्यथा अनुपपत्ति ही प्रमाण है ।

समाधान—एक में तीन ज्ञान भेदाऽभेद के बिना भी हो सकते हैं, जैसे ह्रस्व अकार (१), दीर्घ अकार (२) और यह वही अकार (३) इस रीति से तीन ज्ञान उपाधि द्वारा उत्पन्न होने वाले ह्रस्वत्व और दीर्घत्वरूप धर्मों का आश्रयण करके भी होते हैं । (इससे परस्पर विरुद्ध दो ज्ञानों का एक में साधन करनेवाली तीन ज्ञानों की अन्यथा अनुपपत्ति को नहीं मान सकते ।)

शङ्का—उक्त प्रकार से भेदाभेद का होना सम्भव न भी हो, परन्तु आत्मा में तो भेदाऽभेद सिद्ध हो ही जायेगा ।

समाधान—आत्मा में भेद की सिद्धि सम्भव नहीं है । (आत्मा में भेद के विरोधी एकत्व की सिद्धि के लिए अनुमान प्रयोग दिखलाते हैं—) विवाद के विषयीभूत (वेदान्ती सर्वत्र आत्मा का अभेद मानता है, परन्तु प्रतिवादी घट, पट, वृक्ष आदि जड़ शरीर तथा मनुष्यादि चेतन शरीर में रहनेवाले आत्मा को संसारित्वरूप से भिन्न मानता है, अतः पक्ष को विवादग्रस्त कहा) स्थावर (वृक्षादि) तथा जङ्गम (मनुष्यादि) शरीरव्यक्ति (प्रत्येक शरीर) ये विवादमति रखनेवाले प्रतिवादी के शरीर में रहनेवाले आत्मा के द्वारा ही आत्मावाले हैं, (सर्वत्र वही आत्मा है, जो तुम्हारे विवाद करनेवाले प्रतिपक्षी के शरीर में है, उससे भिन्न आत्मा नहीं है, इससे सकल शरीरव्यक्ति को पक्ष करके आत्मा का एकत्वरूप साध्य दिखलाया गया । इसमें हेतु देते हैं—) कारण कि सम्पूर्ण शरीर व्यक्ति ही हैं, प्रतिवादी के शरीरव्यक्ति के तुल्य । इस प्रकार उक्त अनुमान से एकत्व की सिद्धि होती है ।

शङ्का—उक्त अनुमान के विपरीत आत्मा परस्पर भिन्न हैं, कारण कि एक ही काल में जन्म, मरण आदि विरुद्ध धर्मों के आश्रय हैं, जैसे अग्नि और

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan

**धर्माश्रयत्वादग्न्युदकादिवदिति चेत्, न; जननादीनां शरीराश्रयत्वेन हेत्वसिद्धेः । न चाऽऽत्मैकत्वे सुखदुःखादिसाङ्कर्यप्रसङ्गः, प्रतिबिम्बेषु सत्यप्येकत्वे वर्णसाङ्कर्यादर्शनात् । अन्योन्यवृत्तान्ता-**

---

जल । (अग्नि तथा जल में एक ही काल में उष्णता तथा शैत्य गुण, जो कि परस्पर विरुद्ध हैं, रहते हैं, इसलिए भिन्न-भिन्न हैं, वैसे ही आत्मा में भी एक का तो जन्म हो रहा है और उसी काल में दूसरे की मृत्यु होती है, इस प्रकार परस्पर विरुद्ध धर्मों का एक ही काल में होने से आत्माओं में भेद सिद्ध होता है ।)

समाधान—उक्त अनुमान की सिद्धि नहीं हो सकती, कारण कि जन्म-मरण आदि विरुद्ध धर्मों का आश्रय शरीर है, आत्मा नहीं है, इसलिए हेतु की सिद्धि नहीं हो सकती । (साध्यसमानाधिकरण हेतु से ही साध्य की सिद्धि होती है । प्रकृत में तो भेदरूप साध्य का अधिकरण आत्मा माना जा रहा है और उसका साधक विरुद्ध धर्माश्रयत्वरूप हेतु आत्माश्रय नहीं है, प्रत्युत शरीराश्रय होने से व्यधिकरण है, इसलिए सत् हेतु नहीं है, जिससे कि उसके द्वारा साध्य की सिद्धि सम्भव हो सके ।) आत्मा के एक—अभिन्न—मानने से सुख-दुःख आदि के साङ्कर्य का प्रसङ्ग नहीं आ सकता । (अर्थात् देवदत्त के सुख-दुःख यज्ञदत्त के भी अनुभव में आना चाहिये, क्योंकि अनुभव का कर्ता आत्मा दोनों में एक ही है । ऐसी शङ्का का अवसर नहीं आ सकता ।) कारण कि प्रतिबिम्बों का वस्तुतः अभेद होने पर भी उनमें परस्पर वर्णसाङ्कर्य नहीं देखा जाता । जैसे ही मुखादि का एक ही काल में खड्ग, मुकुर आदि तथा नील, पीत और कृष्ण वर्ण के दर्पण आदि उपस्थित अनेक उपाधियों के भेद से प्रतिबिम्बों में अनेक परस्पर विरुद्ध रूप से प्रतीत होनेवाले लम्ब, वर्तुल आदि आकारभेद एवं नील, रक्त आदि वर्णभेद एक दूसरे में प्रतीत नहीं होते हैं । यद्यपि सभी प्रतिबिम्ब बिम्बभूत मुख से अभिन्न हैं, तथापि वर्ण आकार आदि का साङ्कर्य नहीं होता । प्रतिबिम्ब स्थानीय जीवात्माओं का बिम्बस्वरूप आत्मा से अभेद होने पर भी उपाधि के द्वारा प्राप्त हुए दोष के संसर्ग का परस्पर साङ्कर्य नहीं हो सकता । (यद्यपि उक्त दृष्टान्त से कल्पना की जा सकती है कि जड़ाश्रित धर्मों का परस्पर साङ्कर्य अनुपपन्न है, परन्तु चेतनाश्रय धर्मों का साङ्कर्य क्यों नहीं होगा । इस आशङ्का से कहते हैं—) एक दूसरे के वृत्तान्त का न जानना भी शरीररूप उपाधि के भेद से ही संगत हो

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

ननुसन्धानमपि शरीरभेदादेवोपपद्यते, एकस्याऽऽप्यात्मनोऽतीतशरीरादिष्वनुसन्धानादर्शनात् । न च जीवानामन्योन्यभेदाभावेऽपि जीवब्रह्मणोर्भेदः स्यादिति मन्तव्यम्, न तावदत्र प्रत्यक्षं क्रमते, जीवब्रह्मणोरतीन्द्रियत्वात् । नाऽपि विरुद्धधर्माश्रयत्वहेतुना अग्न्युदकादिवदिति चेत्, न; जननादीनां शरीराश्रये हेत्वसिद्धेः । नाऽपि नियन्तृनियन्तव्यादि श्रौतलिङ्गं भेदे मानम्,

---

सकता है, जैसे कि एक भी आत्मा को बीते हुए उसी के शरीरों का ज्ञान होता हुआ नहीं देखा जाता है ।

शङ्का—उक्त रीति से यद्यपि जीवों का परस्पर भेद सिद्ध नहीं हो सकता, तथापि जीव और ब्रह्म का भेद तो मानना ही होगा (संसारित्व और मुक्तत्व की व्यवस्था भेद तथा अभेद के बिना बन ही नहीं सकेगी । इसलिए आत्मभेद का पक्ष जीव और ब्रह्म को ही मानेंगे) ।

समाधान—यह भी नहीं माना जा सकता, कारण कि जीव और ब्रह्म के भेद की सिद्धि में प्रत्यक्ष प्रमाण समर्थ नहीं है, कारण कि जीव और ब्रह्म दोनों इन्द्रियगोचर नहीं हैं। (इन्द्रियातीत पदार्थों का भेद भी इन्द्रियगोचर नहीं हो सकता) अग्नि तथा उदक के तुल्य विरुद्ध धर्म के आश्रय होने के कारण भेद की सिद्धि भी सम्भव नहीं है, कारण कि (औपाधिक) जनन-मरण आदि विरुद्ध धर्म के आश्रयभूत शरीर के होने से (जीव और ब्रह्मरूप पक्ष में) उक्त हेतु की सिद्धि नहीं है ( अर्थात् व्यधिकरण होने से असत् हेतु है और व्यधिकरणधर्माश्रयत्वरूप हेतु भेद से अव्यभिचरित भी नहीं है, प्रतिबिम्बों में इसका व्यभिचार दिखलाया ही गया है । ) एवं नियन्ता—नियमन करनेवाला (जिसके कारण ब्रह्म अन्तर्यामी कहा जाता है) और नियन्तव्य—नियमन का कर्म (जिसका नियमन किया जाता है, जीवात्मा) इन दोनों में परस्पर विरुद्ध नियन्तृत्व तथा नियन्तव्यत्व आदि[१] रूप श्रुतिसिद्ध हेतु (उन वास्तव धर्मों का आश्रय होना) भी भेद का साधक नहीं हो सकता, कारण कि 'इससे (ब्रह्म से) अतिरिक्त कोई द्रष्टा नहीं है

---

१. आदि पद से ईश्वर होना तथा ऐश्वर्य होना एवं द्रष्टा होना तथा दृश्य होना आदि धर्म लिये जाते हैं ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

'नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा नान्योऽतोऽस्ति श्रोता' इत्यादिश्रुतिभिस्तस्य बाधात् । नाऽपि 'द्वा सुपर्णा' इति श्रुत्या भेदसिद्धिः, 'स यश्चायं पुरुषे यश्चासावादित्ये स एकः' इत्याद्येकत्वप्रतिपादकश्रुतिविरोधात् । भ्रान्तिसिद्धद्वैतानुवादेनाऽपि द्वित्वश्रुत्युपपत्तेः ।

वेदान्तानां ब्रह्मण्येव पर्यवसानम्

तस्मान्न भेदाभेदावित्यद्वैतदर्शनेन द्वैतदर्शनस्य बाधः सिद्धः । ततश्च ब्रह्मसाक्षात्कारमात्रेण फलसिद्धेर्न वेदान्तेषु विधिगन्धोऽपि शङ्कनीयः । यदि स्यात्तर्ह्येकैव षोडशलक्षणी धर्ममीमांसा

---

और ब्रह्म से अतिरिक्त कोई श्रोता नहीं है' इत्याद्यर्थक श्रुतियों के द्वारा भेद का बाध होता है । (अर्थात् भेद मानने से उक्त श्रुति से विरोध आता है) और 'द्वा सुपर्णा' दो पक्षी (जीवात्मा और परमात्मा) इत्यादि श्रुति के द्वारा भी भेद की सिद्धि नहीं हो सकती, कारण कि 'जो यह पुरुष में और जो यह सूर्यमण्डल में वह सब एक ही है' इत्याद्यर्थक एकत्व का प्रतिपादन करनेवाली श्रुति से विरोध आता है । भेद का प्रतिपादन करनेवाली श्रुति तो भ्रमसिद्ध द्वैत का (भेद का) अनुवाद करके भी उपपन्न हो सकती है । (अर्थात् द्वैत का भ्रम मात्र है, कारण कि द्वैत की सिद्धिप्रमात्मक प्रत्यक्ष से नहीं हो सकती । यदि प्रत्यक्ष द्वारा भेद का ज्ञान माना जाय, तो भेदग्रह तभी हो सकेगा, जब धर्मी (जिसमें भेद है) और प्रतियोगी (जिसका भेद है) इन दोनों की व्यवस्था बन जाय और इन दोनों की व्यवस्था की सिद्धि भेद की सिद्धि के बिना नहीं हो सकती, इस प्रकार अन्योन्याश्रय दोष बना ही रह जाता है ।) भेद के भ्रमकल्पित होने से भेदाऽभेद दोनों वास्तव नहीं माने जा सकते । इस सिद्धान्त के अनुसार अद्वैतदर्शन से द्वैत का बाध सिद्ध है । (अतः प्रघट्टक के आरम्भ में ही की गई आशङ्का का—अद्वैत दर्शन से द्वैत का बाध नहीं हो सकता, इस शङ्का का—खण्डन हो गया । ) इस निर्णय के अनुसार ब्रह्मसाक्षात्कारमात्र से फल की सिद्धि का सम्भव होता है, अतः वेदान्तवाक्यों का विधि के प्रतिपादन में तात्पर्य है, ऐसी आशङ्का के लेश की (जरा सा सम्बन्ध होने की) तो शङ्का भी नहीं हो सकती । (सिद्ध वस्तु का प्रतिपादन करने वाले वेदान्तवाक्यों का, प्रयोजन शून्य होने से, विधि में तात्पर्य है, ऐसी कल्पना भी नहीं बन सकती, कारण कि ब्रह्मसाक्षात्काररूप प्रयोजन सिद्ध ही है । इसके विपर्यय में दोष देते हैं—) यदि वेदान्तों का तात्पर्य विधि में ही होता, तो सोलह अध्याय वाली (बारह अध्याय पूर्वमीमांसा के और चार अध्याय उत्तरमीमांसा के मिलकर यों सोलह अध्यायवाली) एक ही धर्ममीमांसा

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

**प्रसज्येत । तथा च 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इति पृथगारम्भो नोपपद्येत । शरीरेन्द्रियसाध्या विधिभेदाः पूर्वमीमासायां निरूपिताः, इह तु मानससाध्यो विधिर्निरूपित इति पृथगारम्भ इति चेत्? तर्हि 'अथाऽतः परिशिष्टधर्मजिज्ञासा' इत्येवाऽऽरभ्येत, न त्वेवमारभ्यते । तस्माद्धर्मब्रह्मभेदादेवाऽनयोर्मीमांसयोर्भेदः । तदेवं विधिशङ्काया अप्यभावान्निर्विघ्नो ब्रह्मणि वेदान्तसमन्वय इत्यशेषमतिमङ्गलम् ।**

---

का प्रसङ्ग हो जायेगा । इस परिस्थिति में 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इत्यादि रीति से ब्रह्मजिज्ञासा रूप अधिकारान्तर के उपक्रम से अतिरिक्त मीमांसा का आरम्भ करना युक्तिसंगत न होता ।

शङ्का—शरीर और इन्द्रिय के संघात द्वारा हो सकने वाले ज्योतिष्टोम आदि अनुष्ठानविशेषों का निरूपण पूर्वमीमांसा में किया गया है और इस उत्तरमीमांसा में तो मन के (एकाग्रता आदि) व्यापार से सिद्ध हो सकनेवाले उपासना आदि अनुष्ठान का विवेचन किया गया है, इसलिए यों वैषम्य होने के कारण इस उत्तरमीमांसा का पृथक् आरम्भ किया गया है ।

समाधान—यदि उक्त वैषम्य से पृथक् आरम्भ प्राप्त हो जाय, तो 'सर्वसाम्य के कारण शरीरव्यापारसाध्य विधियों का प्रतिपादन करने के अन्तर परिशिष्ट मनोव्यापारसाध्य विधि का निर्णय करने वाली धर्मजिज्ञासा प्रारम्भ की जाती है', ऐसा अर्थवाला सूत्र बनाना उचित होता , परन्तु इस प्रकार से तो उत्तरमीमांसा का प्रारम्भ नहीं किया जा रहा है । इसलिए यही कहना उचित है कि धर्म तथा ब्रह्म के भेद से ही इन दोनों मीमांसाओं में भेद है । (अर्थात् धर्मविचार पूर्वमीमांसा में और ब्रह्म का निर्णय उत्तरमीमांसा में है, शरीरेन्द्रियसाध्यत्व और मनोव्यापारसाध्यत्व रूप से धर्मद्वैविध्य के कारण मीमांसा का द्वैविध्य नहीं है । ) इस प्रकार विधि की शङ्का का भी अवसर न होने से ब्रह्म में वेदान्तों का समन्वय—तात्पर्य का निश्चय—निर्विघ्न (बाधरहित) होता है, अतः यह सारा सिद्धान्त अत्यन्त मङ्गलमय है ।

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सङ्गृहीतं विवरणं सहाऽनेकैर्निबन्धनैः ।
टीकायासं विना लोकाः क्रीडन्त्वत्र यथासुखम् ॥
महतां हृदयं बोद्धुमशक्तोऽप्यतिभक्तितः ।
अकार्षं ग्रन्थमेतेन प्रकाशात्मा प्रसीदतु ॥
यद्विद्यातीर्थगुरवे शुश्रूषाऽन्या न रोचते तस्मात् ।
अस्त्वेषा भक्तियुता श्रीविद्यातीर्थपादयोः सेवा ॥

॥ इति श्रीविद्यारण्यमुनिप्रणीते विवरणप्रमेयसङ्ग्रहे
चतुर्थसूत्रे द्वितीयवर्णकं सम्पूर्णम् ॥ ४.२ ॥

सम्पूर्णं चेदं चतुर्थं सूत्रम् ।

॥ सम्पूर्णश्च विवरणप्रमेयसङ्ग्रहः ॥

शुभं भवतु ।

---

[अन्त में ग्रन्थकार ग्रन्थ रचने का प्रयोजन बतलाते हुए उपसंहार करते हैं—]

अनेक ग्रन्थों की सहायता से अर्थात् वेदान्त के अन्य प्रामाणिक ग्रन्थों में प्रतिपादित सिद्धान्त के साथ समन्वय करते हुए, विवरणनामक ग्रन्थ में प्रतिपादित प्रमेयों का (विषयों का) इस ग्रन्थ में संग्रह किया गया है । जिज्ञासु जन टीका से होने वाले परिश्रम के बिना ही इस निबन्ध में विनोद का लाभ करें । [टीका के द्वारा अर्थबोध करते समय मूल पुस्तक का भी आश्रय करना पड़ता है, इससे अनिवार्य परिश्रम आ ही पड़ता है, जैसी कि ग्रन्थारम्भ में ही प्रतिज्ञा की गई है ] ॥ १ ॥

[अभिमान का परिहार करते हैं—] यद्यपि धुरन्धर प्रौढ विद्वानों का अभिप्राय जानने में मैं समर्थ नहीं हूँ, तथापि प्रगाढ़ भक्ति के कारण [अर्थात् गुरु तथा शास्त्र में अत्यन्त निर्व्याज आदर होने के कारण प्राप्त हुए बोध के अनुसार] मैंने इस ग्रन्थ की रचना की है, इसलिए प्रकाशात्मानामक मेरे गुरु महाराज इससे प्रसन्न हों ॥ २ ॥

[ग्रन्थ रचना से गुरु की प्रसन्नता उपपादन करते हैं—] चूँकि विद्याप्रदान करने वाले मेरे गुरु महाराज को अन्य किसी प्रकार की सेवा अच्छी नहीं लगती है,

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

इसलिए भक्ति से की गयी यह ग्रन्थरचनात्मक सेवा श्रीविद्यातीर्थस्वरूप गुरु महाराज के पैरों की सेवा मानी जाय ॥ ३ ॥

श्रीगौरीशङ्करश्रेष्ठिस्थापितन्यासमण्डलात् ।
प्राप्तकण्ठीकृताद्वैतकणिकोऽन्ववदद् द्विजः ॥ १ ॥

विद्यासु शास्त्रेषु न तत्त्वबुद्धौ जागर्ति सोऽयं ललिताप्रसादः ।
तथापि यद्वै कृतवान् प्रयत्नं जागर्ति सोऽयं ललिता-प्रसादः ॥ २ ॥

वाराणस्यधिपस्य पूर्णकृपया विद्यागुरूणां तथा
बाणाङ्काङ्कधरामिते (१९९५) कुजदिने कृष्णे रवौ चापगे ।
माघे वैक्रमवत्परे स्ववसितो भाषानुवादो ह्ययं
विश्वेशस्य कराम्बुजेषु परया भक्त्याऽर्प्यते सादरम् ॥ ३ ॥

॥ इति पं. श्री ललिताप्रसाद डबराल विरिचत विवरणप्रमेयसंग्रहभाषानुवाद में चतुर्थसूत्र सम्पूर्ण हुआ ॥

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

# परिशिष्टम्-१

## समुदाहृतश्लोकानुक्रमणी


| | | | |
|---|---|---|---|
| अकार्षं ग्रन्थमेतेन | ९०० | ऋणानि त्रीण्यपाकृत्य | ३७८ |
| अक्षमालां च गृहणीया | ५४४ | ऋणानि त्रीण्यपाकृत्य | ५६७ |
| अत ऊर्ध्वं त्रयोऽप्येते | ५१४ | एवं रूपावशेषस्तु | १० |
| अतीते चिरकाले तु | ५१५ | एवं सूत्रस्य तात्पर्या - | ४७७ |
| अत्रैव नरकस्वर्गा | ३३२ | कार्यं सर्वैर्यतो दृष्टं | २२३ |
| अथानन्दः श्रुतः साक्षान् | ४८६ | काष्ठदण्डो धृतो येन - | ५४४ |
| अधर्मः प्रागभावश्च | ७६ | किमाद्यपेक्षितैः पूर्णः | ४५५ |
| अध्यारोपापवादाभ्यां | ६७६ | कुटीचक्रो बहूदको | ५४४ |
| अपि चेदसि पापेभ्यः | ८९० | कौपीनाच्छादनं वस्त्रं | ५४४ |
| अपि वृन्दावने शून्ये | ४८८ | गीती शीघ्री शिरःकम्पी | ५०१ |
| अपेक्षितत्वाद्भाव्यस्य | ३९३ | गुरुशिष्यौ वादिनौ वा | १०७ |
| अप्रामाण्यं त्रिधा भिन्नं | ३७४ | गृहस्थोक्तानि पापानि | ३०५ |
| अभिधाभावनामाहु | ४५६ | गौणमिथ्यात्मनोऽसत्त्वे - | ३४० |
| अभिधेयाविनाभूत | ४७९ | जगज्जन्मस्थितिध्वंसा - | ६६४ |
| अल्पाक्षरमसन्दिग्धं | २५० | टीकायासं विना लोकाः | ९०० |
| अविद्याया अविद्यात्व | १९७ | तटस्थमन्यव्यावृत्त्या - | ७ |
| अविरोधस्तयोर्युक्तो | ८८८ | ततः सर्वाङ्गनिष्ठस्य | ८ |
| असुर्या नाम ते लोका | ६६० | तत्र तावन्मुनिश्रेष्ठा | ६ |
| अस्त्वेषा भक्तियुक्ता | ९०० | तमेतं वेदानुवचनेन | ३७८ |
| अहो धार्ष्ट्यमविद्याया | १९७ | तरत्यविद्यां विततां | १५७ |
| आचिनोति हि शास्त्रार्थ | ५०२ | तस्याश्च द्रष्टृभूतश्च | १० |
| आत्मभावंविनाभाव | २३२ | तस्यां या चिदभिव्यक्तिः | ८ |
| आत्मश्रोतव्य इत्यस्य | ३९८ | तात्पर्ये निश्चितं पूर्वं | ४७७ |
| आरब्धस्य फले ह्येते | ८८८ | तृतीये वर्णके सूत्र - | ४७७ |
| आश्रयत्वविषयत्वभागिनी | ३११ | तृतीयवर्णके सूत्र - | ६०६ |
| आषोडशात्तु द्वाविंशा | ५१४ | द्रष्टुश्च ज्ञानशक्ति - | ७३६ |
| उपक्रमोपसंहारा - | ७६८ | न जातु कामः कामाना - | ५५५ |
| उपनीय तु यः शिष्यं | ४७२ | नन्वविद्या स्वयंज्योति - | १९४ |
| उपनीय तु यः शिष्यं | ५०५ | नामधात्वर्थयोगी तु | ८७९ |
| उपपापेषु सर्वेषु | ८५१ | नित्यस्वाध्यायविधितो | २ |
| ऊँकारश्चाथशब्दश्च | ५४५ | नित्यं कर्म परित्यज्य | १४ |

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

निदिध्यासनमैकाग्र्यं ७
निर्विशेषं परं ब्रह्म ५५१
नैतैरपूतैविधिवदा ५१४
न्यायसम्पादितव्यक्ति ८७३
पदच्छेदः पदार्थोक्ति - १
पदजातं श्रुतं सर्वं ८७३
परागर्थप्रमेयेषु ८२०
प्रतीत्या केवलं सिद्धं १०
प्रत्यक्त्वादतिसूक्ष्मत्वा - २३१
प्रत्यक्प्रवणतां बुद्धेः ५६१
प्रत्यक्षवेदवचन- ५६७
प्रत्यग्ब्रह्मैक्यरूपा या १०
प्रथमे वर्णकेऽध्यास - ६०६
प्रविश्य रजनीपादं ८५१
प्रसिद्धत्वादविद्यायाः १९४
प्राधान्यं मननादस्मिन् ७
प्राप्ते कर्मणि नाऽनेको ५३१
फलोपकारकाङ्गं ७
बाधः सामान्यशास्त्रस्य ७०८
बुद्ध्या विशुद्ध्या धुक्तो - ५५८
भाष्यटीकाविवरणं १
भाष्यस्य टीकाविवृतेः १
भासते चेत् कुतः सर्वं २७८
महतां हृदयं बोद्धु- ९००
महायज्ञैश्च यज्ञैश्च ३७८
माघे वैक्रमवत्सरे ९०१
मानाधीना मेयसिद्धि - १११
यच्छब्दयोगः प्राथम्य - ४३५
यद्विद्यातीर्थगुरवे ९००
युगान्तेऽन्तर्हितान् वेदान् ५५०
योऽनधीत्य द्विजो वेद १४
योऽनधीत्य द्विजो वेद ५१९
योऽन्यथा सन्तमात्मान- ६५९
रजतं भ्रान्तिरूपाधी- ७५
लभ्यमाने फले दृष्टे ४४६
वदत्यब्राह्मणाधर्मा - ८७९
वदनविनिर्जितशारद - १
वशीकृते मनस्येषां ५५१
वाराणस्यधिपस्य पूर्णकृपया ९०१
वित्तात्पुत्रः प्रियः पुत्रात् ३४०
विद्यासु शास्त्रेषु न तत्त्वबुद्धौ ९०१
विधिरत्यन्तमप्राप्तौ १०
विधिशक्तिर्न मन्त्रस्य ४५१
विनाऽपि विधिनाऽदृष्ट- ४४५
विभेदजनकेऽज्ञाने १९४
विवदन्तेऽत्र यैऽध्यासे १०७
वेदान्तव्यवधानेन ३९८
वेदान्ता यदि शून्याः स्यु- ३९८
शब्दोपादानभावाद् ७३६
शौचवच्छोधनं कुर्यु- ८५२
श्रीगौरीशङ्करश्रेष्ठि- ९०१
श्रोतव्यः श्रुतिवाक्येभ्यो ६
षण्णां तु कर्मणामस्य ५१३
सङ्गृहीतं विवरणं ९००
सहदृशादृष्ट चिन्ताद्याः ८४२
सप्तमनातिदेशेन ४०३
सप्रसङ्ग उपौद्घातो ५५२
सम्भविते विचारेऽद्य - ३९८
सम्भावितः प्रतिज्ञायां १११
सम्भावितः प्रतिज्ञायां ७१८
सर्ववेदान्तवाक्याना - ६
सर्वं ज्ञानप्लवेनैव ८९०
सहोपलम्भनियमा - २७७
सूत्रितं त्रितयं त्वेतत् - ६०६
सेयं भ्रान्तिर्निरालम्बा - १९६
स्वमात्रयाऽऽनन्दयदत्र १
स्वयं तस्यामभिव्यक्त- १०
स्वात्मनाऽज्ञानतत्कार्यं १०


CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

# परिशिष्टम्-२

## स्मृतग्रन्थग्रन्थकारानुक्रमणी


अख्यातिवादिनः ११२
अख्यातिवादिनापि १६८,१७४
अद्वैतवादेऽपि ८९२
अन्ये ७५७
अन्ये तु ६२२
अन्यैरपि १११
अन्विताभिधानवादे ८७४
अपरे ६२४
अभाववादेऽपि ४५
अभिज्ञास्तु २४१
अभिहितान्वयवादे ८७३
अयमपि वादः ३०४
अर्थवादः ४२५
अवैदिकाः ६५०
अस्मन्मतम् ३०१
अस्मन्मते - ७०,२२५,२८३,६०२,६७५
अस्मत्पक्षे ६००
अस्मिन्नपि पक्षे ३२२,८५५
आगमात् ८२१,८४४
आगमैस्तु २३
आगमः ५५५
आचार्यैः ८८८
आत्मख्यातिः १४४
आधुनिकाः ६८५
आरम्भवादे १८२
इष्टसिद्धिः १९४
उत्तरमीमांसा ४०५,४०७,४४३,४७६
ऋत्विजः ३९२
एकदेशिपक्षः ३०१
एकदेशी ३००
कश्चित् ८११
केचित् ६१२,६७२,७०५,७५७,७७४,७८४,८०१
क्षणिकपक्षेऽपि ३०१
क्षणिकवादः ३०१
क्षणिकस्थायिवादिनोः ३०४
क्षपणकाः ६८४
गौतम- ४८८
गौतमः ५५६
गौतमस्मृतौ ५५८
जैमिनीयसूत्रम् ४७५,८७५
जैमिनिः ३३४,७५९,८६०
जैमिनिना ३३४
जन्माङ्गीकारेऽपि ३०१
तत्त्वदर्शिनः ८९०
तत्त्वप्रदीपिकायाम् ७६
तान्त्रिकेण १७
तर्कविदः ३६७
तार्किकमते ६४
तार्किकवराकः २२५
तार्किकादिमतेऽपि २६०
तार्किकाः २११,२१९,३६८,६४४
तार्किकैः २०७,६४३
ते ७९१
तेषाम् ७९१
तैरेव १२०
त्वत्पक्षे ५४२,६००,६५५
त्वन्मते २९३,३०१,६४६,८१५,८२२
दर्पणादौ ८८१
द्रष्टारः १५५
धर्ममीमांसाशास्त्रम् ४४३
नैयायिकाः २३५,६५२
नैयायिकैः ६२०
नैष्कर्म्यसिद्धौ २३१
पञ्चपादिका १


CC0. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

पण्डितम्मन्यस्य ६११
परमार्थदर्शिनः ६५५
परिणामपक्षे १४१
परिणामवादे १८२
परैरपि १८७
परैः १७१
पार्थसारथिना ३९२
पुराणवचनानि ६३८
पुराणे १९४
पूर्वतन्त्रे ५८४
पूर्वपक्षी ४१७
पूर्वमीमांसायाम् ३९९
प्रथमसूत्रे ४७४
प्रभाकरमते २१५
प्राभाकरेण ८६३
प्राभाकरः ७८४,८३६,८७४
प्राभाकराः २१९,२८६,४६२,४९९,६८५
प्राभाकरैः २९०
प्राभाकरमतम् ८६०
प्राभाकरस्य २१५
प्राभाकरादयो ३७
प्राभाकरादयः २४०
बादरायणसूत्राणि ८७६
बौद्धपक्षः ३६९
बौद्धः १३२
बौद्धाः ३६८
बृहदारण्यके १९
ब्रह्मसिद्धिकाराः ७५७
ब्रह्मसूत्रभाष्यम् १
भट्टनयः ७०,७७४
भट्टपादैः – ३७४
भट्टमतेऽपि ७०,३३३
भट्टाचार्यैः ७०८
भवद्भिः २५७
भाट्टः ८६१
भाट्टाः २११,४००
भाट्टपक्षे ५७८
भाट्टमतम् २०८,८६०
भामतीकाराणाम् ५
भाष्यकारः ११२
भाष्यकारेण ३३४
भाष्यकारवचनम् १२२
भाष्यविरोधः १५
भास्करः ५७२,५९१,५५३
भेदाभेदपक्षे १४२
भ्रान्तिवादिनाऽपि १२२
माध्यमिकस्तु ६२३
मायापक्षेऽपि ७०२
मीमांसकमतम् ६३५
मीमांसकादयः ६५०
मूर्खाः ४८७
मैत्रेयीब्राह्मणम् २१
योगशैवागमास्तु ७१२
योगाः ६५२,७१०
रागिगीतम् – ४८७
लोकायतस्य ६०२
लौकायतः २५०,७४४
लोकायताः ६२८
लौकिकाः ३४८
लोके ३६,११७,३६२,३६९,४९८,६८६,७९८
लोके तु ३२७
लोकेऽपि ७३
वचनस्य ५६९
वचनात् २
वादिनः ३१६,७०९
वार्तिककारीयाः ६८४
विज्ञानवादिना १४४,२१०
विज्ञानवादिनः ६२३
विमतौ ३१८
विमतम् ७७
विमतं शास्त्रम् २७,३५०
विवरणमते ५
विवरणे १५
विवर्तवादिनाम् ४३


CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

विश्वरूपाचार्यैः १९४,३४०
विष्णुपुराणे १९४
वृत्तिकाराः ५९८
वेदस्य ५४१
वेदानाम् ४१६
वेदान्तपरिभाषाकाराः ५
वेदान्तमर्यादा ३१८
वेदान्तवादः ३०४
वेदान्तानाम् ३२४,४२७,४२९,४४२,४५९,४६०
वेदान्ताः ३९९,४११,४४१,७६४
वेदान्तिनं प्रति ३९
वेदान्तिनः ३७,३६८,५०७,६८६
वेदान्तिभ्यः २३५,६७०
वेदान्तिमतप्रवेशः २१७
वेदान्तिमते ३७,१८०
वेदान्तिसांख्ययोर्मते २५९
वेदान्तेषु ४११,४१५,४२९,५४४
वेदान्त्यभिमते ३७
वेदे ६१५
वेदेऽपि ५६६
वैदिकैः ६२०
वैयाकरणैः ६२०
वैशेषिकादयः ६५२
वैशेशिकयोगनैयायिकाः ६५१
वैशेषिका ६८४
वैशेषिकैः ६२७
व्यवहारः ९०
शाक्याः ६४६
शाबरभाष्ये ५४१
शालिकनाथेन ८७३
शास्त्रकारेणैव १२२
शास्त्रम् ५८०,८०९,८११
शास्त्रे ५८५
शास्त्रात् ६३४
शास्त्रेण ७०३
शुष्कतार्किकैः ६३८
शैवाः ६८४,७१०
शून्यवादिनः १७२,७९०
श्रीविद्यातीर्थः ९००
श्रुतयः ८०९
श्रुतिः ५२३,२५२,५६८,८०२,८०३,८०६,८८७,८९८
श्रुतिबलात् ८२६
श्रुतिभिः ८९८
श्रुतियुक्तिभ्याम् ७३६
श्रुतिवाक्ये ६०१
श्रुतिषु २३६,६६४
श्रुतिस्मृतिवशात् ८६०
श्रुतिस्मृतिसूत्रेभ्यः २५२
श्रुतिस्मृती ६७७
श्रुतेः १९४,६७३,७३३,८०२
श्रुतौ ५०५,६३८,६६५,७४६,८५०
श्रुत्या २५३,७२१,८०२,८१८,८२७,८८७,८९८
श्रुत्यनुसारेण ८०८
सिद्धान्ताभिज्ञम्मन्यः ६१०
सिद्धान्तिना ४३८
सिद्धान्ते ९१,५४२
सिद्धान्तैकदेशिना ४१३
सिद्धान्तैकदेशिनः ४११,४१५
समुच्चयवादिना ५७९
समुच्चयवादिनः ५६५
समन्वयसूत्रे ४४३
सङ्क्षेपशारीरके ३११
सांख्या ६८६
सांख्याः २३४,३६८,६५०
सांख्यादिभिः ६२०
सांख्यानाम् ६५१
सांख्यैः ६३७
सुगताः २२२
सुरेश्वरवार्तिके २२२
सूत्रकारस्य ५९१
सूत्रकारभाष्यकाराभ्याम् ३३४
सूत्रकाराभिप्रायः ७५४
सूत्रकारेण ८४९

CC-0. Vasishtha Tripathi Collection. Digtized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

सूत्रकारेणैव २०
सूत्रकारः ७६५
सूत्रभाष्यवार्तिककाराभिप्रायेण ४६०
सूत्रम् २५२
सूत्रवाक्येन ३९७
सूत्रे ३२
सूत्रेण ४२६,५८७
सूत्रेणैव ३१
सूत्रैः ३९९
सृष्टिश्रुतिः ६७५
सौगतेन २१४
सौत्रान्तिकः २०९
स्कन्दपुराणम् ६
स्थायिकारणमतेऽपि ३०१
स्मरणात् ९४,२२९,५१३,८७६
स्मृतावपि ५०५
स्मृतिः ९१,१२०,२२५,२५२,२८७,६१३
स्मृतिविशेषः १२९,१३६
स्मृतेः९१,१२९,१५०,५४५,५६७,८२७,८३३,८९०
स्मृतौ १५७,१९५,४२२,५०२,८५१
स्मृत्या २८९

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha

मुद्रक : रत्ना ऑफसेट्स लिमिटेड, कमच्छा, वाराणसी

CCO. Vasishtha Tripathi Collection. Digitized By Siddhanta eGangotri Gyaan Kosha